Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Siebenter Band

Gottesdienst — Heß

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1899

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.
Ex = Exodus.
Le = Leviticus.
Nu = Numeri.
Dt = Deuteronomium.
Jos = Josua.
Ri = Richter.
Sa = Samuelis.
Kg = Könige.
Chr = Chronika.
Esr = Esra.
Neh = Nehemia.
Esth = Esther.
Hi = Hiob.
Ps = Psalmen.
Pr = Proverbien.
Prd = Prediger.
HL = Hohes Lied.
Jes = Jesaias.
Jer = Jeremias.
Ez = Ezechiel.
Da = Daniel.
Ho = Hosea.
Joel = Joel.
Am = Amos.
Ob = Obadja.
Jon = Jona.
Mi = Micha.
Na = Nahum.
Hab = Habacuc.
Ze = Zephania.
Hag = Haggai.
Sach = Sacharia.
Ma = Maleachi.
Jud = Judith.
Wei = Weisheit.
To = Tobia.
Si = Sirach.
Ba = Baruch.
Mak = Makkabäer.
Mt = Matthäus.
Mc = Marcus.
Lc = Lucas.
Jo = Johannes.
AG = Apostelgesch.
Rö = Römer.
Ko = Korinther.
Ga = Galater.
Eph = Epheser.
Phi = Philipper.
Kol = Kolosser.
Th = Thessalonicher.
Ti = Timotheus.
Tit = Titus.
Phil = Philemon.
Hbr = Hebräer.
Ja = Jakobus.
Pt = Petrus.
Ju = Judas.
Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Zusätze und Berichtigungen.

4. Band.

S. 712 Z. 14 l. *Ταρσαῖος* statt *Ταρσαίος*.
„ 812 (Berichtigungen zu Bd IV) lies S. 528,24 statt 41.

5. Band.

S. 162 Z. 45 lies Sea statt See.
„ 164 „ 60 lies annimmt statt animmt.
„ 165 „ 60 lies 1894 statt 1895.
„ 418 „ 38 lies 367 statt 357.
„ 799 Berichtigungen zu Bd II S. 282,24 gehört zu Bd I.

6. Band.

S. 22 Z. 17 lies 106 statt 146.
„ 198 „ 1 füge bei: Von Thomas de Celano soll außer der Vita 1. und 2 auch noch ein Buch über die Wunder des hl. Franz verfaßt sein. Diesen verloren geglaubten Traktat des Thomas de Celano De mirac. S. Francisci weist ein Neobollandist (Anal. Boll. 1899, I, p. 81—112) als unter der Ueberschrift „Memorialis gestorum et virtutum S. Francisci" in einer seit kurzem zu Marseille befindlichen Handschrift der Bibliotheca Boncompagni (Nr. 129) vollständig erhalten nach.
„ 457 „ 55 füge bei: Emil Michael, Deutsche Charitas im MA: ZKTh 1899, II, bes. S. 206 ff.
„ 516 „ 20 füge bei: Franz Görres, Neue Forschungen zur Genovefa-Sage, Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte des Rheinlands: Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein, 26 (1898), S. 1—39.
„ 664 „ 22 Herr D. Bossert in Nabern teilt zu dem A. Gifftheil folgende Berichtigungen mit: Nach den Konsistorialakten sind zu unterscheiden Abraham und Ludwig Friedrich G. Söhne eines württembergischen Abtes können sie nicht sein. Denn einen solchen hat es nach Georgii, Dienerbuch und Binder, Württemb. Kirchen- und Lehrämter, nicht gegeben. Dagegen sind sie wohl Söhne des Superintendenten Joh. Giftheil in Heidenheim 1599—1606, Binder l. c. 649. Abraham wurde 1618 als Stipendiat für ein Kirchenamt geprüft und dann Diakonus in Hornberg im Schwarzwald. Dort wurde er 1622 wegen Irrlehren verdächtig und endlich 7. Dezember 1522 in Hohenwittlingen eingekerkert, wo er durch eigene Hand endigte (Mitteilung von Stadtpfarrer Kolb in Stuttgart). Man vgl. Bossert in den Blättern für württ. KG 1894 S. 75 ff. Hier sind auch Thesen von ihm über den Cryptocalv. theol. Wirt. mitgeteilt. Ludwig Friedrich scheint kein Theologe gewesen zu sein. Ob jener Giftheil, welcher den Angriff auf den Kanzler Osiander machte, mit ihm identisch ist, dürfte erst festzustellen sein. Nach Eifert, Geschichte von Tübingen I, S. 156 war der Angreifer ein kaiserlicher Soldat. Mit Recht hat die Württembergische Kirchengeschichte, Stuttgart 1892 S. 441 die Frage offen gelassen.

7. Band.

S. 92 Z. 50 lies Farfa statt Farsa.
„ 99 „ 41 füge bei nach sonst nicht: näher.
„ 362 „ 9 lies Priestley statt Priestly.
„ 370 „ 6 lies Bd II statt Bd III.
„ 421 „ 56 füge bei: C. Mirbt in „Blätter f. bayer. KG. 1896": Aus Briefen von A. v. Harleß an Rud. Wagner 1853—1863.
„ 566 „ 53 lies Bd VI statt Bd IV.

---

1. Oktober 1899.

Gottesdienst, Begriff und Grundformen. — Seit den Anregungen, die Schleiermacher durch seine eigentümliche, tief mit seinem ganzen System zusammenhängende Entwickelung des Begriffs des Kultus gegeben hat (Pract. Theol. ed. J. Frerichs. Berlin 1850. Sämtl. WW, Bd 13. Zur Theol. Bd 8 S. 68 ff.) ist der Gegenstand eingehender und prinzipieller als früher oft unter Auseinandersetzung mit Schl. sowohl in Dogmatiken, wie in den theol. Ethiken und bes. in den Werken über prakt. Theologie, namentlich im liturg. Teil verhandelt worden; jüngst sehr eingehend von G. Rietschel in Liturgik, Berl. 1898, Bd 1, S. 23 ff. und in dem Vortrag: Der ev. Gottesdienst unter dem Gesichtspunkt der Anbetung im Geist und in der Wahrheit, Halle 1891. Da die Artikel der RE über die obengenannten theol. Disziplinen auch Litteraturverzeichnisse bringen werden, konnte hier davon abgesehen werden. Der A. der 1. Aufl. über Gottesdienst ist von Chr. Palmer; in der 2. Aufl. von G. v. Zezschwitz verf. Die Hauskommunion behandelte R. Kübel in 2. Aufl. V, 649 ff. Zur „Hausandacht“ vgl. außerdem bes. Achelis, Lehrb. der pract. Theol.[2], 2 Bde, Leipzig 1898 II, 192 ff. 198 ff. Zum Geschichtl.: Tholuck, Das kirchliche Leben im 17. Jahrh. 1862, S. 102; Schmerl, Die spezielle Seelsorge in der luth. K. 1893; Hardeland, Gesch. der spec. Seelsorge, Berlin 1899, S. 223 ff. 405. 408. Für die Entstehung und Entwickelung der bibl. Ausdrücke ist bes. Cremer, Bibl. theol. W.-Buch, 8. Aufl., Gotha 1895, wertvoll; für d. Sprachgebrauch der griech. Kirche Stephanos, thesaurus Graecae linguae, ed. Hase und G. u. L. Dindorff; für die lateinischen Worte du Cange, Glossarium med. et infim. latinit. ed. Henschel, Paris 1846. Doch macht sich das Fehlen einer genauen Darstellung des Fortbestandes wie des Rückgangs gewisser Worte, wie einer Geschichte des Einflusses des Humanismus auf die kirchliche Latinität trotz dieser großen Sammelwerke recht fühlbar. Vom Deutschen Wörterbuch von Grimm war leider der betr. Band z. Z. der Abfassung dieses A. noch nicht erschienen.

Es ist eine eigentümliche Erscheinung des kirchlichen Lebens, daß lokal verbundene Gemeinden regelmäßig wiederkehrende, in ihrem Verlauf geordnete Zusammenkünfte halten, in welchen das Wort Gottes verkündigt, das hl. Abendmahl gefeiert, gemeinsam gebetet und gesungen wird. Die Äußerung und Übung der christlichen Frömmigkeit, welche in diesem eigentümlichen Handeln liegt, gehört offenbar zu den Lebensfunktionen einer christlichen Kirchengemeinschaft und wird ebenso von dem Einzelnen als Bedürfnis empfunden und als segensvoll, anregend, erhebend und erquickend erfahren. Sie tritt schon in der apostolischen Zeit hervor, reicht in einer an Abwandlungen überreichen Geschichte bis auf die Gegenwart und zeigt alle Kirchengemeinschaften, auch alle Sekten, irgendwie beteiligt. Und während jede geordnete Kirche in dem Inhalt und der Ordnung dieser gemeinsamen Frömmigkeitsäußerung einen Teil ihres innersten Wesens zum Ausdruck bringt, so daß ihr Kultus neben dem Bekenntnis die Eigenart der Kirche gegen die anderer charakteristisch abgrenzen hilft, so bleibt doch in dieser Mannigfaltigkeit mit ihrer Fülle von Unterschieden als Gemeinsames die Tendenz, die Beziehung zu Christo durch das Mittel des Worts je nach Art und Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses zu einem Ausdruck zu bringen, in welchem der einzelne Christ religiöse Erhebung und Förderung findet, während andererseits Inhalt, Gestalt und Aufbau des kultischen Handelns dem Belieben der Einzelnen enthoben und zu fester Ordnung gefügt ist, die in hervorragendem Sinn kirchliche Sitte heißen kann. Immer ist hier Gemeinsames und Persönliches mit einander verschmolzen. In der verschiedenen Schätzung des Ständigen, Beharrenden, fest Geordneten, und des Freien, Fließenden, Persönlichen wird sich dann immer wieder der Typus einer Kirchengemeinschaft abspiegeln. Herrscht in ihr eine gesetzliche Auffassung des Christentums, so gelangt sie leicht dazu, das Beharrende zu vergöttlichen. Ist sie vom evangelischen Geist erfüllt, so wird bei treuer Anhänglichkeit an ererbte Sitte und erprobte Ordnung deren relativer, weil geschichtlich-menschlicher Wert nicht überschätzt werden.

Diese Erscheinung des religiösen Lebens in ihrer Bedeutung kann nicht auf einem bloß empirischen Wege mit dem Blick auf das in der Kirche geschichtlich Gewordene verstanden

werden; dieser Weg allein führt unserem Auge Verschiedenheiten, ja unerträgliche Gegensätze, wie römische Messe und evangelisch-gottesdienstliche Feier, vor und darum über sich selbst hinaus zu einer prinzipiellen Betrachtung. Noch weiter ab führt es von einem sicheren Erfassen des Wesens jener Erscheinung, wenn man durch alle Religionsgebiete die Äußerungen und Formen des Kultus verfolgt, um dann mit der reichen Ausbeute solcher Streifzüge Forderungen zu bestätigen, die der vergleichende Sammler schon vorher im Herzen hatte. So wenig wie religionsgeschichtliche Forschungen uns je zu einer Einsicht in das reine Wesen der Religion verhelfen, sind die kultusgeschichtlichen Um- und Rückblicke im stande, uns das Geheimnis der Vorgänge aufzuschließen, deren Ausdruck und Organ der christliche Gottesdienst ist. Andererseits ist neben dem historisierenden das idealistische Verfahren unzulänglich, welches, vom Begriff der Religion ausgehend, mit den Postulaten der Religiosität, die auf einen Kultus hinführen, psychologisierende Raisonnements verbindet. Endlich können auch die Namen, mit welchen jene Erscheinung des kirchlichen Lebens je genannt worden ist, auch die nicht, mit denen wir sie heute zu nennen pflegen, das innerste Wesen uns offenbaren. Denn die Namen sind nur bleibende Spuren von Vorstellungen, welche aus ausgelebten Religionen oder aus unsicheren und zum Teil irrenden Schätzungen christlicher Kultus- und Lebensordnungen der Vergangenheit sich auf folgende Epochen vererbt und mit neuen, andersartigen Vorstellungen verbunden haben. Gerade mit den Worten „Gottesdienst" und „Kultus" ist dies der Fall.

Als theologisch orientiert und wirklich aufschließend kann nur die Betrachtung frommen, welche im Blick auf die Schrift und eine nach ihr gestaltete kirchliche Wirklichkeit Fühlung mit den Erfahrungen behält, die der lebendige persönliche Heilsglaube innerhalb der gottesdienstlich versammelten, unter das Wort sich stellenden und mit dem Wort sich erbauenden christlichen Versammlung macht. Die Kirche als der Leib Christi, in Einheit gefaßt mit ihm, dem erhöhten Herrn, als ihrem Haupt, und beseelt von seinem Geiste ist als Ganzes, besonders aber in ihrem Amt verpflichtet, ihm in der Ausrichtung seines königlich-prophetischen Amtes durch das Wort zu dienen. Hierunter fällt auch die Verwaltung der Sakramente. Conf. Aug. A. VII. Gleich hier ist für die Zurechtstellung einer wichtigen Kultusfrage die Selbstständigkeit des Wortes gegenüber dem Sakrament, die Abhängigkeit der sakramentalen Elemente vom Wort hervorzuheben. Gottesdienst, in welchem nur gepredigt wird, ist nicht unselbstständig. Die Predigt ist an sich genügender Mittelpunkt. Wie nahe es bei dem Blick auf die Geschichte des Kultus liegen mag, für das Zustandekommen eines christlichen Gottesdienstes zunächst an das Sakrament des Altars, an die vom Herrn selbst geordneten Elemente und das Wort der Einsetzung als Keimpunkte liturgischer Ordnung, und an das für gottesdienstliches Leben so wichtige Element feiernden Begehens im Gedächtnis seines Todes zu gedenken: dennoch ist die Kirche nicht erst durch diese Stiftung zu einem gottesdienstlichen Handeln gekommen, sondern ebenso früh und gleichmächtig hat der Gehorsam des Glaubens gegen das Wort, die Erfahrung seiner Glauben erhaltenden und fördernden Macht und das Bedürfnis nach ihm als einer Speise (1 Pt 2, 2), durch die man wachse und zunehme, sei man Anfänger oder schon gefördert im Glauben, die Gemeinden bewogen, Zusammenkünfte zu organisieren, die, wie einfach und formlos immer, doch Gottesdienste waren. Dies Wort, das Evangelium, das Zeugnis vom Versöhner und der Versöhnungsgnade, bleibt die wesentliche Substanz alles in der Nachfolge der Apostel unter der Leitung Gottes gestalteten Kultus. Aus ihm ist die Kirche erst hervorgegangen, sie hat es nicht hervorgebracht. Es bleibt das zeugende, zur Wiedergeburt wirksame, Glauben weckende und erhaltende, in die Nachfolge Christi ziehende und den Sinn und Ernst der Heiligung fördernde und vertiefende Mittel. Soferne die Kirche ein wachstümliches Leben führt, weiß sie, daß die Verkündigung dieses Wortes auch eine That ist, in welcher Christi Geist durch Darbietung der Rechtfertigungsgnade und Weiterleitung göttlicher Kräfte wirksam wird. Und zwar ist es die persönliche Bezeugung der Wahrheit in der Verkündigung, die als Seele dieses Thuns gelten muß, sie selbst an dem Wort der Schrift normiert und aus ihm als ihrer Quelle schöpfend. Aber ob auch durch besondere Dignität der Predigt übergeordnet und um ihretwillen durch Lesung im Gottesdienst darzubieten, verlangen diese Originalzeugnisse der Offenbarung, welche die Kirche sammelnd und sichtend zum NT zusammengefügt hat, ein stetes Sichverjüngen in der viva vox evangelii und erlangen in dieser gerade eine Macht, welche von der bloßen Lesung, sei es die einsame persönliche oder die gemeinsame gottesdienstliche, so kaum ausgeht. Und in noch höherem Maße gilt dies von der Sammlung heiliger Schriften der vorbereitenden, alttestamentlichen Offenbarung. Es ist daher für evangelische Grundsätze vom Gottesdienst von Bedeutung, daß Luther in seiner Schrift: „Von ordenung gottis

dienst ynn der gemeyne" 1523 auch gegen alles mechanisierte Singen und Lesen als Summa das feststellt, „daß es ja alles geschehe, daß das Wort im Schwang gehe und nicht wiederum ein loren und dohnen draus werde, wie bisher gewesen ist. Es ist alles besser nach gelassen, denn das Wort. Und ist nichts besser getrieben denn das Wort, denn daselb sollt im Schwang unter den Christen gehen, zeigt die ganze Schrift an und Christus auch selbst sagt Lc 10: Eins ist von nöten. Nämlich, daß Maria zu Christus Füßen sitze und höre sein Wort täglich. Das ist das beste Teil, das zu erwählen ist und nimmer weggenommen wird. Es ist ein ewig Wort, das ander muß alles vergehen, wie viel es auch der Martha zu schaffen giebt." Dies gewaltige Wort Luthers bezeichnet das Hauptabsehen seiner eigenen gottesdienstlichen Reform, giebt evangelischer Praxis für alle Zeiten die Richtlinien und mahnt alle Kultustheorie zur Nüchternheit. Das Hauptstück eines evangelischen Kultus ist Wortdarbietung und in ihr Gnadendarbietung an den nehmenden Glauben. Und hierauf führt auch die Selbstbesinnung des Gläubigen, der zur Kirche geht. Er sucht im Wort Speise zum Leben und bemißt zuerst hieran den Wert des Gottesdienstes. Alle üblen Erfahrungen, die mit untüchtiger, unkräftiger, unbedeutender Predigt gemacht werden, können diesen Grundsatz nicht umstoßen. Ebensowenig die Thatsache, daß jener Darbietung gegenüber die Maße der Empfänglichkeit und die vor Gottes Urteil standhaltenden Erfolge sehr verschieden sind (Mt 13).

Schon hier tritt als ein Grundzug des Gottesdienstes hervor, daß er in der kirchlichen Gemeinschaft das Verhältnis zu Gott in den einzelnen wie in der Gesamtheit durch das Wort in Pflege nimmt und so die Gemeinde und den einzelnen in biblischem Sinn erbaut. Aber doch ist hiermit nur die eine Seite in der Darbietung des Wortes hervorgetreten; eine andere ergiebt sich aus dem tiefen Zuge, der den Glauben aus dem Innewerden seiner Bedürftigkeit zum Anrufen und Bitten und aus dem Innewerden erfahrener Gnade und Gabe zum Danken und über dem allen aus dem Gefühl der Gegenwart Gottes zur Beugung vor ihm und zur Anbetung zieht. Gerade dies Letzte wird sich in Gebetsworten einen Ausdruck im Kultus schaffen müssen auf die Gefahr hin, daß nicht alle mitfolgen. Aber die Erhebung des Gemüts verlangt ihn, sie selbst aber ist nicht auf diese Momente eingeschränkt, sondern geht, um einen Herderschen Ausdruck zu brauchen, „wie ein Ton der Seele" als Stimmungshintergrund, verbunden mit der Andacht, durch das Ganze des gottesdienstlichen Handelns, auch durch das Zeugnis der Predigt und durch die Herzen der gläubigen Hörer. Um deswillen hat der Kultus eine Seite, die ihn nicht bloß wegen seiner Gebetsakte als ein von Anbetung durchhauchtes Ganze darstellt. Aber ein Prinzip, aus welchem seine konkrete Fülle sich entwickeln ließe, ist hiermit nicht gegeben. Wenn katholische Liturgiker gern diesen Punkt als konstitutiv an erster Stelle hervorheben, so hängt es, auch wenn sie es nicht sofort aussprechen, mit der Schätzung der Realpräsenz zusammen, die selbst wieder eine idealistische Folgerung aus dem realistischen Kultus der konsekrierten Hostie uud eine Konsequenz der Verwandlungslehre ist. In anderem tieferen Sinne hat die evangelische Betrachtung auf die Bedeutung der Anbetung hinzuweisen.

Als Anrede an Gott der Predigt entgegengesetzt, in der Gott zu uns redet durch sein Wort, gehört doch das Gebet ebenso wie die Verkündigung zu dem Zeugnis des Glaubens. Mit der Predigt zeigt auch das Beten, Anrufen, Loben und Danken den Kultus als Pflege des Verkehrs mit Gott durch das Mittel des Wortes. Nur tritt beim Gebet das Moment des unmittelbaren Ausdrucks des Verhältnisses zu Gott aktiver hervor.

Ebenfalls unter das Wort begriffen, und doch als verbum visibile von dem bloßen Wort unterschieden und durch ausdrückliche Einsetzung des Herrn mit einem besonderen Ansehen ausgezeichnet, stellen die Sakramente heilige Handlungen dar, welche im Kultus sich gegen die anderen Elemente abheben und zu Kristallisationspunkten für gottesdienstliche Akte geworden sind. Die Taufe bildete, als sich der Vollzug noch nicht vereinzelt hatte, in der alten Kirche mit der Vorfeier des Oster- und Pfingstfestes verbunden, eine der glänzendsten Erscheinungen des Kultus des christlichen Altertums und zeigte den Anteil der Gemeinschaft an der feierlichen Einfügung der neuen Glieder in den Leib der Kirche. Viel einflußreicher, formbestimmender und für mannigfache liturgische Gebilde anregender ist das Abendmahl geworden. Es bot der christlichen Gemeinschaft zuerst die Ansätze fester gottesdienstlicher Ordnung. Es trug als Gedächtnis des Todes des Erlösers den Charakter eines festlichen Begehens und verband mit der Feier der Versöhnung feierliche Verpflichtung zu vergebender Bruderliebe und gehobene Ausblicke der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches in der Wiederkunft des Herrn. So ist es unleugbar ein Höhepunkt des christlichen Kultus geworden, aber die Verkennung seines innersten Wertes,

der Darbietung der Vergebungsgnade an den Heilsglauben, hat zu dem schwersten gottesdienstlichen Irrtum geführt, den noch heute die römische Kirche für das Kleinod ihres Kultus hält. Aus der Gabe Gottes ist ein Opferakt an Gott auf dem Hintergrund eines theurgisch-magischen Operierens und umsponnen von einem System von Ceremonien geworden, der Kultus eines dinglichen numen praesens in der konsekrierten Hostie. Es liegt nahe, hier eine Parallele zu heidnischem Opferkult zu ziehen. Einer evangelischen Würdigung des Moments der Feier, der Selbsthingabe in gläubig dankbarem Gedächtnis, wird doch das Hauptstück im Sakrament neben dem leiblichen Essen und Trinken nicht verrückt werden: die Darbietung der Versöhnungsgnade an den, der Glauben hat an diese Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden." Auch hier ist das Empfangen des Glaubens das Erste, und der aus dem Abendmahl entstandene Kultusakt, Gemeinschaftsverkehr mit Gott auf Grund der besonderen Stiftung des Herrn, eine Feier, deren Kern Empfang und Genuß der im Blute Christi dargebotenen Versöhnungsgnade ist. So stellt sich schon jetzt der Begriff des christlichen Kultus im Blick auf seine wesentlichen Teile fest: das Verhältnis zu Gott, wie es durch den Erlöser hergestellt ist, kommt im gottesdienstlichen Handeln zu immer erneutem gemeinschaftlichem Vollzug durch Wort und Sakrament. Fördernde und feiernde Elemente, gläubiges Empfangen und dankbare Selbsthingabe, Beugung vor Gott und Erhebung des Herzens in Anbetung greifen hierbei ineinander.

Erst zu Zweit kommen die Elemente in Betracht, welche zu den gnadenmittlerischen Bestandteilen des Kultus, die allein für sein Wesen konstitutiv sind, hinzutreten: künstlerisches Gestalten und Darstellen, Symbolisieren und Schmücken, und kirchliches Normieren und Ordnen. Wie alle Begeisterung so ist auch die vom heiligen Geiste gewirkte Erhebung des Herzens der Kunst verwandt, fähig Poesie und Musik mit ihren Stimmungen zu verschmelzen und ihnen dadurch einen für die Gemeinschaft anregenden, das Innerste durch das Medium künstlerischer Mittel weiterleitenden Ausdruck zu schaffen und so dem Gottesdienst eine eigentümliche, innerliche, zum Herzen sprechende, erhabene und über die Welt erhebende Schönheit zu verleihen. Wir wissen, wie weit dieser Assimilationsprozeß reicht. Anhebend in seinen unmittelbarsten Hervorbringungen im Lied reicht er bis zur Vergeistigung der Steinmassen, aus welchen der kirchliche Bau errichtet wird, und weiß mit konstruierender Zweckmäßigkeit symbolisierende Andeutungen christlicher Wahrheit in einer Stilsprache zu verbinden, deren Laut durch die Jahrhunderte tönt. Es geht nicht an, gegen dies Walten des Künstlerischen im Gottesdienstlichen mit Berufung auf die heilige Schrift zu protestieren. Denn diese hat die Psalmen, die Poesie des Hiob und prophetischer Zeugnisse, und auch in den Lehrschreiben der Apostel Stellen, die im Glanz einer überirdischen Schönheit leuchten. Wo aber Keime sind, darf man das Recht des Wachstums nicht anzweifeln. Das wäre Leugnung des Rechts der Geschichte. Alle Gebilde, welche der Wahrheit als Ausdruck dienen können, haben ihren Wert. Wobei nicht verschwiegen werden soll, daß das rechte Verhältnis verschoben, aus dem Dienst der Kunst ein eigentlicher Zweck für ästhetische Genußsucht bereitet und damit der Kultus profaniert werden kann, wie andererseits erinnert werden darf, daß es eine religiöse Genußsucht und Neugier giebt, die auch in Bußpredigten ohne Schöne ihre Befriedigung sucht. Ein vom Geiste Gottes geleiteter höherer Takt hat über den rechten Verhältnissen zu wachen. Keinenfalls kann das künstlerische Bilden Ausgangspunkt für das Verständnis des christlichen Kultus sein. Daher wird man schon hier gegen den Begriff des darstellenden Handelns, den Schleiermacher in die Kultuslehre eingeführt hat, auch dann Bedenken erheben, wenn man den Gewinn nicht verkennt, den er gebracht, nämlich die Einsicht, daß der Kultus nicht bloßes Mittel für einen zu erreichenden Zweck, sondern Frömmigkeitsäußerung ist, die den Inhalt des frommen Bewußtseins, ähnlich in die Erscheinung treten läßt, wie aus Begeisterung das Lied geboren wird und die Rede hervorbricht. Aber doch ist Äußerung des Glaubens im Zeugnis, Bekenntnis und Lied, weil sie unter der Regel stehen: „Ich glaube, darum rede ich", vom Darstellen unterschieden, das, wenn man nicht den volksmäßigen Sprachgebrauch zu Gunsten Schleiermacherscher Terminologien abändert, sich mehr für die Sphäre des schönen Scheins als die der Wahrheit eignet, der Kunst mehr zugehört als der Religion. Welcher Prediger, der aus der Fülle der Begeisterung gezeugt, fühlt sich als einen, der der Gemeinde den Inhalt ihres frommen Bewußtseins darstellt? Welche Gemeinde, die sich erbaut, fühlt sich als Darstellerin? Wie wenig aber dieser Begriff sich mit den schlichten Aussagen des frommen Bewußtseins reime, und wie fremd er der Sprache der christlichen Gemeinde geblieben ist, so hat er doch die Kultustheoretiker für sich eingenommen, und während kaum eine evangelische Ethik ihn mit Schleiermacher auf die christliche Liebe an-

wendet, hat man ihm in der Kultuslehre allzuwillig die Bedeutung eines Hauptprinzips zugestanden. Einfacher und nüchterner, wenn auch in seiner Allgemeinheit nicht zulänglich, sprach Hüffell von einem Aus- und Abdruck der Frömmigkeit. Evangelischer Erfahrung und Absicht dürfen die Begriffe des Bezeugens und Bekennens näher liegen, um auszudrücken, was mit dem „Darstellen" erreicht werden soll, — freilich sind auch sie nicht erschöpfend und mißdeutbar. Der Begriff des Darstellens wird auf die künstlerischen Aeußerungsformen des Kultus einzuschränken sein, ohne indes auch hier das Eigentümliche bestimmt genug zum Ausdruck zu bringen. Denn die eigentlich darstellende Kunst der Plastik und Malerei hat in der evangelischen Kirche nur eingeschränkten Raum, ihre Darstellungen sind anregende Mittel, nicht wesentliche Bestandteile des Kultus. Bei der Musik kann wenigstens gestritten werden, wieweit die Tongebilde, in denen sie religiöse Stimmungen zum Ausdruck bringt, Darstellungen heißen können. Das Lied, auch wenn es das caput cruentatum erschütternd vor das geistige Auge stellt, ist doch seinem religiösen Charakter nach Gebetsrede und als solche mehr als Darstellung. Im eigentlichen strengen Sinn gehört der Darstellung die Deklamation zu, von der doch der Vortrag der Predigt sich unterscheidet, und das geistliche Schauspiel, das die evangelische Kirche nicht in ihren Kultus aufgenommen hat. In gewissem Sinn kann man freilich davon reden, daß eine christliche Gemeinde sich Gotte selbst darstelle, im Sinne von Kol 1, 22. 28; Eph 5, 27; 2 Ko 4, 14. Aber dies dem παριστάναι entsprechende Wort führt auf eine von jenem modernen Begriff weit abliegende Vorstellung.

Wir haben ferner des Anteils der Ordnung am Kultus zu gedenken. Sie richtet zunächst Schranken gegen Willkür auf, und so ist sie durch die apostolische Mahnung vertreten 1 Ko 14, 33. Auf dieser Linie liegt es, wenn auch die evangelische Kirche, die gegen das hierarchische Priestertum das allgemeine vertritt, die Aktivität im Kultus überwiegend dem organisierten Dienst am Wort zuweist. Immer bleibt aber die Gemeinde der Gläubigen auch abgesehen vom Lied mitthätig durch die Selbstthat der Aneignung des im Wort und Sakrament Dargebotenen, durch die Selbstverantwortlichkeit, Gewissensprüfung und Willensentscheidung, zu der der Kultus anregt, ja auch, es ist echt lutherisch, durch Recht und Pflicht der Prüfung des Kultus, auch der Predigt. Für sie giebt es kein Wirken ex opere operato. Und gerade wenn sie mitbetend im Diener des Worts nur den Vorbeter zu sehen hat, und wenn sie durch das evangelische Lied, das ihr das Charisma begnadeter Gläubiger als Erbe hinterließ, sich einmütig und mit einem Munde zu Gott erhebt, opfert sie geistliche Opfer als ein priesterliches Volk 1 Pt 2, 5. Ob nicht gottesdienstliche Versammlungen zu schaffen seien, in welchen jenem priesterlichen Recht noch mehr zugestanden werden könne, ist eine durch die neuere Gemeinschaftsbewegung angeregte Frage. Sie wird auch in der Zukunft nicht gelöst werden ohne Bürgschaft für eine Ordnung, die Vordringliches und Enthusiastisches abwehrt, dem Zug zum Sektenhaften und zur geistlichen Überheblichkeit vorbaut und aus den im vorigen Jahrhundert namentlich im Rheinland gemachten Erfahrungen lernt. In diesen Schranken aber wird es heißen: „Den Geist dämpfet nicht" (1 Th 5, 19).

Als Zweck des Gottesdienstes läßt sich einfach und schriftgemäß die Erbauung bezeichnen, die der Gemeinde und des einzelnen in ihr und durch sie. Der moderne Sprachgebrauch hat mit dem Begriff auch verschwommene Vorstellungen verbunden, so daß auf den ursprünglich biblischen Sinn gedrungen werden muß: eine auf den von Gott gelegten Eckstein der Gemeinde, den auferstandenen Herrn, immer wieder zurückgehende, aber wachstümlich zum gottgesetzten Ziel vorwärtsdringende Thätigkeit, durch welche die ganze Gemeinde sich zur wahrhaftigen Behausung Gottes im Geiste, und durch die jedes Glied sich zu der Lebensgestalt und Gesinnung auswächst, die urbildlich in Christo gegeben ist (Eph 2, 20; 1 Pt 2, 4 ff. in Verbindung mit dem Vorangehenden). Eine große Abstufung von Momenten des Wachstums, von Unreife zur Reife, und eine große Mannigfaltigkeit in der Art der Förderung und in Beziehung auf die Punkte, wo Anfassung, Antrieb, Ermutigung und Erhebung ansetzen, ist damit gegeben. Nur als ein Moment hat hier auch das erquickende Innewerden dessen, was man schon besitzt, das verstärkte Gefühl der Gottesnähe, die innige Empfindung der Liebe Christi und der Liebe zu ihm und jede fromme Seelenstimmung ihr Recht; volles aber nur, wenn dies Zuständliche in einen wirklichen Zug des Geistes Gottes, der reinigend und vertiefend wirkt, hineingeschlungen ist: Eine schlichte Gewissensanfassung ohne jene Empfindung kann, wenn sie zur Besserung und zum Glauben an den Erlöser führen hilft, mit mehr Recht Erbauung heißen, als eine fromme Empfindung, die nichts ist als ein bald verklingender Ton. Ob Erbauung statthabe, das giebt für alles gottes-

dienstliche Reden und Beten nach apostolischem Zeugnis den Maßstab des Wertes ab. Mit Bewußtsein geht die Predigt darauf aus, aber auch Gebet und Anbetung sind in der Gemeinde wenigstens auf dies Ziel hin orientiert (1 Ko 14, 17); die Feier des heiligen Mahls nicht minder, wie denn der Apostel (1 Ko 10, 16. 17) das Verhältnis der einzelnen Glieder untereinander und zum Leibe des Herrn viel stärker hervorhebt, als es im ganzen im „erbaulichen" Interesse unserer Kommunikanten gegenwärtig gesucht wird. In der alten Kirche hat bis zur Einseitigkeit Augustin jenen apostolischen Gedanken vertreten. Von der gottesdienstlichen Kunst ward schon gesagt, daß sie nur als dienende ihr Recht hat. Enger begrenzt als die christliche, soll sie auf allen Gebieten, auch auf den peripherischen Punkten erbauen helfen. Erst recht gilt es von der Ordnung. So läßt sich abschließend der Gottesdienst definieren als kirchlich organisierte Selbsterbauung der Gemeinde durch Wort und Sakrament.

Aus den Hauptbestandteilen des kultischen Handelns ergeben sich auch die wesentlichen Einteilungen der gottesdienstlichen Akte: solche, in denen die Verkündigung, solche, in denen die Feier des Sakraments den Höhepunkt bildet, oder auch Kombinationen beider, wie sie der Anschluß an die ältere Sitte erhält. Für diese kann die Frage, wo der Höhepunkt liege, nicht im Sinne eines Streites über den höheren Wert der Predigt oder des heiligen Mahles aufgeworfen werden. So gestellt ist sie nur irreführend. Daß aber der Charakter der Feier in höherem Maße der heiligen Handlung eignet, liegt in deren Wesen. Der Gebetselemente bedürfen diese Gottesdienste sämtlich. In den sogenannten liturgischen Gottesdiensten können diese mit Einschluß des Liedes überwiegen, doch fragt es sich, ob dem Wort nur in der Form der Lesung, und nicht, wenn auch kurz, in mündlicher Verständigung sein Recht zu geben sei. Den Gottesdiensten zuzuzählen sind auch die kirchlichen Handlungen, soferne sie ja immer einen Teil der Gemeinde mit den Mitteln und zu der Wirkung versammeln, die das Wesen des Kultus konstituiert. Der Umstand, daß das persönlich-seelsorgerische Element bei der Taufe und der Konfirmation, der Trauung und dem Begräbnis sich stärker geltend zu machen hat, hebt einen Gemeinschaftscharakter dieser Handlungen nicht auf. Heißen sie doch gerade ausdrücklich Feier. Zweifeln könnte man, ob häusliche Frömmigkeitsübung unter den strengen Begriff des Gottesdienstes falle. Eingedenk dessen, daß in der apostolischen Zeit das Mahl des Herrn auch in den Häusern genossen wurde, werden wir trotz einfacherer Gestaltung der Hauskommunion wie der Haustaufe, die einen Familienkreis zur Feier versammelt, die Bedeutung und den Namen eines kirchlich gottesdienstlichen Handelns nicht wehren; und auch da, wo nach lutherischer Sitte der Kranke einzeln, vielleicht, wenn er ohne Verwandte ist, einsam das Sakrament empfängt, wird man an die schöne Rechtfertigung erinnern dürfen, mit der Brenz in der Württemberger KO von 1536 die gliedliche Verbindung dieser durch Krankheit und Sterbensnot Vereinsamten mit der christlichen Gemeinde gegen einseitiges Eifern um Gemeindefeier vertreten hat. Er ist nach Brenz erst recht von der Krankheit wegen, so er glaubt, in communione omnium sanctorum; es steht mit ihm so wie mit einem geladenen Gast, den seine Krankheit nicht zur Hochzeit kommen läßt, und dem man sein Essen in seine Behausung pflegt zu schicken (Richter, KOO, I, 269). Dazu kommt, daß auch hier, wie bei der Haustaufe die Handlung im Rahmen einer kirchlichen gottesdienstlichen Ordnung verläuft. Dagegen fragt es sich, ob der zur Erbauung sich versammelnde Familienkreis, ob Eheleute, die miteinander die Schrift lesen und beten, damit einen Gottesdienst im Sinne des Kultus verrichten. Der Sprachgebrauch hat sich mehr zu Gunsten der Hausandacht entschieden, und wohl mit größerem Recht, selbst wenn in freier Zusprache der Hausvater ein Bibelwort den Seinen auslegt. Aber hier ist alles frei disponiert, nichts kirchlich geordnet, es ist in absichtsvoller Beschränkung auf sich selbst die Familie mit Gesinde, die sich zu inniger Betrachtung und zum Gebet vor Gottes Angesicht versammelt; es ist ein Thun des christlichen Hauses, nicht der Gemeinde. Freilich kann, was hier durch das Wort gewirkt wird, oft mehr wiegen als ganze Gottesdienste der versammelten Gemeinde.

Es gehört zur Aufgabe dieses Artikels auch, die Namen, die das kultische Handeln in der Kirche erhalten hat, auf Ursprung und Gehalt zu untersuchen. Diese Bezeichnungen haben eine ebenso von zähem Festhalten zeugende, wie wandelungsvolle Geschichte. Das NT, das für Predigt, Gebet, Taufe, Herrenmahl eigentümliche Worte, vor allem für die Predigt nüancierende Synonyma bietet, hat für den diese Elemente in sich zusammenfassenden Gemeindeakt ein eigenes Wort nicht geprägt, und was es aus dem hellenistischen Wortschatz entlehnt, dient ihm teils wie den LXX zur Bezeichnung alttestamentlichen Opfer- und Tempeldienstes, teils wie besonders *λατρεία* in übertragenem Sinne als feier-

licher Ausdruck für den Gehorsam gegen Gott, den innerlichen Gottesdienst. Vgl. Cremer zu λειτουργεῖν und λειτουργία; λατρεύειν und λατρεία S. 592 ff. Unser „Gottesdienst“, mittelhochdeutsch gotis dienst ist wohl nicht unmittelbar aus dem neutestamentlichen λατρεία entstanden; denn wenn auch λατρεύειν in der lateinischen Übersetzung mit servire oder deservire wiedergegeben wird (nur Hbr 10, 2 wird τοὺς λατρεύοντας mit cultores gegeben), so wird für das Substantiv λατρεία, das meist gottesdienstliche Gehorsamsbethätigung ausdrückt, gewöhnlich obsequium gesetzt (Jo 16, 2; Rö 9, 4; 12, 1); Hbr 9, 1 steht justificationes culturae; 9, 6 officia consummantes. Gerade im Substantiv also tritt das Wort in der lateinischen Bibel nicht hervor, das in dem für kirchlichen Sprachgebrauch entscheidenden mittelalterlichen Latein unserem Gottesdienst entspricht: servitium Dei. Es ist tief in der Eigenart des MA begründet, daß dessen Latein auf allen Gebieten dem militärischen, rechtlichen, sozialen, agrarischen eine starke Vorliebe für das Wort servitium hat. So ist servitium Dei gewöhnlich = vita monastica; aber auch vom officium ecclesiasticum wird es gebraucht (du Cange VI, 216). Es behält also den Doppelsinn, der schon dem λατρεύειν anhaftete: einmal bezeichnet es Bethätigung des Verhältnisses zu Gott doch mit Hinüberbiegung ins Mönchische zu jenem selbsterwählten Gottesdienst, gegen den unsere Bekenntnisse sich so nachdrücklich zu Gunsten des im Glauben und im Gehorsam gegen Gottes Gebot bestehenden wenden; und dann dient es als Bezeichnung des gottesdienstlichen Aktes, für den das Wort „Messe“ längst im kirchlichen und volkstümlichen Gebrauch war.

Aus derselben mittelalterlichen Quelle wie unser „Gottesdienst“ stammt auch das service der Franzosen und Engländer. Dagegen ist mit einer gewissen Scheu, wie es scheint, der christliche Sprachgebrauch zunächst dem colere und cultus ausgewichen, das ja in der interessierten Pflege der Beziehung zur Gottheit den nüchternen juridischen Egoismus der Religion der Römer verrät und hierdurch dem christlichen Sprachgefühl zuwider sein mochte. Die lateinische Übersetzung des NTs giebt mit Ausnahme von Hbr 10, 2, wo sie für τοὺς λατρεύοντας cultores setzt, nur σέβεσθαι mit colere wieder AG 19, 27, dem entsprechend σέβασμα mit quod colitur 2 Th 2, 4; AG 17, 23. Ebenso bestimmt Rö 1, 25 vom heidnischen Kultus. Galt so zur Zeit des Hieronymus das lateinische Wort mit dem griechischen σέβεσθαι als Bezeichnung für heidnische Gottesverehrung und ihre Mittel und Formen, so erklärt sich die sonst auffallende Erscheinung, daß im mittelalterlichen Latein colere und cultus für Religiöses und Gottesdienstliches wie untergegangen sind. Wenigstens zeigt du Cange hier eine Lücke des religiösen Gebrauchs dieser Worte. In der Reformationszeit dagegen tauchen sie wieder auf. Die Apologie sagt: cultus und λατρεία evangelii gleichsetzend, es heiße accipere bona a Deo; e contra cultus legis est, bona nostra Deo offerre (Art. III, R 126, vgl. R 88, und im Großen Katechismus R 406). Höchstwahrscheinlich hat der Humanismus das Wort dem christlich-religiösen Gebrauch zurückgegeben, und unbefangen wendet man es bis heute an. Aber die Gelehrtensprache lieber als das Volk, das Anschauungsvolles, Sinnliches für seine Rede bevorzugend, sagt: Es ist Kirche; wie vor Alters die Griechen ähnlich ihr σύναξις gebraucht haben. Stephanos, thes. gr. ling. VII, 1219. Bei den römischen Katholiken Deutschlands haben die Worte „Messe“ und „Amt“ nach dem lateinischen missa und officium ihren alten Platz auch im Volksmund behauptet. — Das Wort Liturgie wird wohl zweckmäßiger in dem Artikel besprochen, der die geschichtlichen Ausgestaltungen des kirchlichen Gottesdienstes zu behandeln und dadurch diesen auf prinzipielle Fragen beschränkten Artikel zu ergänzen hat.

Hermann Hering.

Gottesdienst, synagogaler. — Litteratur: Mischna; Tosephta; jerus. u. babylon. Talmud; Seder Rab Amram 1865; Maimonides, Mischne Tora 1524; Joseph Karo, Schulchan ʿaruk 1567, Teil: Orach chajjim; M. Brück, Rabbin. Ceremonialgebräuche 1837, Pharisäische Volkssitten und Ritualien 1840; L. Landshuth, Siddur hegjon leb 1845, Maggid me-reschith 1845; J. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talm.-rabbin. Judentums 1851; A. Levinsohn, Sepher mekore minhagim 1857; S. Baer, Seder ʿabodath Jisrael 1868; M. H. Friedländer, Beiträge zur Geschichte der synagogalen Gebete 1869; Materialien zur Gesch. der wichtigsten Ritualien des synagog. Gottesdienstes 1871; Rothschild, Der Synagogalkultus in histor.-krit. Entwickelung I, 1870; M. Bloch, Sepher schaʿare torath ha-takkanoth I 1 1879, 2 1884, II 1 1894; J. Hamburger, Realencyklopädie f. Bibel u. Talmud I 1884, II 1883; J. Enoch, Das Achtzehngebet 1886 (wertlos); L. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge[2] 1892; E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3] II 1898. Auf die nachtalmudische Zeit bezieht sich: Zunz, Die synagog. Poesie des Mittelalters 1855, Die Ritus des synagog. Gottesdienstes 1859, Litteraturgesch. d. synagog. Poesie 1865, Nachtrag

zur Litteraturgesch. d. synagog. Poesie 1867. Für die Gegenwart giebt brauchbare Belehrung: J. Dessauer, Schlüssel zum Gebetbuche 1878; A. Hlawatsch, Das Synagogenjahr[2] 1887; am besten: L. Stern, Die Vorschriften der Thora[3] 1895. Ueber den synagogalen Gesang siehe J. Singer, Die Tonarten des traditionellen Synagogengesanges 1886; A. Ackermann, Der synag. Gesang, in Winter u. Wünsche, Die jüdische Litteratur III 1896 477—529; E. Breslauer, Sind originale Synagogen- und Volksmelodien bei den Juden geschichtlich nachweisbar? 1898. Für das Cantillieren der Schriftlektion s. J. M. Japhet, Die Accente der hl. Schrift 1896, 167—184. Für sonstige Angaben über die Tonphrasen der Accente s. S. Münster, Institutiones Grammaticae 1523; M. Deutsch, Vorbeterschule 1871 123 f.; F. Delitzsch, Physiologie und Musik 1868, 44—57. Ueber den Kalender s. L. M. Lewinsohn, Geschichte und System des jüd. Kalenderwesens 1856; A. Schwarz, Der jüdische Kalender historisch und astronomisch untersucht 1872.

Zu Christi Zeit war der synagogale Gottesdienst eine für uralt gehaltene Institution, s. AG 15, 21. Auf Mose wird die sabbathliche öffentliche Verlesung des Gesetzes zurückgeführt von Philo, Vita Mos. III 27 (Mang. II 167 f.), Josephus, Contra Ap. II 17, und den Rabbinen, s. j. Meg. 75[a], b. Bab. k. 82[a], vgl. Bloch, Scha'are torath hatakkanoth I, 1, 6—9. Die kanonischen, apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften des Alten Testaments enthalten indes keinerlei deutliche Erwähnung desselben, abgesehen von Ps 74, 8, wo מוֹעֲדֵי אֵל „Versammlungsstätten Gottes" wohl mit Recht auf Synagogen bezogen wird. Das Bedürfnis eines Ersatzes für den vorexilischen Höhendienst, welcher jeder socialen Körperschaft die stete Möglichkeit zu religiöser Bethätigung gegeben hatte, das durch das Aufhören der Prophetie erhöhte Ansehen der heiligen Schriften, die Notwendigkeit, die von der Volkssitte nicht getragene jüngere und jüngste Gestalt des Gesetzes durch besondere Belehrung erst in die Sitte einzuführen, der durch die Zerstreuung des Volks in erhöhtem Maße erforderte Zusammenschluß desselben um seinen religiösen Besitz — alles dies hat zur Entstehung des synagogalen Gottesdienstes geführt, dessen Anfänge möglicherweise schon in der Zeit Esras liegen. Die deuteronomische Vorschrift, das Gesetz am Beginn jedes Erlaßjahres zu verlesen (Dt 31, 10—13) bot selbst die Handhabe zu einer derartigen Einrichtung, insofern daraus zu schließen war, daß erhöhtem Bedürfnis durch eine vollkommnere Organisation der Verlesung zu entsprechen sei. Wir kennen die genauere Einrichtung des synagogalen Gottesdienstes erst vom zweiten nachchristlichen Jahrhundert ab. Auf diese Zeit sollen sich die hier gegebenen Mitteilungen beschränken. Doch wird der Gottesdienst der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus — abgesehen von den auf die Erlösung bezüglichen Zuthaten, — kein wesentlich anderer gewesen sein.

A. Das Synagogengebäude (aram. בֵּי כְנִשְׁתָּא, oder nur כְּנִשְׁתָּא, hebr. בֵּית הַכְּנֶסֶת, griech. meist *συναγωγή*, selten *προσευχή*, *συναγώγιον*, *προσευκτήριον*, *σαββατεῖον*, Belegstellen s. Schürer a. a. O. II[3] 444 f.). Die notwendige innere Einrichtung bestand aus einer Lade (aram. אֲרוֹנָא, תֵּיבוּתָא, hebr. אָרוֹן, תֵּבָה) für die heiligen Rollen, welche nach Tos. Meg. IV, 21 f. an der nach Jerusalem gerichteten Wand stehen sollte, einer in der Mitte befindlichen Estrade (בִּימָה *βῆμα*) mit einem Pult (*ἀναλογεῖον*, אַנְלָגִין wohl auch aram. צִבּוּרָא) für die Schriftvorlesung, und aus hölzernen Sitzen (סַפְסָל subsellium; קַלְתֵּר *κλιντήρ*) für die Gemeinde. Kein erhöhter Platz war in Palästina vor der Lade, da man zu ihr nicht „hinaufsteigt", sondern „hinabsteigt", oder vor sie „hintritt" (עָבַר).

B. Die Synagogengemeinde und ihre Beamten. Die Gesamtheit derer, für deren Gebrauch ein Synagogengebäude bestimmt war, konnte mit einer Stadtgemeinde zusammenfallen, aber auch einen engeren Kreis innerhalb derselben darstellen. Alle Hausväter scheinen zur Gemeindeversammlung zusammengetreten zu sein, wenn dies nötig war. Kein ständiger Ausschuß von „Ältesten" wird für Palästina erwähnt, während es bei den Hellenisten und in Babylonien deren gegeben hat. Die Gesetzeskundigen hatten als solche einen oft gewiß sehr großen moralischen, aber keinen amtlichen Einfluß auf die Geschäftsführung der Gemeinde. Die Gemeindeversammlung wählte außer einem oder mehreren „Armenpflegern" (aram. פַּרְנָסִין), welche „Einsammler" (aram. גַּבָּאִין) zu ihrer Verfügung hatten, einen „Synagogenvorsteher" (hebr. רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת, *ἀρχισυνάγωγος*) mit der Aufgabe, den Gottesdienst zu überwachen, und einen „Synagogenaufseher" (aram. חַזָּנָא), welcher die erforderlichen niederen Dienste, das Tragen der Schriftrollen, das Holen zum Vorlesen oder Vorbeten zu besorgen hatte, übrigens auch Kinderlehrer (Sabb. I 3) und der Büttel der Gemeinde sein konnte, welcher die Prügelstrafe vollzieht (Makk. III 12). Die Synagogengemeinde, welche als solche nur mit der Verwaltung des Gebäudes und der Einsetzung der ständigen Beamten befaßt war, darf indes nicht als das im Gottesdienst handelnde Subjekt gedacht werden. Dies ist vielmehr nach dem rabbinischen Recht

die zur gottesdienstlichen Handlung jeweils versammelte Gesamtheit von erwachsenen männlichen Individuen, deren nicht weniger als zehn sein dürfen, wenn der Gottesdienst den Charakter eines öffentlichen haben soll (Meg. IV 3). Die Gesamtheit der Anwesenden (צִבּוּר) setzt aus ihrer Mitte heraus ihren „Bevollmächtigten" (שְׁלִיחַ צִבּוּר), d. h. denjenigen, der in ihrem Auftrag das Gebet spricht. Ihre dazu fähigen Glieder treten auch als Vorleser auf die Estrade, vom Synagogenvorsteher dazu gerufen. Es gab wohl solche, die als „Prediger" zur Gemeinde redeten, aber keine eigentliche Bestellung zu einem derartigen Amt. Nur das Ansehen der Schriftgelehrten beeinträchtigte die Freiheit der mündigen Gemeinde. Über die besonderen Rechte der Aaroniden s. unter C. 3. 4, D. 11.

C. Der Synagogengottesdienst. Dem allgemeinen Inhalt des liturgischen Stoffes nach stellt sich der synagogale Gottesdienst dar als das gemeinsame Gebet eines seiner politischen Selbstständigkeit beraubten, aber um das Gesetz vom Sinai geeinten Volkes, welches den Gott, der es ehedem erwählt hat und einst erlösen wird, als den einzigen lebendigen Gott bekennt. Der ganze liturgische Gottesdienst, sofern er vorzugsweise Lobpreis dieses Gottes ist, kann als ein großer Akt des Bekenntnisses aufgefaßt werden, der nur von Handlungen der Bitte und der Selbstverpflichtung unterbrochen wird. Für die Form der Gebete waren die Psalmen Muster, obwohl ihr Versbau oft verlassen und durch reine Prosa ersetzt ist. Alphabetische Zeilenanfänge und Reime fehlen vollständig. Erst die nachtalmudische Zeit brachte die gekünstelten Dichtungen der „Pajtanim" (*ποιηταί*) und dann die Poesie der spanischen Juden nach arabischem Muster, durch deren Aufnahme besonders der festtägliche Gottesdienst eine neue in den verschiedenen Ländern sehr verschiedene Gestalt erhielt. So kam es im Mittelalter zu einer großen Zahl von „Riten". Aber schon in der ältesten Zeit ist nicht an eine allenthalben gleiche Form des Gottesdienstes zu denken. Die Grundbestandteile desselben standen fest, auch oft der allgemeine Inhalt von bestimmten Gebeten und Benediktionen. Die genaue Formulierung aber blieb dem einzelnen oder wenigstens dem Gebrauch der Einzelgemeinde überlassen. Da kein einheitliches liturgisches Prinzip dem Synagogalgottesdienst zu Grunde liegt, und dieser sich vielmehr darstellt als eine rein äußerliche Kombination von pflichtmäßigen gottesdienstlichen Handlungen sehr verschiedenen Wesens und Ursprungs, sind diese Handlungen gesondert zu besprechen.

1. Die Recitation des Schma (קְרִיאַת שְׁמַע). Das „Schma" (שְׁמַע), so nach dem Anfang genannt umfaßt drei Abschnitte aus dem Pentateuch, Dt 6, 4—9; 11, 13—21; Num 15, 37—41. Der erste und zweite enthält die Forderung, Gottes Gebote stets an Arm und Stirn zu tragen, der dritte schärft die Anbringung von Quasten (hebr. צִיצִית, griech. *κράσπεδα* Mt 23, 5) an den Gewandzipfeln zu steter Erinnerung an Gottes Gesetz ein. Die Wahl der Abschnitte hängt damit zusammen, daß der erwachsene männliche Israelit jeden Tag ein mit jenen Quasten versehenes Gewand anlegte und Kapseln (hebr. תְּפִלִּין, griech. *φυλακτήρια* Mt 23, 5), welche außer den zwei zuerst genannten Stellen noch Ex 13, 1—10. 11—16 geschrieben enthalten, über (nicht: vor) die Stirn und an den linken Arm band, dies letztere zur Erfüllung der vermeintlich Ex 13, 9; Dt 6, 8; 11, 18 vorgeschriebenen Pflicht (Sanh. XI 3, Ber. III 1. 3, Meg. IV 8, j. Ber. 3[b]. 4[c]). Die Quasten trug man am gewöhnlichen Gewande den ganzen Tag, die Kapseln wenigstens während des Gebets morgens und abends, obwohl manche in alter Zeit sie für den ganzen Tag anlegten (j. Ber. 4[c]), — aber nicht an Sabbaten und Festtagen (j. Erub. 26[a]). Mit der Recitation jener Stellen erfüllte man aber auch die in denselben aufgestellte Forderung, beim Niederlegen und Aufstehen von „diesen Worten" zu reden. Den idealen Zweck der Recitation der ersten beiden Stellen des Schma sah man in der damit stets neu vollzogenen „Übernahme des Joches der Gottesherrschaft", d. h. der Anerkennung Gottes als des einigen Herrn, während man bei der dritten an die wiederholte Selbstverpflichtung zur Haltung der Gebote dachte (Ber. II 3, vgl. Dalman, Worte Jesu I 80). Als „Bekenntnis", wie oft gesagt wird, war die Recitation des Schma nicht gemeint. Die Pflicht der Recitation haftet am einzelnen und kann nicht abgelöst werden. Auch wenn eine Mehrheit sich zu gemeinsamer Vollziehung der Pflicht im Gottesdienst zusammenfindet, sprechen es alle. Schon vor Jesu Zeit werden pharisäisch gerichtete Schriftgelehrte diese Sitte geübt und vorgeschrieben haben (s. den Streit der Schulen Hillels und Schammajs Ber. I 3). Daß sie zu Jesu Zeit allgemein war, ist indes zu bezweifeln. Josephus kannte sie sicherlich, redet aber Ant. IV 8. 13 nur von täglich zweimaliger Danksagung für die Ausführung aus Ägypten (vgl. weiter unten).

Schon eine Schilderung des täglichen Morgengottesdienstes im Tempel (Tam. V 1) läßt dem Schma außer dem Dekalog eine Benediktion vorangehen und drei Stücke, nämlich

עֲבֹדָה אֱמֶת וְיַצִּיב und den Priestersegen folgen. Der Anfangsbenediktion entspricht wahrscheinlich die später den Gottesdienst eröffnende Aufforderung: „Preiset den Herrn!“ mit der Antwort: „Gepriesen sei der Herr der Gebenedeite immer und ewiglich!“ (Ber. VII 3). Vor dem Schma sprach man aber jetzt statt des Dekalogs noch zwei Gebete (Ber. I 4). Das erstere (יוֹצֵר) begann: „Gepriesen seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der das Licht gebildet und die Finsternis geschaffen hat“ (b. Ber. 11[b]), und schloß: „Gepriesen seist du, der die Himmelslichter gebildet hat“ (j. Ber. 3[c]). Das zweite Gebet (אַהֲבָה) hob an: „Mit großer (andere Lesart: ewiger) Liebe hast du uns geliebt“, und endete: „Gepriesen seist du, Herr, der sein Volk Israel in Liebe erwählt hat“. An das Schma schloß sich ein Gebet, welches beginnt: „Wahrhaft und feststehend (אֱמֶת וְיַצִּיב) und gewiß u. s. w. ist dies bei uns, in Wahrheit ist ein ewiger Gott unser König.“ Hier fehlte nicht ein Hinweis auf die Erlösung aus Ägypten (vgl. Ber. II 2, j. Ber. 3[d]), an welchen Josephus (s. o.) gedacht haben kann. Der Schluß lautete: „Gepriesen seist du, Herr, der Israel erlöst hat.“ Abends wurde das erste Gebet vor dem Schma ersetzt durch ein auf den Abend bezügliches. Das übrige blieb sachlich unverändert, nur wurde am Schluß noch eine Bitte um Bewahrung während der Nacht hinzugefügt (b. Ber. 4[a]). Bei gemeinsamer Verrichtung des Schma wurden sämtliche Benediktionen vom Vorbeter gesprochen. Man nannte das „eine Decke über das Schma breiten“ (פָּרַס עַל שְׁמַע) Meg. IV 3 (jer. Talm.).

2. Das Gebet (תְּפִלָּה). Nach Jom. V 1 wären im Morgengottesdienst des Tempels am Sühntage acht Benediktionen gesprochen worden, deren Inhalt j. Jom. 44[b] beschrieben ist. Ihr Inhalt erinnert an die vier letzten Benediktionen des „Gebets der achtzehn Benediktionen“ (kurzweg שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה genannt), welches am Anfang des zweiten Jahrhunderts das Hauptgebet der Synagoge war, und von dem man später annahm, daß es schon zur Zeit Esras angeordnet worden sei (j. Ber. 4[d]), dann aber durch Schimeon ha-Pakoli (um 110 n. Chr.) seine definitive Redaktion erfahren habe (b. Ber. 28[b]). Die Thatsache, daß es später in Babylonien in Wirklichkeit nicht achtzehn, sondern neunzehn Benediktionen enthielt, erklärte man durch die ebenfalls am Beginne des zweiten Jahrhunderts erfolgte Einschaltung einer auf die Sektierer (מִינִים) bezüglichen Bitte durch Schemuel den Kleinen (b. Ber. 28[b]). Erweisbar ist aber, daß nur die Reihenfolge und der Wortlaut der den Schluß jeder Bitte bildenden Benediktion seit jener Zeit im allgemeinen festgestanden hat, während die Form der Bitten selbst mancherlei Schwankungen erlebte. Man vergleiche die aus Babylonien stammende gewöhnliche Recension des Gebets mit der durch S. Schechter neuerdings von Ägypten her bekannt gewordenen, welche der altpalästinischen nahesteht. Beide sind mitgeteilt in Dalman, Worte Jesu I 299—304, auch im Sonderdruck „Messianische Texte“ 19—24. Die ägyptisch-palästinische Recension hat wegen ihrer größeren Kürze den Anspruch auf höheres Alter. Sie enthält nur 18 Stücke, indem die Bitten um den Bau Jerusalems und das Kommen des Messias (Nr. 14 u. 15 der babyl. Recension) in eine (Nr. 14) zusammengezogen sind, wobei übrigens nur von der Wiederaufrichtung des davidischen Königtumes, nicht von einem persönlichen Messias geredet wird. Sonst ist bemerkenswert die ausdrückliche Erwähnung der Christen (נוֹצְרִים) neben den Sektierern (מִינִים) in Nr. 12 der ägypt.-paläst. Recension. Die drei ersten Stücke, genannt אָבוֹת, גְּבוּרוֹת, קְדוּשַּׁת הַשֵּׁם (R. h. S. IV 5), enthalten Lobpreis des Gottes der Väter, des allmächtigen Totenerweckers, des Heiligen und Erhabenen. Nr. 4—15 enthalten das Bittgebet. Die sechs ersten Bitten (Nr. 4—9) erflehen Erkenntnis, Buße, Vergebung, Erlösung, Heilung der Kranken, Segnung der Jahresfrucht. Die sechs letzten Bitten (Nr. 10—15) enthalten Gebet um Sammlung des Volks, gerechtes Gericht, Vertilgung der Gottlosen, Belohnung der Frommen, Wiederherstellung Jerusalems, Erhörung aller Bitten. Den Schluß bildet in Nr. 16—18 das Bekenntnis des Dienstes, den man Gott weiht (genannt עֲבוֹדָה, vgl. oben), der Dank für die empfangenen Wohlthaten (הוֹדָאָה), und die Bitte um Spendung des Friedens (שָׁלוֹם). Da die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß die Erlösungsbitten (Nr. 7. 10—14) aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems stammen, könnte dem gegenwärtigen Gebet von drei Anfangs- und drei Schlußbenediktionen, zwischen welche zweimal sechs Bitten eingeschoben sind, vorangegangen sein ein Zwölfgebet, welches außer Nr. 1—3 und 16—18 nur die Nummern 4—6. 8. 9. 15 als in die Mitte eingeschaltetes Bittgebet umfaßte. Ein derartiges Gebet kann man als pharisäisch-jüdisches Gegenstück zu dem Fünf- oder Siebenbittengebete Jesu (Mt 6, 9—13; Lc 11, 2—4) betrachten. — Nach Ber. IV 3 war außerhalb des Gottesdienstes eine andere Formulierung des Gebets nicht ausgeschlossen. Wir besitzen einen Auszug des Mittelstücks (Nr. 4—15), nach dem Anfange הֲבִינֵנוּ genannt, vom Babylonier Schemuel (um 210) in zwei Recensionen,

mitgeteilt in Messianische Texte 24. Um das Achtzehngebet zu charakterisieren, sei hier die Recension des pal. Talmud (j. Ber. 8^{a}) in Übersetzung mitgeteilt: „Mache uns verständig, nimm wohlgefällig auf unsre Buße, vergieb uns, unser Erlöser, heile unsre Krankheiten, segne unsre Jahre, denn Zerstreute sammelst du, und Irrende zu richten liegt dir ob, und auf die Gottlosen mögest du deine Hand legen, und freuen mögen sich alle, die auf dich trauen, über die Erbauung deiner Stadt und über die Erneuerung deines Heiligtums, und über den Sproß Davids, deines Knechts (andere Lesart: das Sprossen eines Horns für David, deinen Knecht); denn ehe wir rufen, antwortest du. Gepriesen seist du, Herr, der Gebet erhört!" Noch kürzere, für Reisen bestimmte Formeln s. Ber. IV 4, j. Ber. 8^{a}f. An Sabbathen, Neumonden, Festtagen und Halbfesttagen wird das ganze Mittelstück durch ein auf den Tag bezügliches besonderes Gebet ersetzt, so daß an diesen Tagen nur ein siebenteiliges Gebet gesprochen wird.

Das „Gebet" gilt wie das Schma als Pflicht des einzelnen, hier auch auf Frauen, Minderjährige und Sklaven ausgedehnt (Ber. III 3), und zwar ist es täglich dreimal zu sprechen, morgens (שַׁחֲרִית), zur Zeit des Nachmittagsopfers (מִנְחָה) und abends (עַרְבִית). Die mittlere Zeit ist schon zur Zeit des Tempels als beliebte Gebetszeit nachweisbar, s. Da 9, 21; Esr 9. 5; Jud 9, 1; AG 3, 1; 10, 3, 30. Gegen drei Uhr nachmittags wurde nach Jos. Antt. XIV 4, 3 und Pes. V 1 das Nachmittagsopfer dargebracht. Das Morgengebet könnte ja dem Morgenopfer im Tempel entsprochen haben, welches wohl schon um Sonnenaufgang statthatte (so nach Tamid, aber nach Ed. V 1, j. Ber. 7^{b} um 10 Uhr vormittags), während es kein dem Abendgebet entsprechendes Opfer giebt. Doch ist Morgen und Abend ja natürlich gegebene Gebetszeit, die auch durch die Bindung des Schma an die Zeit des Aufstehens und des Schlafenlegens weiter befestigt wurde. Da 6, 11 wird von dreimaligem täglichem Gebete erzählt. Ps 55, 18 nennt Abend, Morgen und Mittag, aber wohl nicht als Gebetszeiten, sondern nur um zu sagen, daß das Klagen vor Gott den ganzen Tag nicht verstummt. Bei der dritten Stunde (9 Uhr vormittags), zu welcher AG 2, 15 die Jünger am Pfingsttage versammelt sind, muß es sich nicht um eine Gebetszeit handeln. Doch könnte selbst nach rabbinischem Recht ein Morgengottesdienst kurz vor 9 Uhr beginnen, da nur das Schma dies zu seinem spätesten Termin hat (Ber. I 2), während das „Gebet" bis Mittag gesprochen werden darf (Ber. IV 1). Verrichtung des Morgengebets um 9 Uhr, ja noch später wird berichtet j. Ber. 7^{b}. Ein viertes tägliches Gebet ordnete man an für alle Tage, für welche im Gesetz ein besonderes Opfer, eine „Zugabe" (מוּסָף) zum täglichen Opfer, vorgeschrieben war. Nach Ber. IV 1 stand der ganze Tag für diese Gebetszeit offen. Sie wird aber wohl meist mit dem Morgengottesdienst verknüpft worden sein, ebenso wie aus praktischen Gründen das Nachmittagsgebet oft so spät gesprochen worden sein wird, daß man das Abendgebet daran schließen konnte. Eine fünfte Gebetszeit gab es am Sühntag und öffentlichen Fasttagen. Man nannte sie נְעִילָה „Thorschluß", weil man das Bedürfnis hatte, diese Tage kurze vor Einbruch der Nacht, welche den neuen Tag begann, mit Gebet abzuschließen. Dasselbe Gebet war also an solchen Tagen fünfmal zu wiederholen (j. Ber. 7^{c} vgl. Taan. IV 1). Das Gebet in der Synagoge wurde als besonders wirkungskräftig empfohlen (j. Ber. 8^{d}). Doch ist deshalb kaum an Ansetzung fester Gottesdienstzeiten für die gewöhnlichen Tage zu denken. Sobald sich zehn zusammengefunden hatten, verrichtete man Schmalektion und Gebet. Wer später kam, wartete, bis eine neue Zehnzahl vorhanden war. Der von jeder Gruppe bestellte Vorbeter hatte übrigens seinen Platz unmittelbar vor der heiligen Lade und kehrte der Gemeinde den Rücken zu. Er ist mit ihr tempelwärts gewendet. Großen Nachdruck legte man auf das jeder Benediktion folgende Amen der Gemeinde, durch welches sie das Wort des Vorbeters zu ihrem eigenen machte (vgl. j. Ber. 12^{c} und Dalman, Worte Jesu I 185 ff.). Von siebenmaligem Gebet (nach Ps 119, 164) findet sich in der jüd. Litteratur keine Spur.

3. **Der Priestersegen** (בִּרְכַּת הַכֹּהֲנִים). Dieser gilt als eine Nu 6, 22—26 den Aaroniden auferlegte Pflicht, welche sie zu vollziehen haben, so oft sie bei gottesdienstlichem Zusammentreten der Israeliten dazu Gelegenheit erhalten. Nach j. Taan. 67^{b}, b. Meg. 18^{a} wurde die Segensprechung vor dem letzten Stück des Gebets in dasselbe eingeschaltet. Die anwesenden Aaroniden stellten sich dazu zwischen den Vorbeter und die Lade mit dem Gesicht zur Gemeinde (Tos. Meg. IV 21) und hoben dabei die Hände bis zur Schulterhöhe (Sot. VII 6). Der Vorbeter sprach ihnen den Segen Wort für Wort vor, nach jedem der drei Teile antwortete die Gemeinde mit Amen (Sot. VII 6). War kein Priester vorhanden, so wurde in alter Zeit der Priestersegen nicht gesprochen, da man ihn nicht als wesentlichen Teil der gottesdienstlichen Liturgie, sondern als priester-

liche Pflichtübung auffaßte. Erst später wurde es Sitte, den Priestersegen in der Regel vom Vorbeter „erbitten" zu lassen, und seine wirkliche Ausführung auf die Feste zu beschränken. Nicht der Priestersegen, sondern die Friedensbitte (Nr. 18) des „Gebets" beschloß den Gebetsgottesdienst. Keine Stelle wird damals im Gottesdienst gehabt haben das alte aramäische Gebet des Kaddisch (Messianische Texte 25), welches Sophr. X 8 als öffentlicher Gebetsakt bezeichnet wird, zu welchem zehn Personen vereinigt sein müssen.

4. Die Schriftlektion. Es galt als mosaische Ordnung (s. o.), daß öffentliche Verlesung des Gesetzes in Israel statthaben müsse, und zwar vormittags an allen Sabbathen, Neumonden, Festtagen und Halbfesttagen, als Anordnung Esras, daß sie auch zu geschehen habe am Montag und Donnerstag Vormittag und am Sabbath Nachmittag (j. Meg. 75[a]). Diese als Pflicht der Allgemeinheit aufgefaßte Lektion muß als die eigentliche gesetzliche Grundlage des jüdischen Gemeindegottesdienstes aufgefaßt werden. Schma und Gebet haften am einzelnen und sind keine notwendigen Bestandteile des öffentlichen Gottesdienstes. Während die Gebete von Einem Vorbeter vorgetragen werden, besteht der Wunsch, eine größere Zahl der Gemeindeglieder an der Ehre der Lektion zu beteiligen. Kein ständiger Lektor ist vorhanden. Am Sabbath vormittags sollten wenigstens sieben lesen, nachmittags und Montag und Donnerstag wenigstens drei. Keiner sollte weniger als drei Verse vortragen (Meg. IV 1. 2. 4). Priester und Leviten haben nach Gitt. V 8 dabei den Vortritt, aber kein Vorrecht. Nur wenn die nötige Zahl von Kundigen fehlt, trägt einer allein vor. Dies letztere war stehende Sitte bei den Hellenisten nach j. Meg. 75[a], vgl. Philo, De Septen. 6. Die Vortragsweise bestand in Kantillation nach genauen Vorschriften (s. b. Meg. 32[a]; j. Meg. 74[d]), vom gregorianischen Psalmengesang dadurch unterschieden, daß nicht nur Anfang und Schluß der Verszeilen durch besondere Tonphrasen unterschieden werden, sondern ein System von Tonphrasen nach bestimmten Gesetzen über den ganzen Vers verteilt ist. Wahrscheinlich war der musikalische Charakter dieser Tonphrasen von Anfang ein wechselnder, auch in den verschiedenen Ländern nicht gleich. Nur das System ist bis heute dasselbe geblieben. Der Pentateuch wurde in den Sabbath- und Wochengottesdiensten fortlaufend gelesen, und zwar in Palästina in einem drei- (oder drei-einhalb-) jährigen Cyklus (b. Meg. 29[b]), vgl. A. Büchler, The Triennial Reading of the Law and Prophets, Jew. Quart. Rev. V 420 ff. VI 1 ff.). Er war zu dem Ende in Wochenabschnitte geteilt, deren Verlesung sich in den vier Lektionsgottesdiensten der Woche vollzog (b. Meg. 31[b]). Die spezielle Benennung des Wochenabschnittes war damals aram. סִדְרָא, hebr. סֵדֶר, während man mit פָּרָשָׁה jeden Schriftabschnitt überhaupt bezeichnete. Besondere Gesetzeslektionen waren vorgeschrieben für vier Sabbathe vor Pesach, an den Festen, Halbfeiertagen, Neumonden, Fasttagen (Meg. III 5, 6). Der Diener hatte die Rolle vor dem Gottesdienst so zu rollen, daß der zu lesende Schriftabschnitt dem Vorleser bei dem Auseinanderziehen der beiden Stäbe der Rollen sogleich ins Auge fiel. Stehend mußte gelesen werden. Besondere Benediktionen wurde vom ersten Leser vor dem Lesen, vom letzten Leser nach der Lektion gesprochen (b. Ber. 11[b]). Nach Sophr. XIII schlossen beide Benediktionen mit den Worten: „Gepriesen seist du, Herr, der das Gesetz gegeben hat." Durch einen aus der Gemeinde dazu hervortretenden „Dolmetscher" (מְתֻרְגְּמָן) wurde nach jedem Vers die aramäische Übersetzung (תַּרְגּוּם) derselben vorgetragen, ohne daß er sich dabei eines Buches hätte bedienen dürfen (Meg. IV 4: j. Meg 74[d]). In Palästina band man den Übersetzer, wie es scheint, überhaupt nicht an einen geschriebenen Übersetzungstext, und verlangte nur, daß der Übersetzer nicht allegorisiere und der traditionellen Auslegung entspreche (Meg. IV 9), vgl. Dalman, Gramm. d. jüd. pal. Aram. 8 ff., 21 ff.

Keine selbstständige Stellung hatte im Gottesdienst die Prophetenlektion, welche hebr. הַפְטָרָה, aram. אַפְטַרְתָּא „Verabschiedung" genannt wird, weil der Leser damit die Gemeinde gleichsam „verabschiedet" (hebr. הִפְטִיר). Übrigens war diese Lektion beschränkt auf den Vormittagsgottesdienst der Sabbathe, Festtage und des Sühntags (Meg. IV 1. 2). Das Lesestück, welches nur aus den „Propheten" des jüdischen Kanons entnommen werden durfte, sollte von Einem vorgetragen werden, welcher derselbe sein konnte, der vorher die Benediktionen zum Schma und das „Gebet" gesprochen hatte (Meg. IV 5). Nur wenig Verse scheint man in der Regel gelesen zu haben, obwohl man sagte, daß es eigentlich wenigstens 21 sein sollten (j. Meg. 75[a]). Auch diese Lektion war von einem Dolmetscher ins Aramäische zu übersetzen, wobei je drei Verse zusammengenommen werden durften (Meg. IV 4). Eine allenthalben anerkannte Bestimmung über die Auswahl der prophetischen Lesestücke, welche jedenfalls irgendwelche Beziehung zur Gesetzeslektion haben sollten, gab es damals nicht. Doch ist unwahrscheinlich, daß der Leser selbst die Entscheidung hätte treffen dürfen.

Nach Tos. Meg. IV 1—4, b. Meg. 31ª (Barajta) hätten wenigstens die Festtage und die vier Sabbathe im Adar feststehende Haphtaren gehabt. Die Darstellung Lc 4, 16 f. ist wohl so zu verstehen, daß Jesus von dem üblichen Gebrauche abwich, indem er einen zu seiner Verkündigung passenden Text frei wählte. Daß prophetische Lektionen üblich waren, wird AG 13, 15. 27, vgl. Lc. 4, 16 f. zum erstenmal bezeugt. Es lag nahe genug, auf diese Weise den prophetischen Büchern doch wenigstens eine Stätte im Gottesdienst zu verleihen, sodaß es überflüssig ist, nach einem besonderen historischen Anlaß zur Einführung dieser Lektion zu suchen. Die Hagiographen — außer Ester — waren damals nicht gottesdienstliche Lesebücher. Selbst die Psalmen hatten im gewöhnlichen Gottesdienst keine Stelle. Das Gesetz und sein Studium sollte so sehr im Vordergrunde des Interesses stehen, daß man am Sabbath bis zum Nachmittagsgottesdienst sogar private Lektion der Hagiographen verbot (Sabb. XVI 1, vgl. j. Sabb. 15ᵇ, b. Sabb. 116ᵇ). — Die prophetische Lektion scheint damals nicht von Benediktionen begleitet gewesen zu sein. Doch hören wir gelegentlich (j. R. h. S. 59ᶜ), daß ein Gebet folgte mit der Schlußformel: „Gepriesen seist du, Herr, du Gott Davids, der Heil sprossen läßt.“ Eine Bitte um Erlösung bildete also den Schluß des Gottesdienstes. Natürlich konnte aber etwaiges Musaphgebet unmittelbar angeschlossen werden.

5. Die Predigt. Mit dem offiziellen Gottesdienst, der auf den Pflichten der Schma-Recitation, des Gebets und der Gesetzeslektion beruht, hat an sich die Predigt, d. h. die Schrifterklärung (מִדְרָשׁ, דְּרָשׁ), nichts zu thun. Doch fehlt es nicht an Zeugnissen, welche besonders Zunz gesammelt hat (s. Gottesdienstl. Vorträge² 342 ff.), wonach am Sabbath, besonders abends, auf den Gottesdienst gern ein die Gesetzeslektion erklärender Vortrag folgte, der aber wohl im „Lehrhause“ (בֵּית הַמִּדְרָשׁ, בִּדְרָא) stattfand, wenn die Gemeinde ein solches besaß. In alter Zeit scheint der Vortrag sich im Hauptgottesdienst unmittelbar an die Prophetenlektion angeschlossen zu haben (s. Lc 4, 16 f.). Später fehlt diese Verknüpfung, wahrscheinlich infolge der Einführung des Musaphgebets, welches man gern unmittelbar nach dem Morgengottesdienst absolvierte. — Der Vortragende (hebr. דַּרְשָׁן, aram. דָּרוֹשָׁא) redete sitzend, ohne daß dazu eine Schriftrolle geöffnet worden wäre. Auch hier scheint öfters ein Übersetzer den Vortragenden unterstützt zu haben. Ein zureisender Schriftkundiger wurde gewiß gern zur Abhaltung eines Vortrages aufgefordert (s. AG 13, 15). Sonst redeten die Schriftgelehrten des Orts, unter Umständen mit den Sabbathen abwechselnd, s. b. Ber. 28ª, b. Chag. 3ª f. Kleine Gemeinden suchten einen für die Predigt Befähigten als Synagogenaufseher und Kinderlehrer zu gewinnen, wie es von den Einwohnern von Simonia erzählt wird (j. Jeb. 13ª), daß sie von Juda I einen Mann verlangten, der als Prediger, Richter, Synagogenaufseher, Bibellehrer und Mischnalehrer alle Bedürfnisse der Gemeinde befriedigen sollte. Beispiele solcher Vorträge, sofern sie nicht gesetzlicher Natur waren, haben wir in Pesikta und Pesikta Rabbati, Materialiensammlungen für dieselben in der gesamten Midraschlitteratur.

D. Die gottesdienstlichen Tage. 1. Die Wochentage. An jedem Tage können die drei Gebetszeiten, zwei von ihnen verknüpft mit der Schma-Recitation, in der Synagoge abgehalten werden. Am Montag und Donnerstag Vormittag findet auch Gesetzeslektion statt, was ursprünglich damit zusammenhängen wird, daß diese Tage Werktage waren, an denen das Landvolk zur Stadt kam und so Gelegenheit erhielt, das Gesetz lesen zu hören, während es vielleicht am Sabbath wegen des gesetzlichen Sabbathrayons überhaupt nicht zur Synagoge kommen konnte.

2. Der Sabbath (aram. שַׁבְּתָא, hebr. שַׁבָּת). Der vom rabbinischen Gesetz eingeschärften Sabbathsfeier ist wesentlich: 1 Unterlassung jeder Art von Arbeit; 2. Unterlassung der Speisebereitung; 3. Einschränkung der Sachbewegung auf den Privatbereich des Hauses, und auch da mit Ausschluß der Dinge, deren Gebrauch für den Sabbath nicht in Aussicht genommen war (מֻקְצֶה); 4. Einschränkung der Personbewegung auf den (gedachten) Bereich des Volkslagers (2000 Ellen nach allen Seiten des Wohnhauses) (Trakt. Sabbath). Doch wird die Möglichkeit geboten, durch symbolische Handlungen (עֵרוּב) 1. mehrere Privatbezirke (etwa eine ganze Stadt) zu einem einzigen zu vereinigen, 2. einen Punkt an der Grenze des Sabbathbezirkes als Wohnort zu bestimmen, so daß der wirkliche Wohnort nunmehr an die Peripherie des Kreises zu liegen kommt und man in einer Richtung Bewegungsmöglichkeit für den ganzen Durchmesser von 4000 Ellen erhält (Trakt. Erubin). Gottesdienstlich wird der Tag ausgezeichnet durch das Siebengebet mit einem auf den Sabbath bezüglichen Mittelstück, durch Gesetzesverlesung vormittags und nachmittags und durch Abhaltung des Musaphgebets. Der häuslichen Feier ist wesentlich das Anzünden von Lichtern am Freitag Abend (Sabb. II 7), die Veranstaltung von 3 Mahl-

zeiten (Sabb. XVI 2), die Segnung (קִדּוּשׁ) des Weines vor der ersten derselben (Freitag Abend) durch einen besonderen auf den Sabbath bezüglichen Spruch (Ber. VIII 1). Der Sabbathschluß wird am Sonnabend Abend im Hause vollzogen durch Benediktion über Wein, Gewürze, Licht, und eine Formel (הַבְדָּלָה), welche Gott preist, als den, der Heiliges und Gemeines scheidet (Ber. VIII 5). Eine entsprechende Formel wird an diesem Abend auch mit der 4. Benediktion des Achtzehngebets verknüpft (Ber. IV 2).

3. Neumondstag (aram. רֵישׁ יַרְחָא, hebr. ראשׁ חֹדֶשׁ). Nur Frauen übten Arbeitsenthaltung (j. Taan. 64c; j. Pes. 30d). Im Gottesdienste vormittags Gesetzeslektion (mit 4 Lesern), Musaphgebet, Einschaltung einer auf den Tag bezüglichen Formel in die drittletzte Benediktion des Gebetes (j. Ber. 9b, vgl. 7c). Der Einzelne hat die Pflicht, bei erstmaligem Erblicken des jungen Mondes eine Benediktion zu sprechen, die in Palästina lautete (b. Sanh. 42a): „Gepriesen sei, der die Monate erneut!"

4. Neujahrstag (aram. רֵישׁ שַׁתָּא, תְּקִיעְתָּא, hebr. ראשׁ הַשָּׁנָה). Der 1. Tischri gilt als der Jahresanfang in Bezug auf die Zählung der Jahre, Erlaßjahre und Jobelperioden (R. h. S. I 1). Zugleich ist er der Tag des Gerichts über alle Menschen, an welchem bestimmt wird, wer im kommenden Jahre sterben soll (R. h. S. I 1). Durch den letzteren Gedanken erhält der Tag einen ernsten Charakter, welcher der alttestamentlichen Zeit fremd ist, — obwohl das Fasten verboten bleibt (Taan. II 10, j. Taan. 66a, vgl. Jud 8, 6). In die Mitte des Siebengebets werden je zehn Schriftstellen eingeschaltet, welche das Königtum Gottes, das Gedenken Gottes und das Hornblasen erwähnen (מַלְכִיּוֹת, זִכְרוֹנוֹת, שׁוֹפָרוֹת, s. R. h. S. IV 5. 6). Man stritt darüber, ob die מַלְכִיּוֹת in das dritte oder vierte Stück des Siebengebetes einzuschalten seien. Jedenfalls standen die זִכְרוֹנוֹת und שׁוֹפָרוֹת selbstständig zwischen dem vierten und fünften Stück, so daß das Siebengebet zu einem Neungebet wurde. Damit wird im Musaph (R. h. S. IV 7, j. R. h. S. 59c) verknüpft dreimaliges Hornblasen mit jedesmal drei verschiedenen Arten des Tones (langgezogener Stoß, gebrochene Note, Tremolo) (R. h. S. IV 9), geblasen auf einem mit metallenem Mundstück versehenen Widder- oder Steinbockhorn (R. h. S. III 3. 5). Dies Hornblasen gilt als Mahnung zu Buße und Gebet (j. R. h. S. 58d). Das dreifache וּבְכֵן, dreimal 4 Zeilen umfassend (s. Messian. Texte 26), wird in Palästina noch nicht in das dritte Stück des Siebengebetes an Neujahr eingeschaltet worden sein, auch nicht עָלֵינוּ (Messian. Texte 27), welches später vor den מַלְכִיּוֹת seinen Platz erhielt. Strenges Arbeitsverbot.

5. Pesach (aram. פִּסְחָא, hebr. פֶּסַח) am 15. bis 21. Nisan. Nach dem Sprachgebrauch dieser Zeit ist „Pesach" Bezeichnung des Festes der ungesäuerten Brote mit Einschluß des Pesach. Die gesetzliche Pflicht der Entfernung alles Gesäuerten aus dem Hause für die Dauer des Festes und des Essens von Ungesäuertem wird mit skrupulöser Sorgfalt, welche besonders bei der Herstellung des ungesäuerten Brotes zur Geltung kommt, innegehalten (Pes. I—III). Obwohl das Schlachten und Essen des Pesach wegfällt, gilt das Mahl der Nacht vom 14. bis zum 15. Nisan als Pflicht und wird feierlich ausgestaltet (Pes. X). Wesentlich ist dabei das Trinken von vier Bechern Weines, wodurch das Mahl wohl ursprünglich nur als Festmahl ausgezeichnet werden sollte — ohne irgend welche symbolische Bedeutung der Becherzahl, das Essen von ungesäuertem Brote, bitterem Kraut (etwa Lattich, ursprünglich als Vorkost) und einer süßen Fruchtspeise (חֲרוֹסֶת), die Recitierung einer formulierten Erklärung des Sinnes des Festes, welche durch eine Frage eingeleitet wird, und des Hallel (Ps 113—118) in zwei Hälften, beide durch besondere Benediktionen geschlossen. Nach j. Pes. 37d hatte man zwei Fleischgerichte für das eigentliche Mahl, welche an das Pesach und das dem einzelnen obliegende Festopfer (חֲגִיגָה) erinnern sollten. Kein profanes Trinklied (ἐπικώμιον, אֲפִיקוֹמָן) sollte den Schluß bilden. Der dem Fest zu Grunde liegende Gedanke ist die Erinnerung an die Erlösung aus Ägypten. Feiertage mit Arbeitsverbot, doch Gestattung der Speisebereitung, sind der erste und siebente Tag des Festes. Die fünf Zwischentage sind Halbfeiertage, für welche nur gewisse Arbeiten verboten sind. An allen sieben Tagen Musaphgebet, nur am ersten Tage, wie am Abend vorher, Recitation des Hallel (j. Sukk. 54c, vgl. Tos. Pes. X 8). Außerhalb Palästinas feierte man an diesem Feste wie an Pfingsten und Hüttenfest die strengen Feiertage an zwei Tagen, also an Pesach am 1., 2., 7. und 8. Tage, dies aus Rücksicht darauf, daß möglicherweise die palästinische Ansetzung des Tages um einen Tag variieren könnte (s. unter E).

6. Pfingsten (aram. עֲצַרְתָּא, hebr. עֲצֶרֶת) um den 6. Siwan. Daß die Berechnung des 50. Tages „vom Tage nach dem Sabbath" (Le 23, 15) vom zweiten Pesachtage ab zu geschehen habe, war feststehende rabbinische Anschauung (Siphra, Ausg. Weiß

100[d], Men. X 3). Nach b. Men. 66[a] war es Pflicht jedes Israeliten, die Zählung der Tage jeden Tag ausdrücklich zu vollziehen. Nach der jetzt üblichen Bezeichnung galt Pfingsten als Beschlußfest des Pesach. Erntefest war es noch immer (Siphre, Ausg. Friedm. 102[a]). Als Fest der Gesetzgebung galt es noch nicht, obwohl man annahm, daß die Gesetzgebung etwa an diesem Tage stattgefunden habe (nach b. Sabb. 86[b] am 6. oder 7. Siwan, vgl. Jubil. 1. 6. 14—16. 44, wonach die Bündnisse mit Noah, Abraham, Jakob, Israel am 15. des dritten Monats, dem Pfingstfest, statthatten). Eintägige Feier. Arbeitsverbot wie an Pesach. Musaphgebet, Recitation des Hallel.

Das „kleine Pesach" (aram. פִּסְחָא זְעִירָא) oder „zweite Pesach" (hebräisch פֶּסַח שֵׁנִי), welches die an der Teilnahme am Pesachfest Verhinderten nach Nu 9, 1 ff. am 14. Ijjar zu begehen hatten, verlor mit der Tempelzerstörung seine Bedeutung, da die Pesachfeier von Jerusalem gelöst und von der Rücksicht auf die Reinigkeitsgesetze befreit war.

7. Hüttenfest (aram. חַגָּא, hebr. חַג) am 15. bis 22. Tischri. Achttägige Feier, wobei der erste und letzte Tag (der letztere hieß hebr. שְׁמִינִי עֲצֶרֶת), strenger Festtag, die anderen Halbfeiertage. Allen acht Tagen ist Musaph und Hallel (j. Sukk. 54[c]) eigentümlich, nur auf die ersten sieben Tage beziehen sich aber die eigentlichen Festsitten, das Essen und Schlafen in einer für das Fest errichteten Hütte mit durchbrochenem Dach (Sukk. I. II), sowie das in die Handnehmen eines Feststraußes, bestehend aus einem Dattelpalmzweig (לוּלָב), drei Myrtenzweigen, zwei Weidenzweigen nebst einer Orange (אֶתְרוֹג) (Sukk. III, j. Sukk. 53[d]). Im Gottesdienst wird bei der Recitation des Hallel bei Ps 118, 1 und 18 der Strauß geschüttelt (Sukk. III 9). Der siebente Tag hieß יוֹמָא דַעֲרָבְתָּא „Weidentag", weil man an demselben mit Weidenzweigen auf den Boden schlug (b. Sabb. 44[b]). Prozessionen um die Estrade der Synagoge mit dem Feststrauß in der Hand unter Absingung besonderer Gesänge mit dem Refrain הוֹשַׁעְנָא sind erst in nachtalmudischer Zeit nachweisbar. In Babylonien wurde der einjährige Cyclus der synagogalen Pentateuchlektion an dem dort üblichen 9. Tage des Festes geschlossen (b. Meg 31[a]). Daraus entwickelte sich später das Fest der Gesetzesfreude (hebr. שִׂמְחַת תּוֹרָה). — Die Einbringung der Ernte ist neben der Erinnerung an den Wüstenzug noch immer Gegenstand der Feier. Doch hat der Gedanke an den zur Ermöglichung einer neuen Ernte bald zu erhoffenden Regen das Fest wohl schon frühzeitig mit bestimmt. Nach R. h. S. I 2 wird von Gott während des Hüttenfestes Entschließung gefaßt wegen des Regens des kommenden Jahres. Man ersetzt deshalb am ersten oder letzten Tage des Festes die sommerliche Taubitte im zweiten Stücke des Siebengebets durch die Regenbitte, welche dann bis Pesach beibehalten wurde (Taan. I 1. 2, Ber. V 2).

8. Tempelweihfest (aram. חֲנֻכְּתָא, hebr. חֲנֻכָּה, griech. Jo 10, 22 τὰ ἐγκαίνια) vom 25. Kislew bis 3. Tebeth, von der Mischna vorausgesetzt, aber nicht eingeschärft. Dies Fest wurde nach 1 Mak 4, 59 nach der Neuweihe des Heiligtums und seines Altars durch Juda Makkabi im Jahre 165 v. Chr. zur Erinnerung an dies Ereignis als achttägiges Fest angeordnet. Nach 2 Mak 1, 9. 18; 2, 16; 10, 8 sollten es alle Juden feiern und zwar ähnlich wie das Hüttenfest mit Tragen von Zweigen und Gesang von Lobliedern. Psalm 30 scheint nach der Ueberschrift für diese Feier bestimmt gewesen zu sein. Josephus nennt dies Fest Antt. XII 7, 8 (vgl. c. Ap. II 9) φῶτα „Lichterfest", wozu keine entsprechende jüdische Bezeichnung vorhanden ist. Die jüdische Tradition ordnet tägliche Recitation des Hallel an (j. Sukk. 54[c]). Keine Arbeitsenthaltung, kein Musaphgebet. Das volle Achtzehngebet ist zu sprechen. Häusliche Festsitte ist das Anzünden von Lichtern. Wenigstens eins für jedes Haus war jeden Abend unter einer Benediktion anzuzünden und womöglich vor die Hausthür zu stellen (b. Sabb. 21[b], Bab. k. VI 6, j. Sukk. 53[d]). Doch steigerten manche die Zahl der Lichter während des Festes von 1 bis 8, oder ließen sie von 8 bis 1 zurückgehen (b. Sabb. 21[b]). Man hat die Lichter später als Erinnerung daran betrachtet, daß das heilige Öl, welches man bei der Neuweihe vorfand, nicht nur einen, sondern durch ein Wunder acht Tage reichte (b. Sabb. 21[b]). In älterer Zeit wird man eher an die Neuentzündung der Altarflamme gedacht haben, s. 2 Mak 1, 18 ff.; 10, 3. Wahrscheinlich ist aber die Lichtersitte aus einem heidnischen Fest herübergenommen, welches mit der Sonnenwende zusammenhing. Sonstige ältere dem Hüttenfest nachgebildete Festsitten hatten wahrscheinlich die Schriftgelehrten aus Rücksicht auf die gesetzliche Vorschrift für jenes Fest verdrängt.

9. Purim (aram. פּוּרַיָּא, hebr. פּוּרִים) an einem Tage zwischen 11. und 15. Adar, am 15. in den ummauerten Städten Palästinas, welche aus der Zeit Josuas stammen (Meg. I 1—3, Schek. I 1), sonst am 14. Adar, aber mit Verlegung auf Montag oder Donners-

tag in den Landgemeinden. Gegenstand der Feier ist die vom Esterbuche erzählte Rettung der Juden vor dem Untergang. Keine Arbeitsenthaltung, kein Musaph. Achtzehngebet. Wichtigster Teil der Feier ist die dem einzelnen obliegende Pflicht, das Esterbuch, und zwar aus einer richtigen Rolle, an diesem Tage zu lesen oder lesen zu hören (Meg. I 5, II 2). Der Lesende darf dabei auch sitzen (Meg. IV 1). Benediktionen gingen oft der Lesung voran und folgten ihr (Meg. IV 1, j. Meg. 74[d]). Ein Festmahl, Spendung von Geschenken und Almosen war üblich.

10. Der **Sühntag** (aram. צוֹמָא רַבָּא, תַּעֲנִיתָא, vgl. griech. *ἡ νηστεία* AG 27, 9, hebr. יוֹם הַכִּפּוּרִים) am 10. Tischri. Zwischen Neujahr und das Hüttenfest ist dieser einzige gesetzliche Fasttag eingeschaltet. Speise und Trank jeder Art, Waschen, Salben, Schuhanlegen und Beischlaf sind während der 24 Stunden des Tages verboten (Jom. VIII 1), ebenso jegliche Arbeit. Außer Musaph auch Neïla-Gebet am Schlusse des Tages. Siebengebet mit besonderer Einschaltung. In jedem Gottesdienst Ablegung eines Sündenbekenntnisses (וִדּוּי) mit Bitte um Verzeihung (j. Jom. 45[c], b. Jom. 87[b], Tos. Jom. V 14, Vaj. R. 3). Man ist überzeugt, daß schwere Sünden, welche bloße Buße nicht tilgt, an diesem Tage unter Vorbedingung der Buße Versöhnung finden. Doch ist bei Schädigung eines Mitmenschen dessen Befriedigung Voraussetzung (Jom. VIII 8. 9). Die sühnende Wirkung des Tages gilt als unabhängig von der Vollziehung der im Gesetz gebotenen Sühnhandlungen (j. Jom. 45[c]). Von dem später auftauchenden häuslichem Brauche einer Sühne durch Schlachtung eines Hahns findet sich innerhalb der talmudischen Zeit noch keine Spur (s. Dalman, Jesaja 53 [1890] 24 ff.). Ebenso wenig gab es damals die jetzt den Gottesdienst des Sühntages eröffnende Formel (כָּל נִדְרֵי), welche alle Gelübde und Schwüre (nicht geschäftlicher Art) des kommenden Jahres im voraus annulliert, wenn auch nach Ned. III 1, b. Ned. 23[b] derartiges im Privatleben vorkam, s. d. A. „Kol Nidun.". Auch die in Babylonien auftauchende Sitte der „zehn Bußtage" von Neujahr bis zum Sühntag scheint Palästina fremd gewesen zu sein.

11. Die **Fasttage** (aram. תַּעֲנִיתָא, hebr. תַּעֲנִית). Hier sind die „öffentlichen Fasttage" (תַּעֲנִית צִבּוּר) von den „privaten Fasttagen" (תַּעֲנִית יָחִיד) zu unterscheiden. In Palästina war wohl der einzige feststehende öffentliche Fasttag (neben dem Sühntage) **der Fasttag des 9. Ab** zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels durch die Kaldäer und die Römer und die Einnahme von Besthar im Barkochbaaufstand (Taan. IV 6. 7, R. h. S. I 3). Schon vom 1. Ab ab werden die Genüsse eingeschränkt, die Woche, in welche der 9. Ab fällt, wird als Trauerwoche behandelt durch Unterlassen von Scheren und Waschen der Kleider, am 8. Ab wird weder Fleisch noch Wein genossen, während man am 9. Ab wie am Sühntage streng fastet und sich im übrigen wie in tiefer Trauer verhält (Taan. IV 6. 7, b. Taan. 30[a]). Der einzelne soll eine Bitte um Erbarmen (beginnend רַחֵם) in das Achtzehngebet einschalten (vgl. j. Ber. 8[a], j. Taan. 65[c]). Die öffentliche Vorlesung der Klagelieder war noch nicht Sitte, da b. Taan. 30[a] nur dem einzelnen empfohlen wird, Klagelieder, Hiob und Drohworte Jeremias zu lesen. — In Babylonien galten als feststehende öffentliche Fasttage auch der 17. Tammuz (zur Erinnerung an den Einbruch der Kaldäer in die Stadt Jerusalem (Jer 39, 2; 52, 6 f.), die Aufstellung eines Götzenbildes im Tempel (durch die Römer?), der 3. Tischri wegen der Tötung Gedaljas nach der Zerstörung Jerusalems durch die Kaldäer (Jer 41, 2), und der 10. Tebeth wegen der Einschließung Jerusalems durch die Kaldäer (2 Kg 25, 1), s. b. Taan. 18[b], vgl. Taan. IV 6, j. Taan. 68[c]. Man hatte offenbar nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer die alten von Sacharja (7, 19) erwähnten Fasttage wieder aufleben lassen, was um so näher lag, da nach Josephus Bell. Jud. VI 5. 8 der Tempelbrand bei der Einnahme Jerusalems durch Titus in der Thar auf den Tag der Zerstörung des ersten Tempels fiel. In Palästina war wohl die Feier dieser Tage in das Belieben des einzelnen gestellt. Das Fasten des 3. Tischri kollidierte mit dem Freudentag, welchen die Fastenrolle für denselben Tag vorschreibt. — Das Fasten am 13. Adar in Erinnerung an den Tag, an welchem auf den Rat Hamans alle Juden getötet werden sollten (Est 3, 13), ist nicht alt. Das Esterbuch (9, 31) erwähnt die Sitte von Klagetagen in Erinnerung an die Wehklage der Juden über die gedrohte Vernichtung (4, 1—3). Aber die ältere Zeit weiß nichts davon. Nach Sophr. XVII 4, XXI 1 haben die Palästinenser später nach Purim drei Fasttage gehalten (am Montag, Donnerstag, Montag), während die Babylonier dies vor Purim thaten. Der Freudentag des 13. Adar zur Erinnerung an den Sieg über Nikanor (1 Mak 7, 49; vgl. Dalman, Aram. Dialektproben 2. 34) soll in Palästina diese Ansetzung (welche in den Nisan hätten fallen sollen) veranlaßt haben. Noch später hat man nur den einen Esterfasttag am 13. Adar. Auch

die Liste von Fasttagen mit halbem Fasten (von Morgen bis Abend), welche jetzt an die „Fastenrolle“ angehängt ist (s. auch Halachoth gedoloth, Ausg. Hildesheimer 193 f.), hat erst für eine spätere Zeit eine Bedeutung.

Außerordentliche öffentliche Fasttage konnten von einer Gemeinde in jeder Zeit der Bedrängnis (Dürre, Heuschrecken, Kriegsgefahr u. s. w.) angeordnet werden. Doch waren die Sabbathe, Neumonde und Feste ausgeschlossen (Taan. II 10, j. Taan. 66 [a]), sowie die von der „Fastenrolle“ (s. Aram. Dialektproben 1 ff. 32 ff.) aufgezählten Freudentage, deren Giltigkeit noch Taan. II 8 vorausgesetzt wird, während sie allerdings später erlosch (j. Taan. 66 [a]). Auch sollten niemals mehrere Fasttage unmittelbar auf einander folgen. Ein dreitägiges Fasten war auf Montag, Donnerstag, Montag anzusetzen (Taan. II 8. 9). Die leichtere Art des Fastens bestand in Enthaltung von Speise und Trank von Morgen bis Abend. Bei dem strengeren 24 stündigen Fasten wurde auch auch noch Enthaltung vom Waschen, Salben, Beischlaf, Schuhanlegen und Unterlassung der Arbeit hinzugefügt. Bei lang ausbleibendem Frühregen wird Taan. I 3—6 eine ganze Reihe von zusammen 13 Fasttagen verschiedenen Grades angeordnet. Den Fastengottesdienst hielt man nach Taan. II gern unter freiem Himmel ab, indem man die heilige Lade dazu auf einen freien Platz brachte. Die Teilnehmer an der Feier hatten Asche auf ihr Haupt gestreut. Man begann mit einer Mahnung zur Buße, und ein durch Frömmigkeit ausgezeichneter Mann verrichtete das Achtzehngebet mit Einschaltung von sechs Bibeltextstücken, deren jedes durch eine litaneiartige Bitte um Erhörung und eine Benediktion abgeschlossen war, sodaß ein Gebet von 24 Benediktionen entstand. Die Einschaltung hatte statt nach dem siebenten Stück des Achtzehngebets, in welches selbst vor der schließenden Benediktion eine Einschaltung eingefügt war (so ist Taan. II 4 gemäß b. Taan. 16 [b] zu erklären). Nach den einzelnen Benediktionen der Litanei stießen Aaroniden ins Horn (Taan. II 5, b. Taan. 16 [b] Barajta). Ein mit עֲנֵנוּ anhebendes Gebet wird j. Taan. 65 [c] dem einzelnen, der nicht mit der Gemeinde betet, als Ersatz für jene Litanei des Gemeindegottesdienstes empfohlen. Es ist an derselben Stelle einzuschalten.

Privates Fasten konnte der einzelne, natürlich unter Inachtnahme der Tage, an welchen das Fasten verboten ist, nach Gutdünken über sich verhängen. Daß jemand jeden Freitag, ein anderer jeden Tag vor Neujahr fastete, wird j. Taan. 66 [a] erzählt. Nach Taan. III 3 hätten die „Standmänner“, d. h. die ständige Vertretung des Volkes beim Opferdienst, jede Woche von Montag bis Donnerstag gefastet. In b. Taan. 12 [a] wird der Fall gesetzt, daß jemand es sich für das ganze Jahr auferlegt, Montags und Donnerstags zu fasten (vgl. Lc 18, 12). Aber keineswegs war man mit dem Fasten an diese Tage gebunden. Solches Fasten galt in der Regel nur von Morgen bis Abend (b. Taan. 12 [a] f.).

E. **Der Kalender.** Das gewöhnliche Jahr der Juden hatte 12 Monate zu 29 oder 30 Tagen, welche genau dem Mondlauf folgten, und zählte selbst 353—355 Tage. Die Monatsnamen waren: Tischri, Marcheschwan, Kislew, Tebeth, Schebat, Adar, Nisan, Ijjar, Siwan, Tammuz, Ab, Elul. Die Wochen zu 7 Tagen liefen ohne Rücksicht auf die Monats- und Jahresteilung. Besondere Benennungen hatten nur der 7. Tag (hebr. שַׁבָּת, aram. שַׁבְּתָא) und der 6. Tag (hebr. עֶרֶב שַׁבָּת, aram. עֲרוּבְתָּא דְשַׁבְּתָא); die übrigen Tage zählte man nur als 1. bis 5. Tag der Woche. Das Schaltjahr (שָׁנָה מְעֻבֶּרֶת), bei welchem ein ganzer Monat eingeschaltet wurde (ein zweiter Adar), hatte 13 Monate und 383—385 Tage. Irgend welche Regeln für die Ansetzung der Monate zu 29 oder 30 Tagen wird man frühzeitig angewendet haben. Nach Erach. II 2 soll das Jahr wenigstens 4, aber nicht über 8 Monate zu 30 Tagen haben. Doch hielt das palästinische Patriarchat, welches das Recht der Kalenderbestimmung besaß, darüber, daß keine Regel, sondern die Beobachtung des Naturlaufs maßgebend sei. Durch Zeugenaussagen wurde das Erscheinen des neuen Mondes jedesmal festgestellt (R. h. S. I—III). Kamen die Zeugen erst am 30. Tag, so wurde der zu Ende gehende Monat für 30tägig erklärt. War am 31. Monatstage noch keine Zeugenaussage eingelaufen, so galt der neue Monat trotzdem als an diesem Tage begonnen (R. h. S. II 7). In alter Zeit durch Feuersignale, später durch Boten wurde der Monatsanfang kundgegeben, doch nur bei den sechs Monaten, in welche Feste fallen, bei Nisan wegen Pesach, woran Pfingsten hängt, Ab wegen 9. Ab, Elul wegen Neujahr, Tischri wegen Sühntag und Hüttenfest, Kislew wegen Chanukka, Adar wegen Purim (R. h. S. I 3). Am wichtigsten war die Ansage für die Monate Nisan und Tischri, weil die Ansetzung aller vom Gesetz gebotenen Festtage daran hing. Da, wo man keine sichere Nachricht über den Monatsanfang hatte, wie außerhalb Palästinas, feierte man wegen der möglichen eintägigen Abweichung alle gesetz-

lichen Festtage (aber nicht den Sühntag) zweitägig. — Noch wichtiger als die Bestimmung der Monatsdauer war die Bestimmung des Schaltmonats, weil nur so zu erreichen war, daß die seit dem priesterlichen Gesetz am Monat haftenden drei großen Feste auf die entsprechenden Stadien der Ernte wirklich trafen. Nach dem Sendschreiben Gamaliels II. (j. Sanh. 18[d], Aramäische Dialektproben 3) war hierfür die Beobachtung des Standes der Saat und der Tiergeburten maßgebend. Auch Wetterbeobachtungen werden j. Sanh. 18[c] mitgeteilt. Doch wird j. Sanh. 18[d] ausdrücklich erklärt, daß die Entscheidung zu treffen sei nach תְּקוּפָה, אָבִיב und den Baumfrüchten. Die Gerste muß in Ähren stehen (אָבִיב Ex 9, 31), wenn man Pesach feiert (Ex 23, 15; Dt 16, 7), die תְּקוּפָה, worunter man die Tag- und Nachtgleiche verstand, muß mit dem Hüttenfest zusammentreffen (Ex 23, 16), und Baumfrüchte müssen zu Pfingsten da sein, weil man nach Ex 23, 16 von da ab die Erstlinge im Tempel darbrachte. Eine alte Regel lautete, daß Pesach nicht vor die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche fallen dürfe (b. R. h. S. 21[a], vgl. Tos. Sanh. II 7). Ausdrücklich wird erklärt, daß nur vor Nisan, nicht vor Tischri die Einschaltung des Schaltmonats vollzogen werden dürfe (j. Sanh. 18[d]). An diesem Punkt allein zeigte sich die vom Gesetz vorgeschriebene Bedeutung des Nisan als des ersten Monats (Ex 12, 2), welche man nach R. h. S. I 1 für den Festlauf beibehielt, während im bürgerlichen und religiösen Leben der Tischri als erster Monat galt im Zusammenhang damit, daß man den 1. Tischri für den Tag der Weltschöpfung hielt (j. Schebi. 35[d]). Schon das Jubiläenbuch hat versucht, diese unbequeme und unsichere Einrichtung des Kalenders durch ein festes System zu ersetzen. Aber erst in nachtalmudischer Zeit nach dem Untergange des palästinischen Patriarchats ist ein solches System zur Herrschaft gelangt, als dessen Urheber man später den Patriarchen Hillel II. (um 350) bezeichnete. Nach diesem ist siebenmal innerhalb von 19 Jahren ein Schaltjahr anzusetzen. Ebenso ist hier festgestellt, in welchen Jahren je 6 Monate 29 und 30 Tage haben und in welchen Jahren 5 oder 7 Monate 29 Tage, und 7 oder 5 Monate 30 Tage haben müssen, und wie dafür gesorgt werde, daß das Neujahr nicht auf Sonntag, Mittwoch und Freitag falle, damit der Sühntag nicht unmittelbar vor oder nach dem Sabbath und der Weidenfesttag des Hüttenfestes nicht auf den Sabbath treffe.

Es ist üblich zu sagen, daß die von den Juden seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bis zum Mittelalter angewandte Ära die der Seleuciden (beginnend mit 312 v. Chr.), bei den Juden später מִנְיַן שְׁטָרוֹת „Zahl der Dokumente" genannt, gewesen sei. Das 1. Makkabäerbuch datiert allerdings nach dieser Ära, die auch auch bei den babylonischen Juden üblich war (b. Ab. z. 9[a]. 10[b]). In Palästina war aber später eine sehr große Zahl verschiedener Ären im Gebrauch, s. das Verzeichnis bei Schürer, Bd I[2] 669, und die Mischna Gitt. VIII 5 (vgl. auch j. R. h. S. 56[b]) bestimmt, daß in einem Scheidebrief die Ära der zuständigen Obrigkeit genannt sein müsse, schließt aber die der Griechen (also die Seleuciden-Ära) geradezu aus. Der babylonische Talmud (b. Gitt. 80[a]) hat bei der „unrechten Herrschaft", deren Ära man nicht verwenden soll, an Rom gedacht und dadurch den Sinn der Bestimmung verdunkelt. Eine eigentliche Datierung irgendwelchen Ereignisses nach einer Ära kommt übrigens in der gesamten altrabbinischen Litteratur nicht vor. Die durch Münzen bezeugten Ären der Erlösung bezw. Befreiung aus den Aufstandszeiten 66—70 und 132—135 v. Chr. waren nur vorübergehende Erscheinungen.

Die seit dem Mittelalter bei den Juden zur Herrschaft gelangte Schöpfungsära war jedenfalls jener alten Zeit völlig fremd. Nach derselben würde das Jahr 1 n. Chr. auf das Jahr 3761 der Welt fallen. Durch Subtraktion von 3760 von der jüdischen Jahreszahl ergiebt sich die entsprechende christliche. 5659 der Welt = 1899 n. Chr. Der bequemeren Rechnung wegen pflegt man zu sagen, daß man bei Nichtberücksichtigung der Tausende auf beiden Seiten durch Addition von 240 von der jüdischen Jahreszahl zur christlichen gelange. Doch ist nicht zu vergessen, daß die Rechnung sich nur auf das während des christlichen Jahres ablaufende jüdische Jahr bezieht. Das im Oktober mit Tischri neubeginnende jüdische Jahr ist um eine Zahl weiter voraus, weshalb es bei Umrechnungen wichtig ist zu wissen, ob eine jüdische Jahreszahl sich etwa auf die Zeit zwischen 1. Tischri und 31. Dezember des betreffenden Jahres bezieht. Übrigens lieben die Juden die Tausende nicht zu schreiben, sie pflegen dann לִפְרָט קָטוֹן = לפ״ק „nach der kleinen Rechnung" zur Zahl hinzuzufügen. Nicht selten wird auch eine Jahreszahl durch ein Bibelwort angedeutet, in welchem die Buchstaben, deren Zahlenwert zu addieren ist, besonders hervorgehoben werden. Als nützliche Hilfsmittel zur Umrechnung sind zu empfehlen: G. A. Jahn, Tafeln zur gegenseitigen Verwandlung jüdischer und christlicher Zeitangaben (1856); B. Zuckermann, Anleitung und Tabellen zur Vergleichung jüd. und christl. Zeit-

angaben (1893); M. Simon und L. Cohen, Ein neuer Maphteach (1897). Einen ausgerechneten Kalender von 1861—1961 bietet H. Schlesinger, Hundert Tabellen (1862).

Gustaf Dalman.

Gottesdienstliche Zeiten im Alten Testament. J. F. L. George, Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs 1835; Ewald, De feriarum hebr. origine ac ratione 1841; Die Alterthümer des Volkes Israel[3] 151 ff. 441 ff.; H. Hupfeld, Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione 1851—58, Appendix 1865; J. Bachmann, Die Festgesetze des Pentateuchs 1858; J. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels[4] 82—117; Stade, Gesch. Israels 1, 498—503; Green, The hebrew fests in their relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch 1885 (übers. von Becher, Die Feste der Hebräer 1895); Dillmann-Ryssel, Die Bücher Exodus und Leviticus 630 ff.; Steuernagel, Das Deuteronomium 58 f.; Keil, Handb. der bibl. Archäologie[2] 366 ff.; Benzinger, Hebräische Archäologie 464—478; Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie 2. 138—203; De Visser, Hebreeuwsche Archaeologie 1, 412 ff.; Handwörterbuch des bibl. Alterthums[2] 1, 445 ff.; Dictionary of the Bible, Edinb. 1898, 1, 859 ff.

Ueber die Litteratur zu den einzelnen Festen vgl. die betreffenden Artikel. — Ueber die altarabischen Feste s. Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] 79—101.

Da die einzelnen alttestamentlichen Feste in besonderen Artikeln behandelt werden, ist die Aufgabe dieses Artikels einen Überblick über sämtliche Feste und ihre geschichtliche Entwickelung zu geben, während im übrigen auf die Spezialartikel verwiesen werden muß.

1. Für den Begriff „Fest“ im religiösen Sinne hat die hebräische Sprache zwei Ausdrücke מוֹעֵד und חַג. Das erstgenannte Wort bedeutet die festgesetzte Zeit, in der man zusammenkommt. Es kann als allgemeiner Ausdruck von allen Festen gebraucht werden, z. B. Ez 45, 17, steht aber häufig von den Versammlungsfesten mit Ausschluß der Sabbathe und Neumonde, Neh 10, 34; 1 Chr 28, 31; 2 Chr 8, 13 vgl. Jes 1, 14; Ez 45, 24. Das zweite Wort חַג scheint eigentlich den Festtanz zu bedeuten, gewinnt aber dann die Bedeutung Fest überhaupt. Vorzugsweise steht es von den drei großen Hauptfesten, an denen man nach einem größern Heiligtum wallfahrtete, Ex 23, 14. 34, 23 ff.; Dt 16, 16; Le 23, 6. 24, und unter diesen besonders von dem Hüttenfeste im Herbst (s. u.).

Die im Alten Testamente vorkommenden Feste lassen sich nach verschiedenen Prinzipien einteilen, die sich aber vielfach kreuzen, besonders wenn man die verschiedenen Zeiten in Betracht zieht. Einen lunaren Charakter hat die Neumondsfeier, und vielleicht auch der Sabbath. Auf dem Sabbath beruhen weiter die größeren Kreise des Sabbaths- und des Jobeljahrs. Mit den Jahreszeiten hängen Massot-, Wochen- und Laubhüttenfest nach ihrer agrarischen Seite zusammen. Das Passahfest tritt uns als ein religiös-historisches Erinnerungsfest entgegen, und mit diesem Begriffe sind auch Massot- und Hüttenfest in Verbindung gebracht, während das Pfingstfest erst in nachbiblischer Zeit in diesen Kreis aufgenommen wurde. Hierher gehören auch das Purim- und das Tempelweihfest. Der Versöhnungstag drückt dagegen einen rein geistigen, religiösen Gedanken aus, der mit den zeitlichen Prinzipien nur in loser Verbindung steht. Ferner kann man die Feste danach einteilen, ob sie in der Familie, am Heiligtume einer kleinen Landgemeinde oder an einem Centralheiligtume gefeiert worden sind u. s. w.

2. Um einen Überblick über den Stoff und die geschichtliche Entwickelung zu gewinnen, können wir unseren Ausgangspunkt in der priesterlichen Quellenschicht des Pentateuchs (P) suchen, weil das ganze System hier am vollständigsten entwickelt ist. Die Hauptstellen sind Le c. 23, das Passahgesetz Ex 12, 3—20. 43—50, das Jobeljahrgesetz Le c. 25, das Ritual des Versöhnungstages Le c. 16 und die Verordnung über Festopfer Nu c. 28. 29. Die an diesen Stellen erwähnten gottesdienstlichen Zeiten sind folgende:

a) Durch das zweimalige tägliche Opfer wird eigentlich jeder Tag zu einem religiösen Festtage, so daß die weiteren Opfer der übrigen Feiertage als Zugabe zum Tamid betrachtet werden können, Nu 28, 3 ff.; Ex 29, 38 ff.

b) Der Sabbath ist ein dem Herrn geweihter Tag mit absoluter Ruhe, Festversammlung am Heiligtume (מִקְרָא קֹדֶשׁ s. Dillmann zu Ex 12, 16) und besonderen Opfern, Le 23, 3; Nu 28, 9 f.

c) Das Passah am 14. im 1. Monat wird nur als ein häusliches Fest zur Erinnerung an die Bewahrung der Israeliten bei der letzten ägyptischen Plage gefeiert. Das Passahlamm wird mit ungesäuertem Brote und bitteren Kräutern gegessen, und das Blut an die Thürpfosten gestrichen.

d) Das Fest der ungesäuerten Brote (Massotfest) beginnt am 15. des 1. Monats und dauert 7 Tage, in welchen kein Sauerteig in den Häusern vorhanden sein darf. An allen

7 Tagen werden besondere Opfer gebracht. Der 1. und 7. Tag sind Ruhetage zweiten Grades mit Festversammlungen. Daß dies Fest an die Auswanderung aus Ägypten erinnern soll, wird Ex 12, 17 gesagt, aber sonst tritt das Verbot des Sauerteiges als Hauptsache hervor. Daneben lesen wir aber Le 23, 9—14, daß bei diesem Feste die Erstlingsgarbe der neuen Ernte in Verbindung mit einem besonderen Opfer dem Heiligtum geweiht werden soll, und daß die Israeliten erst danach anfangen dürfen, das Korn der neuen Ernte zu genießen. Der Tag, an welchem die Garbe gebracht werden soll, heißt „der Tag nach dem Sabbath", ein unklarer, verschieden gedeuteter Ausdruck, der nach dem jetzt vorliegenden Zusammenhange am besten von dem Passahtage erklärt wird (vgl. Jos 5, 11), ursprünglich wohl aber auf einer anderen Zeitbestimmung beruht.

e) Das Wochenfest oder der Tag der Erstlinge ist der 7 Wochen nach jenem Tage der Erstlingsgarbe eintreffende Tag. Er wird als Ruhetag zweiten Ranges mit Festversammlung, Darbringen zweier Erstlingsbrote und besonderen Opfern gefeiert.

f) Das Laubhüttenfest beginnt am 15. des 7. Monats und dauert 8 Tage. An allen acht Tagen werden Opfer in verschiedener Zahl gebracht, vgl. Nu 29, 12 ff. Der erste und achte Tag sind Ruhetage zweiten Ranges mit Festversammlungen; der 8. Tag wird עֲצֶרֶת genannt (ein Wort, das Dt 16, 8 von dem 7. Tage der Massotfeier steht). Für dies Fest sollten dicht belaubte Zweige gesammelt werden, ohne Zweifel um daraus Hütten zu bauen, in denen man sich während der Feier aufhielt, um dadurch an die Zeit zu erinnern, da Israel in der Wüste in Hütten wohnte. Daß aber dies Fest auch mit dem Landleben zusammenhing, geht aus Le 23, 39 hervor, wo es heißt, daß „das Fest Jahves" gefeiert werden sollte, wann die Früchte des Landes eingesammelt wurden.

g) Die Neumonde werden durch besondere Opfer ausgezeichnet Nu 28, 11—15. Nur der Neumond des 7. Monats ist ein Ruhetag zweiten Ranges mit Festversammlung, und wird außerdem durch Posaunenblasen und weitere Opfer hervorgehoben.

h) Der Versöhnungstag am 10. des 7. Monats ist ein absoluter Ruhetag mit Festversammlung und eigenen Opfern. An diesem Bußtage, an welchem das Volk fasten soll, schafft der Hohepriester Sühne für die Sünde und Unreinheit des Volkes (s. d. A. Versöhnungstag).

i) Das Sabbathsjahr tritt alle 7 Jahre ein und besteht darin, daß das ganze Land für Jahve ruht, d. h. es wird nicht gesäet und nicht geerntet, und was der Boden freiwillig trägt, gehört allen Bewohnern ohne Unterschied und den Tieren.

k) Das Jobeljahr soll alle 50 Jahre nach einem Cyklus von 7 Sabbathjahren gefeiert werden. Es beginnt am Versöhnungstage mit Posaunenschall und besteht ebenfalls in einer vollständigen Ruhe des Landes, wozu noch kommt, daß jeder Israelite an diesem Tage seinen früheren Besitz und, falls er Sklave geworden ist, seine Freiheit wieder erhält — denn das Land ist Jahves Eigentum und den Israeliten nur als Gästen überlassen, und alle Israeliten sind Jahves Knechte und dürfen nicht Sklaven der Menschen werden.

In diesem System treten die religiösen Beziehungen überall scharf hervor. Erinnerungsfeste sind das Passah, Massot- und Laubhüttenfest. Besondere religiöse Gedanken werden durch den Versöhnungstag, das Sabbath- und Jobeljahr ausgedrückt. Die Feste werden mit Ausnahme des Passah am Heiligtume durch Festversammlungen gefeiert und haben ihren Schwerpunkt in den Gesamtopfern, die in verschiedener Zahl und Zusammensetzung gebracht werden. Mit Ausnahme des täglichen und des Sabbathopfers werden alle Darbringungen von Sündopfern begleitet, die ernste Gedanken an die Sünde und Unreinheit erwecken. Der Begriff des Festtages ist mit dem des Ruhetages verknüpft, und die meisten Feste sind auf das Sabbathssystem basiert. Alle Festzeiten sind chronologisch genau fixiert (vgl. Gen 1, 14; Ps 104, 19), und zwar durch die Monate mit ihren Abteilungen, so daß Sir 43, 6 sagen kann, daß die Feste durch den Mond bestimmt sind. Nur bei den drei großen Festen, Massot-, Wochen- und Hüttenfest, treten uns Beziehungen auf die Jahreszeiten und das Landleben entgegen, aber diese Abschnitte von Le c. 23 sind deutliche Bestandteile eines älteren Festgesetzes, das von dem späteren Verfasser aufgenommen worden ist.

3. Mit den priesterlichen Gesetzen des Pentateuchs vergleichen wir zunächst die Festanordnungen in dem Schlußabschnitte des Buches Ezechiel (45, 17—46, 15). Bei ihm fehlt das Wochenfest, da der Text 45, 21 zu ändern ist. Dagegen erwähnt er das Passahfest am 14. (ursprünglich wahrscheinlich am 15.) des 1. Monats. Es besteht darin, daß 7 Tage nichts Gesäuertes genossen wird, und tägliche Brand-, Speise- und Sündopfer gebracht werden. Damit korrespondiert am 15. des 7. Monats das „Fest" d. h. das Laubhüttenfest, das 7 Tage lang durch ähnliche Opfer gefeiert wird. Außerdem sollen

an den Neumondstagen und den Sabbathen Opfer gebracht werden, sowie täglich ein aus einem Brandopfer mit dazu gehörendem Speiseopfer bestehendes Morgenopfer. Endlich soll am 1. des 1. Monats und des 7. Monats das Heiligtum durch das Blut eines Sündopfers gesühnt werden.

Diese Bestimmungen stehen in mehreren Beziehungen denen des Priesterkodex sehr nahe. Auch hier bilden die Festopfer (Brand- und Sündopfer) den Hauptpunkt der Feste, wobei der Unterschied, daß sie nicht von der Gemeinde selbst, sondern von dem Fürsten im Namen des Volkes gebracht werden, ohne Belang ist. Dagegen sind die Zahl der Feste und die Zahl der Tage der beiden Hauptfeste geringer als im Priesterkodex, während umgekehrt der Versöhnungstag durch die beiden Sühntage am Anfange der zwei Jahreshälften vertreten ist. Die Beziehungen der chronologisch genau fixierten Feste auf den Ackerbau treten vollständig zurück, und von einer Feier des Passahfestes in den Häusern ist nicht die Rede.

4. Im Deuteronomium handelt der Abschnitt 16, 1—17 von den Festen. Wir treffen hier die drei großen Feste, an denen die Israeliten nach dem Centralheiligtum wandern sollen. Im Monate Abib soll (ohne nähere chronologische Fixierung) das Passah als religiöses Erinnerungsfest gefeiert werden, und zwar nicht durch ein häusliches Fest, sondern durch Opfer und Genuß von Schafen und Rindern am Centralheiligtume. Das Passah fordert jedoch nur eine eintägige Anwesenheit am Heiligtume (16, 7), aber 7 Tage lang darf nichts Gesäuertes gegessen werden, damit das „Elendsbrot" an die hastige Flucht aus Ägypten erinnere. Sieben Wochen nach dem Anfange der Ernte soll das Wochenfest am Centralheiligtume durch fröhlichen Genuß der mitgebrachten Abgaben gefeiert werden. Das siebentägige Hüttenfest ist, ohne nähere chronologische Angabe, zur Zeit der Weinlese auf ähnliche Weise am Heiligtume zu feiern.

Von den beiden oben besprochenen Gesetzen unterscheidet sich das deuteronomische zunächst dadurch, daß die Feste nicht chronologisch fixiert sind. Wochenfest und Laubhüttenfest sind einfach von den Hauptpunkten des agrarischen Lebens abhängig, und beim Hüttenfeste fehlt jede Beziehung auf ein historisches Ereignis. Mit Ezechiel stimmt das deuteronomische Gesetz in der siebentägigen Dauer des ersten und dritten Festes und darin, daß das Passah am Centralheiligtume gefeiert wird. Ebensowohl von ihm, wie von dem Priesterkodex unterscheidet es sich wesentlich dadurch, daß nicht die Gemeindeopfer, sondern die fröhlichen Opfermahlzeiten (ohne Sündopfer) das Wesen der Feste ausmachen.

Die Feier des Sabbaths wird im deuteronomischen Dekaloge (5, 12 ff.) eingeschärft, und dabei das humanitäre Prinzip: das Ausruhen der Sklaven hervorgehoben. Dagegen fehlen Sabbaths- und Jobeljahr, da der alle 7 Jahre eintretende Schuldenerlaß (15, 1 ff.) lediglich sociale Bedeutung hat und nur eine begrenzte religiöse Weihe dadurch erhält, daß am Laubhüttenfeste dieses Jahres das Gesetz vorgelesen werden soll (31, 9 ff.). Vom Neumonde ist nicht die Rede und noch weniger von dem Versöhnungstage oder den beiden Sühntagen Ezechiels.

5. Die Darstellung der jehovistischen Festgesetze leidet unter der Schwierigkeit, daß mehrere Forscher in den betreffenden Abschnitten (Ex 23, 10—17; 34, 18—26 mit den Passahperikopen 12, 34. 39; 13, 3 ff.) eine mehr oder weniger durchgreifende deuteronomische Bearbeitung oder sonstige Änderungen annehmen. Nehmen wir die Abschnitte, wie sie lauten, so treffen wir Ex 23 das siebentägige Massotfest im Abib, ein Erinnerungsfest, an dem nichts Gesäuertes genossen werden darf, das Erntefest (חַג הַקָּצִיר) und das Obstlesefest (חַג הָאָסִף) am Ausgange des Jahres; an diesen drei Festen soll man vor Jahve mit seinen Gaben erscheinen. Ferner den Sabbath mit derselben humanitären Begründung wie im Deuteronomium und die Bestimmung, daß die Ernte alle 7 Jahre Gemeingut sein soll. Dieselben drei Feste werden Ex 34 erwähnt, nur mit dem Unterschiede, daß das zweite „Wochenfest" heißt wie im Deuteronomium. Aber V. 25 taucht plötzlich das Passah auf, und da V. 19—20 inhaltlich mit diesem übereinstimmen, so war wohl ursprünglich V. 18 vom Passahfest die Rede. Jedenfalls spricht alles dagegen, daß das Wort „Passah" erst durch das Deuteronomium eingeführt sein sollte. Das Deuteronomium faßt also c. 16 die beiden Exodusabschnitte zusammen.

6. Schon diese Übersicht lehrt, daß der Priesterkodex und die jehovistischen Gesetze die beiden Extreme der Entwickelung bezeichnen, und daß Ezechiel und das Deuteronomium die vermittelnden Glieder sind. Ferner kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Reihenfolge chronologisch betrachtet diese gewesen sein muß: JE, Dt, Ezechiel und P. Dies Resultat wird nun durch die anderen alttestamentlichen Schriften bestätigt, und dabei das etwas magere Bild der jehovistischen Feste ausgefüllt. Ein nach dem Ritual des Priestergesetzes

gefeiertes Fest wird zum erstenmale Neh 8, 14 ff. erwähnt, wo es ausdrücklich heißt: so hatten die Israeliten seit der Zeit Josuas bis auf jenen Tag nicht gethan. Daß der Versöhnungstag bei dieser Gelegenheit nicht gefeiert worden ist, kann höchstens beweisen, daß die betreffende Perikope damals noch im Priesterkodex fehlte; aber selbst dieser Schluß ist nicht absolut sicher, da man natürlich nicht daran denken konnte, das ganze Gesetz auf einmal durchzuführen, so wie gewiß auch die Verpflichtungen Neh 10, 31 ff. nicht mit Kosters als die letzte Stufe vor dem Priesterkodex, sondern als ein Minimum, mit dem man sich vorläufig begnügte, zu betrachten sind.

Das erste nach den Centralisationsforderungen des Deuteronomiums gefeierte Fest treffen wir unter dem König Josija 2 Kg 23, 21—23, ebenfalls mit der bezeichnenden Bemerkung: ein solches Passah war nicht seit den Tagen der Richter gefeiert worden. Auf dem deuteronomischen Passah fußt auch, wie wir gesehen, der Prophet Ezechiel. Mit den jehovistischen Quellen sind also die älteren geschichtlichen Schriften und die vorexilischen Propheten zusammenzustellen. Hier erfahren wir nun zunächst, was wir zum voraus erwarten mußten, daß die Feste an verschiedenen Orten gefeiert worden sind. Von einem Opferfeste in der Stadt Samuels erzählt 1 Sa 9, 12 ff. In Bethlehem wird ein Fest von einem Geschlechte gemeinsam gefeiert 1 Sa 20, 6. Daneben gab es auch Feste, wo man nach einem größeren Heiligtum wallfahrtete. So begab sich Elkana mit seinen beiden Frauen nach dem Gotteshause in Schilo, um dort Opfermahlzeiten zu feiern 1 Sa 1, 3 ff. (vgl. Hos 9, 4 f.). Ebenso fanden am Tempel in Jerusalem Festversammlungen statt Jes 1, 13; 30, 29. Was die Feste selbst betrifft, so war das Hüttenfest augenscheinlich ein Hauptfest, weshalb es auch bisweilen „das Fest" genannt wird, Ri 21, 19; 1 Kg 8, 2; Ez 45, 21 (aber kaum Hos 12, 10, wo wahrscheinlich ein Textfehler vorliegt). Von den Reigentänzen der Mädchen an diesem Feste in den Weinbergen bei Schilo ist Ri 21, 19 die Rede, und bei dem Festbesuche Elkanas ist wahrscheinlich auch an dies Fest zu denken. Als ephraimitisches Hauptfest wird es 1 Kg 12, 32 erwähnt, nach welcher Stelle es von Jerobeam auf den 15. des 8. Monats verlegt wurde, im Gegensatz zu der von Ezechiel bezeugten Sitte, es im 7. Monate zu feiern. Da die Zeit des Hüttenfestes in den älteren Gesetzen indessen nicht genau fixiert ist, und da der 7. Monat 1 Kg 8, 2 nach der Zeitangabe 6, 38 etwas auffällig ist, so haben die Ephraimiten vielleicht vielmehr eine ältere Sitte festgehalten. An das Hüttenfest erinnert der Ausdruck Jer 5, 24, während es unsicher ist, ob Jes 30, 29 auf das Passah anspielt. Doch ist die schwache Bezeugung dieser Feste nur als Zufall zu betrachten, da häufig von mehreren Festen die Rede ist, Jes 1, 13 f.; Hos 1, 13; Am 8, 21; vgl. Jes 29, 1, wo der jährliche Kreis der Feste erwähnt wird, während 1 Kg 9, 25 als deuteronomistische Bemerkung nicht beweisend ist. Neben den jährlichen Hauptfesten ist öfters von dem Sabbath die Rede 2 Kg 4, 23; 11, 5; Jes 1, 13; Hos 2, 13; Am 8, 5. Mit ihm ist das Neumondfest öfters verbunden 2 Kg 4, 23; Jes 1, 13 f.; Hos 2, 13; Am 8, 5 und außerdem 1 Sa 20, 5. Nach Am 8, 5 waren Sabbath und Neumond Ruhetage und nach 2 Kg 4, 23 benutzte man diese Ruhe, um die Versammlungen der Propheten zu besuchen. Merkwürdig ist es, daß die Neumonde, die nach diesen Stellen eine größere Bedeutung gehabt haben müssen, in den älteren Gesetzen nicht erwähnt werden. Daß die Gesetzgeber diese Feste sollten desavouiert haben, wie vermutet worden ist, ist nicht wahrscheinlich, da Am 8, 5 für eine tiefere religiöse Bedeutung spricht, und andererseits die Propheten zeigen, daß die anderen Feste einer heidnischen Verunreinigung nicht weniger ausgesetzt waren; auch hätte Ezechiel sie wohl in diesem Falle nicht aufgenommen. Daneben gab es übrigens noch ein Fest, das in allen Gesetzessammlungen fehlt, die Schafschur 1 Sa 25, 2 ff.; 2 Sa 13, 23. Ein gemeinsamer Charakterzug der Feste überhaupt war die jubelnde Freude, der man sich hingab. So formuliert Amos einmal (8, 10) seine Drohung so, daß er sagt: der Herr wird die Feste dieses Volkes in Trauer verwandeln; vgl. Hos 2, 13: ich lasse aufhören ihre ganze Freude, ihre Feste, ihre Neumonde, ihre Sabbathe und jede Festzeit; Jes 32, 9 ff. Will man sich die Feste der alten Israeliten vorstellen, muß man an die leidenschaftlichen Freudenausbrüche eines orientalischen Volkes denken. Zwar lag in dem sittlichen Charakter der alttestamentlichen Religion eine Aufforderung, die Grenzen dieses Jubels enger zu ziehen, als es bei den Nachbarn Israels der Fall war, vgl. Hos 9, 1. Wie schwer es aber dem Volke fiel, die Grenzen innezuhalten, zeigt die klassische Schilderung eines Opferfestes Jes c. 28, womit die Bemerkung 1 Sa 1, 13 zu vergleichen ist, daß Eli dachte, die betende Hanna sei betrunken. Bezeichnend ist es auch, daß Josua Ex 32, 17 f. meint, einen Kriegslärm zu hören, bis er entdeckt, daß das Volk ein Opferfest feiert. Tänze bildeten, wie Ri 21, 19 ff.; 2 Sa 6, 14 und das Wort חג lehren, einen wesentlichen Bestandteil der Feier;

daneben Gesänge, Saiten- und Flötenspiel (Am 5, 23; Jes 30, 29). Eine Trauerfeier wie das jährliche viertägige Fest zum Andenken an die Tochter Jephtas (Ri 11, 40) ist in der alten Zeit etwas sehr Ungewöhnliches.

7. Eine Zusammenfassung dieser vielen Einzelheiten zeigt nun deutlich, daß die Entwickelung darin bestanden hat, daß die alten fröhlichen Feste mit ihrem überwiegend agrarischen Charakter schließlich ernste religiöse Feste geworden sind. Das menschliche Subjekt der Feste sind in den alten Zeiten die einzelnen Geschlechter oder Landgemeinden, in späterer Zeit die israelitische Gemeinde in rein religiösem Sinne. Deshalb verschwanden die fröhlichen Opfermahlzeiten und wurden durch die Gesamtopfer der Gemeinde ersetzt. Die Loslösung von den natürlichen Anlässen zeigt sich auch darin, daß die späteren Feste zeitlich genau fixiert sind, während sie früher auf freiere Weise mit den Jahreszeiten zusammenhingen. Daneben entstehen neue Feste, die rein religiöse Gedanken ausdrücken, wie die beiden Sühnefeste Ezechiels und der Versöhnungstag, die nur mit dem Kirchenjahre und nicht mit dem natürlichen Jahre zusammenhängen. Den Wendepunkt bezeichnet das Deuteronomium. Hier haben die Feste noch ihren alten Charakter, wie es besonders aus dem wiederholten Ausdrucke: sich vor Jahve freuen (14, 26; 16, 11. 15 u. s. w.), hervorgeht; aber durch die Centralisation des Kultus ist der erste Schritt gethan, sie von der natürlichen Grundlage loszulösen und in rein religiöse Feiern zu verwandeln, was dann bei Ezechiel und im Priesterkodex weiter ausgeführt wird. Nur bei einem Feste verläßt der Priesterkodex diesen Weg, nämlich beim Passah, das im Deuteronomium und bei Ezechiel ein Tempelfest geworden ist, aber im priesterlichen Gesetze wieder in ein häusliches Fest verwandelt wird, wobei das Passahlamm den Charakter eines Opfers verliert. Aber gerade an diesem Punkte folgte die nachexilische Zeit nicht dem Priesterkodex, sondern kehrte jedenfalls teilweise zur deuteronomischen Anordnung zurück (s. d. A. Passah). So klar indessen diese ganze Entwickelung vorliegt, so wäre es doch unrichtig den Gegensatz zwischen der alten und späteren Zeit zu einem absoluten zu machen. Das Moment der Festfreude verschwindet durchaus nicht vollständig in der nachexilischen Zeit. Der Priesterkodex selbst spricht von den „Freudentagen" des Volkes Nu 10, 10, und als Ausdruck für „Festtag" treffen wir z. B. Est 8, 17; 9, 19. 22 die Benennung יוֹם טוֹב guter, fröhlicher Tag. Vor allem behielt das Hüttenfest den Charakter einer eminent fröhlichen Feier, so daß in der späteren jüdischen Litteratur von ihm gesagt werden kann, daß, wer die Freude dieses Tages nicht gesehen habe, überhaupt nicht wisse, was Freude sei. Auch ist es lehrreich, daß der priesterliche Verfasser von Le c. 23 mehrere Abschnitte eines älteren Gesetzes aufgenommen hat, durch welche die agrarischen Beziehungen der drei Hauptfeste klar hervortreten, ja daß wir es beim Massotfeste gerade ihm verdanken, daß wir den natürlichen Hintergrund dieser Feier bestimmt nachweisen können. Und umgekehrt zeigt 2 Kg 4, 23, daß man schon in alter Zeit den Festen eine tiefere prophetische Weihe zu geben verstand, indem man die Muße des Sabbaths und des Neumondes benutzte, um die prophetischen Versammlungen aufzusuchen. Auch hat man kein Recht anzunehmen, daß erst das Deuteronomium begonnen hätte, das erste große Fest als religiöses Erinnerungsfest zu betrachten.

8. Die drei Hauptfeste Massot, Wochen- und Hüttenfest, hängen, wie wir gesehen haben, mit dem agrarischen Leben aufs engste zusammen. Dadurch wird die Frage nahe gelegt, ob sie erst während des Aufenthaltes Israels im Lande Kanaan, vielleicht nach kanaanäischen Vorbildern, entstanden sind, oder ob Mose sie prophetisch mit Hinblick auf die Zukunft Israels angeordnet hat. Die Beantwortung dieser Frage wird verschieden ausfallen, je nach dem verschiedenen Bilde, das man sich von Mose und seiner Bedeutung für Israel macht und kann deshalb in diesem Zusammenhange nicht näher behandelt werden. Aber immerhin liegt ein bedeutsames Moment in der Thatsache, daß die Kanaanäer nach Ri 9, 27 ein Fest hatten, das zu dem Laubhüttenfeste der Israeliten ein genaues Analogon bildete. Dagegen liegt kein Grund vor, den Sabbath als eine kanaanäische Entlehnung zu betrachten. Die Unzufriedenheit der kanaanisierten Israeliten mit diesem Ruhetage und der durch ihn entstandenen Unterbrechung ihres Geldgewinns Am 8, 5 spricht gegen eine solche Annahme. Und wenn man gesagt hat, daß ein Ruhetag an und für sich nicht bei einem Nomadenvolke entstehen konnte, weil ein solches täglich für seine Herdentiere sorgen mußte, so kann man dagegen an die sogenannten Hums bei den Arabern erinnern, die in der heiligen Zeit keine saure Milch trockneten, kein Butterschmalz machten und den Tieren keine Wolle auszupften, und von denen Wellhausen sagt, daß ihr Gelübde als eine Art nomadische Sabbathsfeier, eine Enthaltung von den Arbeiten des Hirtenlebens zu betrachten sei (vgl. weiter d. A. Sabbath). Aus vor-

mosaischer Zeit stammen wahrscheinlich die Neumondfeste, die, wie wir gesehen haben, trotz ihrer Beliebtheit in den älteren Pentateuchquellen nicht erwähnt werden. Sie haben gerade bei einem Nomadenvolke ihren natürlichen Boden und standen, wie die angeführten Stellen gezeigt haben, mit dem Sabbath in enger Verbindung. Altisraelitisch ist gewiß auch das Schafschurfest, das die Erzählung Gen 38, 13 selbst in die vormosaische Zeit verlegt, während es in allen Gesetzen unberücksichtigt bleibt. Endlich geht es aus den Stellen Ex 3, 18; 5, 13; 8, 21 ff.; 10, 8 ff.; 24 ff.; 12, 21 deutlich hervor, daß das Passah einen vormosaischen Vorgänger gehabt hat, da dies alte Fest nicht durch den Auszug der Israeliten geschaffen, sondern vorausgesetzt wird. Der Charakter dieses alten Passah läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen, aber die Rolle, die die Erstgeburten überall spielen, wo vom Passah die Rede ist, macht es höchst wahrscheinlich, daß es in einer Darbringung der erstgebornen Tiere bestand, womit vielleicht ein sühnender Ritus verbunden war. Vieles spricht dafür, daß ein altarabisches Frühlingsfest derselben Wurzel entstammte wie das altisraelitische.

9. Zu den schon erwähnten Festen kamen in späteren Zeiten noch einige neue, von denen ein paar im AT erwähnt werden. So das Purimfest am 14. und 15. Adar, dessen Ursprung den Inhalt des Estherbuches bildet. Es wird zum erstenmale 2 Mak 15, 36 unter dem Namen des Mardochaischen Tages als bekanntes Fest erwähnt. Nach dem Estherbuche ist es ein historisches Erinnerungsfest, das durch lustige Gastereien und gegenseitige Geschenke, aber auch durch Fasten und Klagen gefeiert werden sollte. Über die ursprüngliche Bedeutung s. d. A. Purim. In der Makkabäerzeit kam die 8tägige Hanukka- oder Tempelweihfeier am 25. Kislev hinzu, um an die Reinigung des Tempels nach der Befleckung durch Antiochus Epiphanes zu erinnern; vgl. 1 Mak 4, 59; 2 Mak 10, 5—7; Jos. Arch. 12, 325 und im AT ohne Zweifel Ps 30, 1. Wegen des Zeitpunktes und der zur Festfeier benutzten Lichter und grünen Zweige vermutet Wellhausen, daß das Fest schon als Fest der Sonnenwende bestand, ehe es mit der Erinnerungsfeier verbunden wurde.

F. Buhl.

Gottesfreunde s. Mystik und Rulmann Merswin.

Gottesfriede (Pax Dei, Treuga Dei). — Litteratur: Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens 1857; Sémichon, La paix et la trêve de Dieu 1857, 2. éd. 1869; Fehr, Der Gottesfriede und die kathol. Kirche des MA 1861; Hefele, Conciliengeschichte 2. Aufl. 4, 688 ff.; Hinschius, Kirchenrecht 5, 305 ff.; Sackur, Die Cluniacenser 1894, 2, 213; E. Mayer, Deutsche und französische Verfassungsgeschichte 1899, 1 161 ff. — Für Frankreich: Pfister, Étude sur le règne de Robert le Pieux (996—1031) 1885, 161 ff.; Huberti, Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landfrieden 1: Die Friedensordnungen in Frankreich 1892 (vgl. Weiland, Z. d. Sav.-Stift. f. Rechtsg., Germ. Abt. 14, 152 ff.). — Für Deutschland: Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. 1, 137 ff., 448 ff.; Nitzsch, FDG 21, 269 ff.; Herzberg-Fränkel, FDG 23, 117 ff.; Heck, NA 17, 567 ff.; Waitz, Verfassungsgeschichte 2. Aufl. (bearb. von Seeliger) 6, 537 ff.; Schröder, Rechtsgeschichte 3. Aufl. 642 ff. — Für Italien: Bollati, Miscellanea di Storia Italiana 18, 373 ff.; Duc, cod. 24, 366 ff. — Für England: Liebermann, Ueber die Leges Edwardi Confessoris 1896, 59 ff. — Die französischen Gottesfrieden sind sämtlich von Huberti im Texte abgedruckt, drei nordfranzösisch-flandrische von Wasserschleben, Z. d. Sav.-Stift. f. Rechtsg., Germ. Abt. 12, 112 ff., und von Sdralek, Wolfenbütteler Fragmente 1891, 140 ff. Die deutschen, italienischen und arelatischen Gottesfrieden hat Weiland, MG Constitutiones 1, 596 ff. herausgegeben.

Der Gottesfriede ist hervorgegangen aus den Bestrebungen der Kirche, gegen die aus den Fehden des Lehnsadels für die übrigen Bevölkerungsklassen sich ergebenden Mißstände auf dem Wege des Einigungswesens Abhilfe zu schaffen. Seine Heimat ist Frankreich; von hier aus hat er sich vorübergehend in den Nachbarländern Eingang verschafft.

Zuerst im Jahre 990 (nicht 989) finden wir — wie es scheint, unabhängig von einander — auf drei Synoden in verschiedenen Gegenden Süd- und Mittelfrankreichs, in Narbonne, in Puy en Velay und in Charroux bei Poitiers gegen die Mißbräuche des Fehdewesens gerichtete Friedensvereinigungen. In der Folgezeit werden derartige meist auf den Provinzialkonzilien geschlossene Einigungen häufiger, die von den aquitanischen Herzögen und König Robert von Frankreich begünstigte Bewegung ergreift auch Nordfrankreich und Burgund und erreicht um das Jahr 1034 ihren Höhepunkt. Bei dem Zustandekommen dieser Friedenssatzungen sind meist auch in erheblicher Zahl Laien beteiligt. Vor allem aber findet regelmäßig eine allgemeine Vereidigung der Laienbevölkerung oder bloß der ritterlichen Klassen derselben auf die einmal gefaßten Beschlüsse statt. Denn

dieselbe haben keine gesetzliche Kraft, sie binden nur den, der sich ihnen unterworfen hat. Doch kann der einzelne sich nur schwer dieser Unterwerfung entziehen. Trotz mancher Abweichungen im einzelnen weisen diese Friedenssatzungen in der Hauptsache einen gemeinsamen Inhalt auf: die kirchlichen Gebäude und ihre Umgebung, zum Teil auch der sonstige kirchliche Besitz, ferner bestimmte Personenklassen, Kleriker, Mönche, bisweilen auch Pilgrime, Kaufleute und Frauen, vor allem aber die auf dem Felde beschäftigten Bauern, sowie ihr Vieh und Ackergerät genießen einen dauernden Frieden und sind gegen alle Angriffe seitens der Privatwillkür geschützt. Bruch dieses Friedens zieht kirchliche Strafen nach sich; zuweilen verpflichten sich auch die Teilnehmer des Friedensbündnisses, gegen den Friedensstörer mit Waffengewalt zu Felde zu ziehen.

An diese ältere Friedensbewegung schließt sich aufs engste der eigentliche Gottesfriede, die Treuga dei, an. Entsprechend der Bedeutung des in die romanischen Sprachen übergegangene Wortes treuga oder treuwa (= Waffenstillstand; frz. trève, ital. prov. span. tregua) ist das Charakteristische des Gottesfriedens im Gegensatze zu den älteren Friedenseinigungen darin zu suchen, daß an bestimmten Tagen und Zeiten, den sog. gebundenen Tagen oder Zeiten, jede Fehde streng untersagt wird, also ein auf den Willen Gottes zurückgeführter Waffenstillstand eintritt.

Während die Beschlüsse der Synode von Elne (in den Pyrenäen) 1027, welche jede Fehde von der Nona des Sonnabends bis zur Prima des Montags beseitigen wollen, noch vereinzelt dastehen, gelangt der Gottesfriede, für den sich jetzt auch allgemein der Name Treuga dei findet, zu einer erheblichen Bedeutung und zugleich zu einer Erweiterung der gebundenen Zeiten in der großen Friedensbewegung, die um das Jahr 1040, wohl von Aquitanien ausgehend, das übrige Frankreich ergreift, vor allem dank der Thätigkeit Odilos von Clugny in Burgund und in der Provence festen Fuß faßt und von dort im Jahre 1041 nach Piemont und der Lombardei hinübergreift. Im folgenden Jahre (1042) begegnet der Gottesfriede in der Normandie auf dem Konzil von Caen; von hier scheint er nach Flandern gedrungen zu sein, wenigstens zeigt der zuerst auf dem Konzil von Thérouanne (ca. 1063) verkündete flandrische Gottesfriede eine unverkennbare Übereinstimmung mit der normannischen Treuga Dei. Auch nach Süditalien, wo der Gottesfriede zuerst 1089 bezeugt ist, dürften ihn die Normannen gebracht haben. Dagegen scheint in England der Gottesfriede nicht praktisch geworden zu sein; seine Aufnahme in die 1130—1154 entstandenen Leges Edwardi Confessoris entspricht kaum dem geltenden Rechte, sondern wohl nur einem Wunsche der normannischen Geistlichkeit. Übrigens sind bereits dem älteren englischen Königsrechte gebundene Zeiten bekannt. In den 60er Jahren breitet sich die Treuga dei auch jenseits der Pyrenäen, in Catalonien, aus. Im deutschen Reiche macht mit der Einführung des Gottesfriedens 1082 Bischof Heinrich von Lüttich den Anfang, 1083 folgte Sigewin von Köln, 1085 Rudbert von Bamberg. In demselben Jahre dehnt eine Mainzer Synode im Beisein Heinrichs IV. den Gottesfrieden auf das ganze Reich aus.

Während bisher der Gottesfriede eine Friedenseinigung gewesen ist, verbindlich allein für die, welche ihn beschworen haben, wird er durch das Eintreten des Papsttums zu einem allgemeinen Kirchengesetze, dessen Geltung von dem Eide der einzelnen unabhängig ist. Den Anfang macht Urban II., der auf der Synode von Clermont 1095 den Gottesfrieden als allgemeines Gesetz der Christenheit verkündigt, eine römische Synode (1097 bis 1099) wiederholt diesen Beschluß. In der Folgezeit finden zahlreiche Erneuerungen des Gottesfriedens von päpstlicher Seite statt, vor allem auf den drei lateranischen Konzilien von 1123, 1139 und 1179.

Das Hauptcharakteristikum des Gottesfriedens sind die gebundenen Zeiten. Die ursprüngliche Beschränkung derselben auf die Zeit von Sonnabend Abend bis Montag Morgen findet sich später nur vereinzelt (z. B. in den Leges Edwardi). Seit der großen Gottesfriedensbewegung um 1040 erstreckt sich der Friede regelmäßig auf die Zeit vom Mittwoch Abend bis zum Montag früh, also auf die durch das Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn besonders geheiligten Wochentage und die ihnen vorangehenden oder nachfolgenden Nächte. Ausnahmsweise läßt das wohl auf der Mainzer Synode geleistete Juramentum pacis die gebundene Zeit erst am Donnerstag Abend, der Lütticher und Kölner Friede sogar erst am Freitag früh beginnen. Andererseits wird es seit der Synode von Montriond 1041 allgemein üblich, den Frieden nicht nur auf bestimmte Wochentage, sondern auch auf andere Zeiten und Tage auszudehnen, insbesondere auch die Fastenzeit und die sich anschließende Zeit von Ostern bis Trinitatis, ferner auf die Zeit vom ersten Advent bis zu Epiphanias oder bis zur Epiphaniasoktav, bisweilen auch auf die Quatember-

tage, auf einzelne Heiligentage 2c. Auf diese Weise bleibt kaum ein Viertel des Jahres für die Fehde offen. Ferner hat man in den Gottesfrieden vielfach die Bestimmungen der älteren Friedenssatzungen über die dauernde Befriedung bestimmter Gebäude und bestimmter Personenklassen (unter denen später auch die Kreuzfahrer genannt werden) aufgenommen.

Solange der Friede herrscht, ist jede Gewaltthat, jede Verletzung eines anderen streng verboten, Belagerungen müssen unterbrochen werden, bisweilen wird selbst das Waffentragen untersagt. Auf Übertreten des Friedensgebotes stehen zunächst geistliche Strafen, vor allem die Exkommunikation. Auch erscheinen die Bischöfe in erster Linie als Richter über die Friedensbrüche, während die weltlichen Gewalten nur als Vollstrecker der Urteile des geistlichen Gerichts thätig werden. Daneben werden aber auch in mehreren, besonders den deutschen Friedensordnungen Strafen, auf die nur der weltliche Richter erkennen kann, insbesondere peinliche Strafen vorgesehen.

Am Schlusse des 11. Jahrhunderts tritt in der Gottesfriedensbewegung teils ein Stillstand, teils ein völliger Rückgang ein. Jenseits der Alpen sowie jenseits der Pyrenäen hören wir nichts mehr von ihm; in Spanien treten an seine Stelle königliche Landfriedensgesetze. In Frankreich wird besonders im Süden, noch während des 12. und im Beginne des 13. Jahrhunderts der Gottesfriede wiederholt auf Synoden erneuert, jedoch drängen ihn immer mehr die vom König bestätigten, auf die Herbeiführung eines dauernden Friedens gerichteten weltlichen Vereinigungen in den Hintergrund. In Deutschland ersetzen ihn die ebenfalls einen weltlichen Charakter tragenden Landfriedensvereinigungen und die 1103 beginnenden königlichen Landfriedensgesetze, die beide im Gegensatze zu der regelmäßig ewige Geltung beanspruchenden Treuga dei nur auf einige Jahre beschworen werden. Eine längere Geltung scheint dem Gottesfrieden in Köln beschieden gewesen zu sein (Ennen und Eckertz, Quellen 2, 393 Nr. 384 [1258]), ferner in der Diöcese Lüttich, wo er im Laufe des 12. Jahrhunderts wiederholt von den deutschen Königen bestätigt wird, und wo noch im 14. Jahrhundert der Bischof ein iudicium pacis über Friedensbrüche für seine ganze Diöcese geltend macht; endlich lassen sich die Bestimmungen des Gottesfriedens in den friesischen Sendrechten noch bis ins 16. Jahrhundert nachweisen. Im übrigen ist der Gottesfriede im 12. Jahrhundert in Deutschland verschwunden; wenn bisweilen in späteren Rechtsaufzeichnungen von der pax dei die Rede ist, handelt es sich um bloße äußerliche Anklänge. Jedoch sind die Bestimmungen des Gottesfriedens über gebundene Zeiten in mehrere der älteren deutschen Landfrieden aufgenommen worden und haben von dort ihren Einzug in andere Rechtsquellen gehalten, insbesondere in den Sachsenspiegel (Landr. II, 66), und aus diesem in den Schwabenspiegel (90 und 206).

Die Kirche hat den Gottesfrieden auf dem 4. Lateranischen Konzil 1215 nicht mehr bestätigt. Die auf dem Konzil von 1179 ihn verkündigende Dekretale Alexanders II. hat zwar Gregor IX. in das Corpus iuris canonici aufgenommenn (c. 1 X de treuga et pace 1, 34), aber wohl nur aus Rücksicht auf den Namen ihres Urhebers. Die Glosse des Bernhard von Parma sieht bereits die Bestimmung als veraltet an.

Von dem praktischen Erfolge des Gottesfriedens läßt sich schwer ein richtiges Bild gewinnen. Mögen seine unmittelbaren Wirkungen nur gering und vorübergehend gewesen sein, so hat er doch den Anstoß gegeben zu einer Bewegung, die schließlich von der weltlichen Gewalt bis zur völligen Vernichtung der Fehde durchgeführt worden ist.

Siegfried Rietschel.

Gotteskasten, lutherischer. — Litteratur: Funke, Das Werk der luth. Gotteskasten, Hannover 1883. — Kleinere Schriften sind: Dr. Ahner, Der luth. Gotteskasten, 3. Aufl. 1898; derselbe, Gustav Adolf Verein und Gotteskasten, Leipzig 1898; Hoffstätter, Gustav Adolf-Verein und luth. Gotteskasten, Erlangen 1881; Nöltingk, Der Gustav Adolf-Verein und der luth. Gotteskasten, Bernburg 1884; Dr. Hoppe, Unseren Konfirmanden vom lutherischen Gotteskasten, 3. Aufl., Hamburg; Hieronymus, Aus der luth. Diaspora, 1897. Außerdem die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift: „Der luth. Gotteskasten“ seit 1880 und die Jahresberichte der verschiedenen Vereine.

Gotteskasten nennt sich eine Vereinigung von Gliedern der lutherischen Kirche in Deutschland zum Zweck, die Lutheraner der Diaspora in ihrer kirchlichen Not zu unterstützen. Grund und Recht zu dieser Arbeit giebt Ga 6, 10: „Lasset uns Gutes thun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“. Denn diejenigen sind im eigentlichsten und engsten Sinne als Glaubensgenossen anzusehen, welche dasselbe Bekenntnis haben, derselben Kirche angehören. Dies ergiebt sich auch aus 1 Ti 5, 8: „So jemand die Seinen, sonderlich seine Hausgenossen nicht versorget, der hat den Glauben verleugnet und

ist ärger denn ein Heide". — Selbstverständlich liegt den Freunden des Gotteskastens die Meinung völlig fern, als sei das Reich Gottes auf die lutherische Kirche beschränkt. „Nein, des Christen Vaterland ist größer als die engen Grenzen seiner Kirche. Aber so weit sich auch unser Herz ausbreitet — zunächst ist es doch unsere Kirche, welche unsere Treue fordert und unsere Arbeit. Und wir wissen ja, wir dienen dem Ganzen um so besser und fruchtbarer, je gewissenhafter wir in diesen Grenzen die Treue bewahren" (Luthardt). Hat daher die lutherische Kirche ein Recht zu existieren, und fahren gerade über sie alle Wetter dahin, so gebietet es die Pflicht der Selbsterhaltung, sich der bedrängten Glaubensgenossen anzunehmen. Der Gotteskasten aber als kirchlicher Verein ist der genuine lutherische Diasporaverein und nicht minder berechtigt als lutherische Vereine für äußere und innere Mission. — Es wurde seitens der lutherischen Kirche auch niemals die Pflicht der Fürsorge für die Glaubensgenossen verkannt. Wenn irgendwo besondere Notstände hervortraten, haben die deutschen Lutheraner stets gern ihre Brüder unterstützt. So ließ Hamburg in seinen lutherischen Kirchen von 1677—1777 nicht weniger als 80 Kollekten für auswärtige Gemeinden abhalten und reichte mit seiner Thätigkeit bis Petersburg und Moskau. Von Halle aus wurden durch den Konsistorialrat Gotthilf August Francke den deutschen Lutheranern in Nordamerika Prediger nachgesandt, unter ihnen vor allen Heinr. Melch. Mühlenberg (s. d. A.). Auch Tobias Kißling, der fromme Nürnberger Kaufmann, möge hier genannt werden. Derselbe besuchte von 1763 an in 50 Jahren 106mal die Märkte in Oberösterreich, Steiermark und Kärnthen und leistete dabei erstaunliches für die Diaspora. Wie er den größten Teil des eigenen Vermögens opferte, so schrieb er „Bettelbriefe" in alle Welt, um Kirchen und Schulen, Prediger und Lehrer zu beschaffen (v. Schubert, Altes und Neues, Bd II 3. Aufl. 1849 S. 101). Die Aufnahme vieler Tausende von Protestanten, die aus katholischen Ländern im 17. und 18. Jahrhundert vertrieben wurden, gehört ebenfalls hierher.

Allein, wie viel auch in Deutschland stets für die bedrängten evangelischen Glaubensgenossen geschehen sein mag, so erfuhr das Liebeswerk doch erst im Gustav Adolf-Verein (s. d. A.) eine besondere Organisation. Wegen der breiten Grundlage aber, welche der Hofprediger Zimmermann in Darmstadt diesem Vereine gab, traten ihm manche positive Kreise nicht bei.

Die dem Gustav Adolf-Verein fernbleibenden Lutheraner verhielten sich indes keineswegs ablehnend gegen die Diasporaarbeit überhaupt. Bereits vor Veröffentlichung des Zimmermannschen Aufrufs waren durch den Hannoveraner Pastor Fritz Wynecken („Ehrendenkmal treuer Zeugen Christi", Dresden 1879 Bd III S. 251 ff.), welchen die geistliche Not der Lutheraner nach Amerika getrieben hatte, dringende Bitten um Unterstützung bei seiner Arbeit nach Deutschland gerichtet worden. Weil aber der erhoffte Erfolg nicht eintrat, so kam Wynecken selbst herüber, um in seinem alten Vaterlande eine zielgerechte Agitation für die wichtige Sache ins Werk zu setzen. „Von der gesamten lutherischen Kirche und aus ihr heraus", schrieb er an die hannoversche Pfingstkonferenz, „muß durch entschieden kirchliche, lebendig-gläubige, nüchterne und doch in Liebe brennende Prediger geholfen werden." Wyneckens warmes Wort fiel jetzt auf guten Boden und fand vor allem in Hannover, Baiern und Sachsen einen lebhaften Widerhall (Dr. Ludw. Adolf Petri. Ein Lebensbild, Hannover 1888, Bd I S. 266 ff.). Aber greifbare Gestalt bekam die Ausbildung und Aussendung von Predigern zuerst durch den Pfarrer Wilhelm Löhe (s. d. A.) in Neuendettelsau. „Es macht einen erhebenden Eindruck zu sehen, wie sich damals so viele und so verschiedene Glieder aus allen Teilen der deutschen Mutterkirche zur Hilfe für Nordamerika vereinigten und wie man fast allerseits um der Einheit, Planmäßigkeit und größeren Fruchtbarkeit des Werkes willen sich an die Freunde in Baiern anschloß." Die von Löhe mit Pfarrer Wucherer herausgegebenen „Kirchlichen Mitteilungen aus und über Nordamerika" wurden in den ersten Jahren in 8000 Exemplaren verbreitet, und es entwickelte sich nach und nach ein Diasporawerk, dem in der lutherischen Kirche oder anderswo kaum etwas gleichkommt. Indem Löhe für Nordamerika Prediger ausbildete und für die Sammlung der deutschen Lutheraner, wobei es nicht an pekuniärer Hilfe fehlte, die Direktive gab, geschah es, daß auf seinen Schultern zwei Synoden, die von Missouri und Jowa, entstanden. Die Aussendung von bis jetzt etwa 250 Predigern bedeutet die Gründung von mehr als doppelt so viel lutherischen Kolonistengemeinden. (Wie sich aus der zuerst in freier Weise betriebenen Pflege der Lutheraner in Nordamerika im Jahre 1850 die „Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche" entwickelte, darüber siehe Funke, „Werk des luth. Gotteskasten" S. 52.) Man mag es vielleicht bedauern, daß nicht von Anfang an Unterstützungsvereine für die gesamte lutherische Diaspora entstanden sind, aber

für Nordamerika, wo der Gustav Adolf-Verein nicht arbeitet, ist die Beschränkung von unberechenbarem Segen gewesen. Notwendig mußte aber der Umstand, daß sich noch anderswo kirchlich unversorgte oder bedrängte Lutheraner fanden, unter ihnen diejenigen, welche um des Gewissens willen der Union nicht beizutreten vermochten, den Gedanken nahelegen, die bisher geübte private Wohlthätigkeit zu regeln. Nach verschiedenen Besprechungen mit gleichgesinnten Freunden, insbesondere auf dem Leipziger Missionsfeste, wo auch der Name „Gotteskasten" vorgeschlagen wurde, traten in Hannover der Pastor Dr. theol. Petri, der General-Superintendent Steinmetz und der spätere Konsistorial-Rat Münchmeyer am 31. Oktober 1853 in Nr. 47 des „Zeitblattes" von Petri mit folgender Erklärung hervor: „Die Unterzeichneten, welche den kirchlichen Grundsätzen der Gustav Adolf-Vereine nicht beizutreten vermögen, gleichwohl aber das gute Werk, die Glaubensgenossen in ihrer kirchlichen Not zu unterstützen, von ganzem Herzen billigen und als eine Pflicht der brüderlichen Liebe anerkennen, haben sich verbunden, einen Gotteskasten zu diesem Werke aufzurichten und sich damit in den Dienst aller gleichgesinnten Glieder der lutherischen Kirche zu stellen. — Wir beabsichtigen weder Opposition oder Demonstration zu machen, noch haben wir es auf glänzende Erfolge angelegt. Wir wollen vielmehr einfach dem Gewissen genügen und den bedrängten Gliedern der lutherischen Kirche mit dem, was uns die Liebe anvertrauen wird, Handreichung thun. Dabei überlassen wir es dem freien Willen, feste und regelmäßige Beiträge zu zeichnen, oder je nach der Freudigkeit des Herzens zu geben. Über die Gaben, welche einem jeden von uns anvertraut werden können, soll in diesem Blatte quittiert und von ihrer Verwendung seinerzeit Anzeige gemacht werden. Der Herr der Kirche lasse sich unsern Dienst wohlgefallen." Dies ist der bescheidene, geräuschlose Anfang der neuerdings für die lutherische Kirche so wichtig gewordenen Gotteskastenthätigkeit. Petri sagte später einmal erläuternd, man konnte Lutheraner, Reformierte und Unierte und was sonst seine Übereinstimmung mit der evangelischen Kirche glaubhaft nachweisen möchte, nicht in gleichem Sinne und nicht in dem Sinne als Glaubensgenossen erkennen, daß man deren kirchliche Förderung und Ausbreitung für eine Liebespflicht hätte halten müssen; man wollte den eigenen Glauben nicht bei Seite setzen, um auch einen fremden, für irrig erkannten Kirchenglauben stützen und ausbreiten zu helfen. „Denn es handelt sich in dem Werke nicht um Unterstützung einzelner Christen aus fremder Gemeinschaft, sondern um Befestigung und Ausbreitung der fremden für irrig erkannten Glaubensgemeinschaft selbst." Der Indifferentismus dem Bekenntnis gegenüber mag dem großen Haufen gefallen, ist aber nicht im stande die Kirche des Herrn zu bauen. Die Vereine der lutherischen Kirche müssen daher den Charakter der Kirchlichkeit tragen. „Am Glauben liegts."

Es war vorauszusehen, daß die scharf begrenzte kirchliche Stellung Petris hinsichtlich der Diasporapflege in der öffentlichen Meinung sich nur langsame Geltung verschaffen werde. Eine solche Sache fordert volles Verständnis für die Schätze, welche die lutherische Kirche nicht nur vor der römischen, sondern auch vor der reformierten voraus hat, sowie eine klare Erkenntnis der Gefahren, die ihnen von beiden Seiten drohen. Trotzdem fand der Vorgang Hannovers bald Nachfolge. Schon 1854 forderte eine Anzahl von Geistlichen und Laien in Mecklenburg, unter ihnen der Kammerrat von Wick, zur Gründung eines Gotteskastens auf Um dieselbe Zeit erging an das vom Professor Dr. Kahnis redigierte „Sächsische Kirchen- und Schulblatt" ein Schreiben behufs Bildung eines Gotteskastens nach dem Vorgange Hannovers. Die Bittsteller führten aus: „Der Gustav Adolf-Verein übt seit Jahren eine vielgesegnete Wirksamkeit. Aber einerseits ist seine Hilfe grundsätzlich auf Gemeinden beschränkt, die der römischen Kirche zu verfallen drohen; andererseits überschreitet er die kirchlichen Grenzen, indem er die lutherische, die reformierte und die unierte Kirche als eine Gemeinschaft umfaßt und so auch Gemeinden der letzteren Kirchen als Glaubensgenossen unterstützt, während viele lutherische Gemeinden ohne Unterstützung Not, Druck und Verfolgung eben darum leiden, weil sie des Glaubens halber von der unierten Kirche ausgeschieden sind. Die lutherische Kirche hat die Glaubens- und Liebespflicht, als treue Haushälterin des Herrn, sich der Glieder ihres Hauses aller Orten und bei jeder Gefahr für des Glaubens Reinheit, mag sie von rechts oder links kommen, anzunehmen, und nach ihnen in äußerer und innerer Not die helfende Hand auszustrecken." Die Redaktion stimmte mit Freuden zu, aber obwohl auch noch der „Pilger aus Sachsen" für den Gotteskasten eintrat und 1856 eine erneuerte Bitte mit Namen wie Ahlfeld, Besser, Graul, Luthardt, v. Zezschwitz ausging, war die Teilnahme eine geringe. Der 1856 gegründete „Lutherverein" in Stade mit gleicher kirchlicher Stellung wie die Gotteskasten fand in den Herzogtümern Bremen und Verden eine weit bessere Aufnahme, desgleichen der kleine Gotteskasten des Herzogtums Lauenburg vom Jahre 1858. Ziemlich

beschränkt blieben auch der Gotteskasten in Baiern (1863) und der der sog. Vereinslutheraner in den östlichen Provinzen Preußens. — Übersehen wir alles, so entwickelte nur der Gotteskasten in Mecklenburg, welcher 1860 landeskirchliches Institut wurde, eine größere Thätigkeit, besonders durch Ausbildung von österreichischen Theologen auf der Universität Rostock. Die anderen Gotteskasten hatten freilich insofern eine schwierige Stellung, als der Gustav Adolf-Verein bereits die betreffenden lutherischen Gebiete beherrschte. Außerdem war es ein Mangel, daß die Gotteskasten nicht öffentlich als Vereine auftraten, sondern sich wesentlich darauf beschränkten, durch periodische Zeitschriften Liebesgaben zusammenzubringen. Bei schweren Notständen flossen die Gaben reichlich, sonst aber waren sie sehr bescheiden. Da ferner jeder Verein für sich allein arbeitete, so wurden auch größere Werke kaum ausgeführt; nur die Kreuzgemeinde in Bremerhafen machte eine Ausnahme.

Inzwischen kam die lutherische Kirche in größere Bedrängnis. Neben den leichteren Verkehrswegen und der Freizügigkeit brachte es die Gründung des deutschen Reiches mit sich, daß Lutheraner mehr denn je unter Andersgläubige zerstreut wurden und zugleich erhielten die alten Unionsbestrebungen neue Nahrung. Da erkannten denn die lutherischen Kreise Deutschlands die Notwendigkeit, sich über die Grenzen der einzelnen Landeskirchen hinaus zum Schutze des lutherischen Bekenntnisses zusammenzuschließen. Es entstand die „Allgemeine Lutherische Konferenz", in Verbindung damit die „Allg. Evang. Luth. Kirchenzeitung", und nicht lange hernach folgte die Neubelebung der Gotteskasten. Die Anregung dazu blieb dem zuerst entstandenen Gotteskasten, dem in Hannover, vorbehalten. Bereits 1875 wurde im „Hann. Sonntagsblatt" um größere Mitarbeit gebeten. Noch eindringlicher ersuchte im folgenden Jahre der Vorstand (Kons.-Rat Münchmeyer, P. Büttner, P. Freytag und P. Greve) die hannoversche Geistlichkeit, ihm zu helfen, „daß unter den vielen köstlichen Arbeiten des Glaubens und der Liebe, welche durch Gottes Gnade in der Landeskirche blühten, eben diese Thätigkeit im Dienste der unter Andersgläubigen zerstreuten Glaubensgenossen nicht verkümmere". Die Bitte blieb nicht ohne Antwort. Bereits am 31. Oktober 1876 konnte über eine bessere Organisation beraten werden, nachdem der P. Funke, damals in Schinna, in den Vorstand eingetreten war. Es wurde beschlossen, in den einzelnen Inspektionen Agenten zu gewinnen, den Vorstand zu erweitern, gelegentlich der Pfingstkonferenz eine Jahresversammlung abzuhalten, alljährlich einen Bericht herauszugeben und mit ähnlichen Vereinen der lutherischen Kirche in Verbindung zu treten. In dem letzten Punkte liegt der Keim für die weitere Entwickelung des Gotteskastenwerkes. Nach vielfachen schriftlichen Verhandlungen nahm 1878 die Chemnitzer Konferenz in Sachsen die Sache wieder auf, und der weitere Fortgang war ein so glücklicher, daß bereits im Jahre 1879 zahlreiche Vertreter der lutherischen Unterstützungsvereine gelegentlich der „Allg. Luth. Konferenz" zu Nürnberg in einer Spezialkonferenz das Liebeswerk an den Glaubensgenossen öffentlich besprechen konnten; Pastor Funke hielt den einleitenden Vortrag über die Notwendigkeit und Berechtigung der lutherischen Gotteskasten. Die Teilnahme war eine ungewöhnlich große, und die dem Gotteskasten freundliche Haltung der Versammlung beschämte die vorherige Zaghaftigkeit. Man hörte von verschiedenen Seiten, das Gotteskastenwerk habe in Nürnberg den größten Erfolg gehabt — ein Urteil, welches die spätere Zeit durchaus rechtfertigte (vgl. Funke a. a. O. S. 9). Der bairische Gotteskasten ward noch in demselben Jahre neubelebt und dann folgte in edlem Wetteifer die Gründung von Gotteskasten in Württemberg, Reuß, Schleswig-Holstein, Hamburg und Oldenburg; außerdem schloß sich 1889 die „Evang.-lutherische Gesellschaft in Elsaß-Lothringen" dem Verbande der Gotteskasten an. — Dieser Verband war schon 1880 zu Hannover auf der ersten Delegierten-Konferenz zu stande gekommen; mit ihm erhielt das Werk einen gewissen Abschluß. Die damals gefaßten Beschlüsse sind heute noch im wesentlichen für die gemeinsame Thätigkeit maßgebend. Ein auf 6 Jahre gewählter Vorort vermittelt die Verbindung zwischen den Vereinen und bereitet namentlich die Delegiertenkonferenz vor, welche alljährlich an einem geeigneten Orte zur Beratung des Unterstützungsplanes abgehalten wird. An erster Stelle kommen die größeren Werke zur Verhandlung; ihre Leitung ist in der Regel je einem Gotteskasten übertragen, so die Verwaltung des Lutherstifts in Königgrätz, die Fürsorge für Studenten in Erlangen und Wien, die brasilianische Sache u. s. f. Die Unterstützung der von der Union separierten Lutheraner bleibt Sache der Einzelvereine, wie denn die Gotteskasten überhaupt bei aller Gemeinsamkeit in der freien Bewegung nicht gehemmt werden sollen. Darin liegt ein großer Vorzug: es kann jeder Verein für sich, oder auch etwa in Verbindung mit einem anderen eine wichtige Bitte in der allerkürzesten Frist erledigen. — Seit 1880 erscheint vierteljährlich auf Anregung

von Baiern als Vereinsorgan „Der lutherische Gotteskasten" und wird in 1000 Exemplaren verbreitet.

Die Neubelebung der Gotteskasten fand großen Beifall. Hatten die Einnahmen vor 1879 vielleicht 12—15000 Mk. betragen, so stiegen sie in den nächsten Jahren auf 20 bis 30000 Mk. und erreichten 1893 infolge größerer Legate eine Höhe von 90000 Mk.; für gewöhnlich werden jährlich 70000—80000 Mk. eingenommen. Die verrechneten Beträge drücken indes keineswegs die gesamte Thätigkeit aus; denn die Gotteskasten sehen von einer Centralisation ab und viele Gaben kommen direkt zur Versendung. Immerhin ist die Einnahme nicht ganz unansehnlich, wenn man bedenkt, daß den lutherischen Unterstützungsvereinen kaum öffentliche Kollekten zu teil werden. In den beiden Dezennien 1879—99 reichten aber die Gelder den vielen Notständen gegenüber nie aus, und die größte Sorgfalt war bei der Verteilung erforderlich. Zu statten kam den Gotteskasten jedoch die genaue Kenntnis der Diasporagebiete, weil ihre Mitglieder wiederholt die zu unterstützenden Glaubensgenossen aufsuchten, so P. Dr. Zehme, P. Dr. Ahner, P. Peters, P. Funke, Domprediger Löffel u. a.

Indem wir weiter die Wirksamkeit der Gotteskasten in ihrer Gesamtheit übersehen, ergeben sich von selbst drei Hauptarbeitsgebiete.

1. Die Lutheraner unter Katholiken. Hierher gehört die Diaspora in Baiern, der größte Teil der hannoverschen Diaspora, Paris, Brasilien, wo die vereinigten lutherischen Gotteskasten 1897 mit der Versorgung von lutherischen Gemeinden den Anfang machten, und der ganze österreichische Kaiserstaat. Nicht am wenigsten wurden die lutherischen Slovaken und die lutherischen Tschechen unterstützt; an den letzteren, so weit sie in Böhmen leben, läßt sich auch am besten die intensive Wirksamkeit des Gotteskastens erkennen. Die Deutsch-Evangelischen Böhmens Augsb. Bek. erhalten reiche Gaben des Gustav Adolf-Vereins, die weit zahlreicheren Reformierten erfreuen sich ganz außerordentlicher Unterstützungen des reformierten Auslandes, aber die lutherischen Tschechen, deren große Armut von dem Gotteskasten fern stehender Seite nachdrücklich bezeugt wird (Prof. Dr. Lemme, Das Evangelium in Böhmen, Gotha 1877), waren ziemlich verlassen und bei starker Auswanderung fast dem Untergange geweiht. Nur die Gemeinden Rybnik, Bohuslavitz und Schonov wurden seit vorigem Jahrhundert bei ihnen neu gegründet, während der Gotteskasten nicht nur Liebstadtl, Wilimov und Waltersdorf ins Leben rief, sondern auch viele Predigtstationen resp. Filialgemeinden. Ferner haben mit einer Ausnahme die lutherischen Tschechen, dank der Hilfe des Gotteskastens ihre Kirchenschulen erhalten und bieten in dieser Hinsicht ein erfreuliches Gegenbild zu vielen besser situierten evangelischen Gemeinden, welche wie Reichenberg ihre Konfessionsschule aufgaben. Von hervorragender Bedeutung ist dann vor allem die Gründung des Lutherstifts in Königgrätz. Da für die lutherischen Tschechen keine höhere evangelische Lehranstalten vorhanden sind, so mußten früher die Gymnasiasten an Orten, wo nicht einmal eine lutherische Gemeinde bestand, die katholischen Gymnasien besuchen. Jetzt aber sammelt der Gotteskasten alle diejenigen, welche sich eine höhere Bildung aneignen wollen, im Lutherstift, das neben einem christlichen Familienleben Religionsunterricht und sonntägliche Gottesdienste gewährt; den wissenschaftlichen Unterricht müssen die Insassen auf dem katholischen Gymnasium resp. der Realschule suchen. — Obwohl auf diesem Arbeitsgebiete Gustav Adolf-Verein und Gotteskasten einander begegnen, so ist doch die Thätigkeit des letzteren keineswegs entbehrlich. Der Gustav Adolf-Verein giebt die Mittel zum kirchlichen Leben, vornehmlich zum Bau von Kirchen, und die verschiedenen evangelischen Konfessionen kommen für ihn dabei nicht in Frage, weil er es, wie eine Stimme aus dem Vereine erklärt, „mit der Erzeugung geistlichen Lebens" zunächst nichts zu thun hat, sondern „die innere Einwirkung anderen überlassen will" (ZPK 1856 S. 47, 51). Damit ist dem Gotteskasten hinsichtlich der zerstreuten Lutheraner das wichtigste Stück der Diasporaarbeit zugewiesen. Nun wird aber das geistliche Leben durch nichts so sehr geweckt als durch lebendige christliche Persönlichkeiten. Daher hat der Gotteskasten von Anfang an das größte Gewicht darauf gelegt, den jungen Theologen Österreich-Ungarns den Besuch guter deutscher Universitäten zu ermöglichen. Seine diesbezügliche Thätigkeit gehört demnach in hervorragender Weise zum ersten Arbeitsgebiete. Wie traurig würde es in den österreichischen Ländern um den geistlichen Stand aussehen, wenn nicht etwa 150 Studenten von dort in Rostock, Erlangen und Leipzig die Wohlthaten des Gotteskastens genossen hätten!

2. Die Lutheraner unter Reformierten und anderen evangelischen Konfessionen. Hier kommen in Frage Metz und Mülhausen in den Reichslanden, Borkum und Blumenthal in Hannover, einige österreichische Gemeinden, die lutherische Diaspora in

Lippe-Detmold und in der Schweiz, sowie endlich die lutherische Kirche in Nordamerika, in Südafrika und Australien. Auf diesem Gebiete war die Arbeit des Gotteskastens ebenfalls eine sehr fruchtbare. Über den Ozean wurden Geistliche gesandt, daneben Zöglinge zum Eintritt in die lutherischen Predigerseminare Nordamerikas vorbereitet, und in der Heimat entstanden neue Gemeinden. Für Metz gingen im Laufe von drei Jahren nicht weniger als 60000 Mk. aus lutherischen Kreisen ein, und ehe 9 Jahre verstrichen waren, konnte die Gemeinde auf Unterstützungen verzichten. Die zu Lage in Lippe-Detmold seit 1896 sich sammelnden Lutheraner hatten schon nach zwei Jahren eine Kirche und einen Vikar, der jungen blühenden Gemeinde in dem benachbarten Salzuflen (gegr. 1880) nicht zu gedenken. — Da die lutherische Auswanderer-Mission darauf bedacht ist, Lutheraner aller Nationalitäten den lutherischen Gemeinden des Auslands zuzuweisen, so erhält sie auch Beihilfen vom Gotteskasten und muß hier anhangsweise erwähnt werden.

3. Die Lutheraner unter Unierten. Außer Bremerhafen und den drei lutherischen Gemeinden in Baden (Ispringen, Karlsruhe, Freiburg) handelt es sich besonders um die Breslauer und um die Immanuel-Synode. Nach der Kabinettsorder vom 27. September 1817, dem eigentlichen Unionsdokument, besteht die lutherische Kirche in den alten Provinzen Preußens nicht mehr zu Recht. Dies wurde 1896 im preußischen Abgeordnetenhause ohne Widerspruch bezeugt. Können doch reformierte Geistliche an sog. lutherische Gemeinden gesetzt werden und umgekehrt, der Abendmahlslehre nicht zu gedenken („Der luth. Gotteskasten" 1896, S. 31). Unter diesen Umständen erwächst der lutherischen Kirche die Pflicht, alle diejenigen zu unterstützen, welche der Union nicht beitreten wollen. Die Sache bietet indes mannigfache Schwierigkeit. Wo finden wir in Preußen das lutherische Bekenntnis? Bei Breslau oder Immanuel? Im Großherzogtum Hessen wurde die ganze Kirchenverfassung auf die Union zugeschnitten, aber dennoch glauben einzelne, die lutherische Kirche sei dort gerettet, weil man nachträglich die Worte einflickte: „unbeschadet des Bekenntnisstandes der einzelnen Gemeinde". Leider haben einige lutherische Freikirchen durch ihre Kampfesstellung gegen lutherische Landeskirchen es den vereinigten Gotteskasten unmöglich gemacht, sie gemeinsam zu unterstützen. Die Gotteskasten sind berufen, die Einheit der lutherischen Kirche darzustellen, wollen aber nicht sektiererisches Treiben begünstigen.

Die hier gegebene Übersicht zeigt deutlich, wie unerläßlich notwendig das Gotteskastenwerk für die lutherische Kirche ist; für die reformierte Diaspora arbeiten ähnlich der Hugenotten-Verein und der „Reformierte Bund." Als ein Verein mit derselben Tendenz wie der Gotteskasten besteht in Rußland die „Unterstützungskasse für die evang.-lutherischen Gemeinden." Dieselbe wurde 1859 gegründet und ist einzig in ihrer Art, sowohl bezüglich der Größe des Arbeitsfeldes als auch der Höhe ihrer Einnahmen. Sie erstreckt ihre Wirksamkeit über das ganze russische Reich außer Finnland und Polen, und obwohl nur etwa 2 Millionen Lutheraner beitragen, so vereinnahmte sie 1897 über 142000 Rubel.

W. Funke.

Gotteslästerung (Blasphemie). — Michaelis, Mosaisches Recht, Tl. V; Hinschius, KR 4, 793 N. 3; 5, 184. 318. 319. 325. 699; 6, 188; Feuerbach, Lehrbuch des gem. in Deutschland giltigen peinl. Rechtes, her. v. Mittermaier, 14. A., Gießen 1847 §§ 303 ff.; Heffter, Lehrb. des gem. deutschen Strafrechts, 5. A., Braunschweig 1854 § 422; H. Meyer, Lehrb. d. deutschen Strafrechts, 5. A., Erlangen 1895, § 140; v. Liszt, Lehrb. d. deutschen Strafrechts, 8. A., Berlin 1897 §§ 115. 116.

Dem Judentum entstammt die Auffassung, daß die Gottheit durch die Rechtsordnung gegen frevelnde Beleidigung geschützt werden müsse. Deshalb wurde nach dem mosaischen Recht die Gotteslästerung mit dem Tode (durch Steinigung) bestraft, Le 24, 15. 16; Jo 10, 33; Mt 26, 65. Ebenso hat auch das spätere römische Recht Todesstrafe darauf gesetzt, Nov. Justin. LXXVII c. 1 §§ 1. 2. In den kirchlichen Rechtsquellen der früheren Zeit wird die Gotteslästerung nicht als Strafvergehen erwähnt, wenn schon Gratian einzelne Stellen aus Kirchenvätern, welche sie als schwere Sünde bezeichnen, s. c. 5 (Gregor I.) D. XXV; c. 10 (Hieron.) C. XXIV qu. 3, und eine unbekannte Stelle c. 10 C. XXII qu. 1, welche Kleriker mit der Deposition, Laien mit dem Anathem bedroht, beibringt. Später hat Gregor IX. c. 2 X. de maledic. V, 26 auf die öffentliche Blasphemie gegen Gott, die Heiligen, insbesondere die Jungfrau, Zwangsbuße festgesetzt. Der Schuldige soll an sieben Sonntagen während der Messe öffentlich außerhalb der Kirche an der Kirchthür, am letzten barfuß ohne Obergewand und einen Leitriemen um den Hals, stehen, ferner die Freitage vorher bei Wasser und Brot fasten, auch, wenn er dazu vermögend ist, an jedem der gedachten Sonntage, drei bis einen Armen speisen, und, falls er diese

Buße nicht übernehmen will, mit dem Personalinterdikt und der Versagung des christlichen Begräbnisses bestraft werden. Außerdem wird auch die weltliche Obrigkeit für verpflichtet erklärt, ihn in eine nach dem Vermögen abzumessende Geldstrafe zu nehmen. Erst seit dem 13. Jahrhundert hat die Doktrin den Thatbestand der Gotteslästerung näher festgestellt und zwar dahin, daß sie jede, Gott (auch Christus und den hl. Geist) herabsetzende oder schmähende Äußerung umfaßt, d. h. eine solche, welche ihm eine ihm zukommende Eigenschaft (z. B. Allwissenheit) abspricht oder ihm etwas ihm nicht Eignendes beilegt (Lügenhaftigkeit, Rachsucht) oder ihm etwas Übeles anwünscht (Verachtung) oder welche endlich eine Herabwürdigung oder Entehrung oder Beschimpfung Gottes, der Jungfrau Maria oder der Heiligen oder eine Verletzung der Ehrfurcht vor diesen bildet. Durch Leo X. const.: Supernae 1514 § 33 und Pius V.: Cum primum 1566 § 10, bullar. Taurin. 5, 604 u. 7, 434, welche letztere einzelne Abänderungen an der ersteren gemacht hat, ist die ausdrückliche Blasphemie Gottes, Christi und der Jungfrau mit 25 Dukaten, das zweite Mal mit Verdoppelung der Strafe und das dritte Mal mit 100 Dukaten, Infamie und Exil, bei armen Plebejern mit öffentlicher Ausstellung, das zweite Mal mit Auspeitschen und das dritte Mal mit Zungendurchstechen und Galeerenstrafe, bei Klerikern mit Benefizien mit Entziehung der Früchte aller Benefizien auf ein Jahr, das zweite Mal mit privatio beneficiorum, das dritte Mal mit Deposition und Exil, bei Klerikern ohne Benefizien mit Geld- oder Prügelstrafe, das zweite Mal mit Gefängnis, das dritte Mal mit Degradation und Galeerenstrafe, die Blasphemie gegen die Heiligen aber mit arbiträrer Strafe unter ausdrücklicher Aufrechterhaltung der in den Kanonen (s. oben) enthaltenen Strafen bedroht worden. Die neuesten Partikularsynoden weisen dagegen überwiegend nur Ermahnungen gegen die Blasphemie und Aufforderungen an die Bischöfe zum Einschreiten dagegen, aber keine selbstständigen Strafandrohungen, wie die früheren, auf.

In der evangelischen Kirche konnte die Gotteslästerung der Kirchenzucht anheimfallen und als kirchliches Strafvergehen, s. d. A. kirchliche Gerichtsbarkeit Bd VI S. 598, bestraft werden.

Was die weltliche Gesetzgebung betrifft, so hat die Wormser Satzung von 1495 (Koch, Sammlung d. Reichsabschiede Frankf. a. M. 1747, 2, 28) im Anhalt an die angeführte Novelle Justinians auf die Gotteslästerung im Affekte oder in der Trunkenheit Geld, eventuell Leibesstrafe, auf die freventliche bei Adeligen die Unfähigkeit zu Ehren und Ämtern im Wiederholungsfall, bei anderen das erste Mal ebenfalls Leibesstrafe gesetzt.

Sehr ausführliche Bestimmungen über die Lästerung Gottes, der Heiligen und der Jungfrau Maria weist, nachdem der RA. von 1512 tit. 3, a. a. O. S. 140 von neuem das Verbot eingeschärft hatte, die R.-Polizei-Ordnung von 1530 tit. 1—3 (a. a. O. S. 333) auf, welche als Strafen Gefängnis bei Wasser und Brot, Geldstrafe und für den zweiten Rückfall Todes- oder verstümmelnde Strafen kennt. Mit Rücksicht hierauf hat demnächst die peinliche Gerichtsordnung Karls V. (C. C. C. von 1532) A. 106 bestimmt: „Item so eyner Gott zumist, das gott nicht bequem ist, oder mit seinen worten gott, das jm zusteht, abschneidet, der almechtigkeyt gottes, sein heylige mutter die jungkfraw Maria schendet, sollen durch die amptleut oder Richter von amptswegen angenommen, eingelegt und darum an leib, leben oder glidern, nach gelegenheyt und gestalt der person und lesterung gestrafft werden. Doch so eyn solcher lesterer angenommen und eingelegt ist, das soll an die oberkeyt mit notturfftiger underrichtung aller umbstende gelangen, die darauff Richtern und urtheylern bescheyd geben, wie solche lesterung den gemeynen unseren Keyserlichen rechten gemeß unnd sonderlich nach innhalt besonderer artickeln unser Reichsordnung gestrafft werden sollen", und die R.-Polizei-O. v. 1577 tit. 1 u. tit. 3 a. a. O. 3, 380, die Strafverbote von neuem eingeschärft.

Die in diesen Reichsgesetzen und in der kanonistischen, sowie der Doktrin des gemeinen Strafrechts vertretene Auffassung, daß die Gotteslästerung eine landesgefährliche Beleidigung der Majestät des Gottes oder der Heiligen der christliche Kirche sei (s. auch codex jur. Bavarici crimin. v. 1751 Tl. I c. 7), hat die Strafrechtswissenschaft mit Rücksicht darauf, daß eine Beleidigung Gottes, weil der Begriff einer Rechtsverletzung auf das höchste Wesen keine Anwendung finden kann, undenkbar sei, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts fallen lassen, und die Gotteslästerung als eine der Kirche zugefügte Injurie oder als einen Angriff auf die religiöse Grundlage des Staates und damit auf die öffentliche Ordnung betrachtet. So z. B. das preuß. LR. II, 20, welches sie unter die Beleidigungen der Religionsgesellschaften stellte und ihren Thatbestand im § 217 dahin normierte: „Wer durch öffentlich ausgestoßene grobe Gotteslästerungen zu einem ge-

meinen Ärgernisse Anlaß giebt, soll auf 2—6 Monate ins Gefängnis gebracht und daselbst über seine Pflichten und die Größe seines Verbrechens belehrt werden." Damit nähert sich dasselbe schon dem heutigen Standpunkt, daß das Strafrecht keine Religionsdelikte im früheren Sinne kennt und der strafrechtliche Schutz nur dem religiösen Gefühle der einzelnen Religionsgenossen gewährt wird. Auf diesem stand auch das preuß. StrGB. von 1851 (§ 135: „Wer öffentlich in Worten, Schriften oder anderen Darstellungen Gott lästert, . . . wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft"), und das jetzt geltende Reichsstrafgesetzbuch ist ihm darin gefolgt, indem es allerdings zugleich den Thatbestand noch enger begrenzt hat (§ 166: „Wer dadurch, daß er öffentlich in beschimpfenden Aeußerungen Gott lästert, ein Ärgernis giebt . . . wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft"). Demnach ist erforderlich die Kundgebung einer ehrenrühriger Behauptung und zwar in roher, die Nichtachtung oder Verachtung ergebender Form in betreff Gottes in der Auffassung desselben seitens der christlichen und der anderen Religionsgesellschaften (Gott, Gottessohn, heiliger Geist, der jüdische Jehovah), nicht, so freilich eine andere Meinung, bloß als des als Persönlichkeit gedachten höchsten Wesens oder als einer philosophischen, sich über Raum und Zeit erhebenden Verallgemeinerung. Ferner muß diese Kundgebung einem nicht geschlossenen Kreise von Personen zugänglich gewesen, und endlich auch durch dieselbe das religiöse Gefühl, wenn auch nur eines einzelnen, verletzt worden sein. **P. Hinschius †.**

Gottesleugnung s. Gottlosigkeit unten S. 39,9 ff.

Gottesurteil oder Ordal (iudicium dei, anord. skirsl = Reinigung, agſ. ordál = Urteil). — Litteratur: Patetta, Le ordalie 1890 (das Hauptwerk); Majer, Geschichte der Ordalien 1795; Grimm, Rechtsaltertümer 908 ff.; Wilda, Ordalien (Ersch u. Gruber III, 4, 453 ff.); Hildenbrand, Die purgatio canonica und vulgaris 1841; Dahn, Bausteine 2 (1880); Kaegi, Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils, Festschrift z. 39. Versammlung deutscher Philologen 1887; Brunner, Rechtsgeschichte 1, 182 ff., 2, 374 ff., 399 ff., 439 ff.; Schröder, Rechtsgeschichte 3. Aufl. 85 f., 362 ff., 756 f.; Amira, Recht 2. Aufl. 168 f., Germania 20, 53 ff.; K. Maurer, Kritische Ueberschau der deutschen Gesetzgebung 5, 180 ff., Germania 19, 139 ff.; Unger, Der gerichtliche Zweikampf 1847; Baist, Der gerichtliche Zweikampf 1890. — Die zahlreichen deutschen liturgischen Formeln für Gottesurteile sind von Zeumer in den MG Formulae 1, 599 ff., die angelsächsischen von Schmid, Gesetze der Angelsachsen 414 ff. herausgegeben worden.

Gottesurteil oder Ordal im technischen Sinne ist nicht jede Enthüllung einer für Menschen unergründlichen Frage durch Eingreifen der Gottheit, sondern allein, wie die altnordische Bezeichnung besagt, die durch göttliche Offenbarung erfolgende Reinigung des eines Deliktes Beschuldigten von dieser Beschuldigung, also ein prozessuales Beweismittel. Dadurch unterscheidet sich das Gottesurteil von verwandten Erscheinungen, vom Orakel, von den Auspizien. An diesem Charakter des Ordals ändert es nichts, wenn auch der, welcher die Beschuldigung erhebt, bisweilen sich dem Gottesurteil unterziehen muß; im Leugnen des Beschuldigten liegt die Beschuldigung der falschen Anklage, von der sich der Kläger zu reinigen hat. Entsprechend dem Beweisrechte der älteren Zeit, das keine Beweiserhebungen von Gerichtswegen, sondern nur einen von den Parteien erbrachten Beweis kennt, erfolgt die Befragung der Gottheit ursprünglich immer durch eine Handlung, die der Beschuldigte selbst vornimmt oder mit seiner Person vornehmen läßt (letzteres z. B. beim iudicium aquae frigidae). Je nachdem ein im voraus bestimmter, von menschlichem Einwirken unabhängiger, allein von der Gottheit zu bewirkender Erfolg eintritt oder nicht eintritt, gilt der Beweis als gelungen oder mißlungen. Das Gottesurteil wird beherrscht von der Vorstellung, daß die Gottheit — nötigenfalls auch durch ein Wunder — die Unschuld ans Licht bringen wird. An und für sich bloß Beweismittel, kann das Gottesurteil zum Strafmittel werden, wenn das Mißlingen des Beweises mit dem Tode des Beschuldigten identisch ist. Das ist der Fall bei der Abendmahlsprobe, bei dem Gottesurteil des Lebendigbegrabens, auch beim Zweikampf, wenn er erst mit der Tötung des Gegners beendet ist.

Gottesurteile finden sich nicht nur bei den Indogermanen, sondern bei den verschiedensten Völkern der Welt. Unter den germanischen Ordalien, die hier allein zu besprechen sind, unterscheidet man einseitige und zweiseitige, je nachdem eine oder beide Parteien die Ordalhandlung vornehmen. Das hauptsächlichste zweiseitige Gottesurteil ist der Zweikampf (pugna, campus, batalia), der allerdings nur dann als Ordal angesehen werden kann, wenn die Entscheidung auf das göttliche Eingreifen, nicht auf menschliche Stärke gestellt

wird. Regelmäßig wird er zu Fuß mit Schwert oder Kampfstock, nur in vornehmeren Kreisen zu Pferde ausgefochten. Schon früh gilt es als zulässig, sich durch gedungene Lohnkämpfer vertreten zu lassen. Ein Ersatz für den Zweikampf ist die Kreuzprobe (iudicium crucis): wer von den beiden mit wagerecht ausgestreckten Armen an einem Kreuze stehenden Gegnern die Arme zuerst sinken läßt, gilt als schuldig. Sowohl als zweiseitiges wie als einseitiges Gottesurteil begegnet das Losordal (iudicium sortis). Unter den einseitigen Ordalien spielen die Hauptrolle die Feuerordalien, insbesondere der Kesselfang (iudicium aenei, aquae ferventis): der Beschuldigte reinigt sich, indem er, ohne sich zu verbrühen, einen Ring oder Stein aus einem Kessel voll siedenden Wassers mit bloßem Arme herausholt. Andere Feuerordalien sind das Tragen von glühendem Eisen, das Überschreiten glühender Pflugscharen. Die Wasserprobe (iudicium aquae frigidae) macht die Rechtfertigung des Beschuldigten davon abhängig, daß er, aufs Wasser gelegt, bis zu einer gewissen Tiefe untersinkt, der Probebissen (iudicium offae) davon, daß er ein Stück trockenen Brotes mit Käse ohne Anstand verschlucken kann, die besonders bei Geistlichen übliche Abendmahlsprobe davon, daß der das Abendmahl nehmende Beschuldigte davon nicht erkrankt oder stirbt. Weitere erst später und verhältnismäßig selten auftauchende Gottesurteile sind das Ordal des hängenden Kessels, Psalters, Brotes, des Lebendigbegrabens (vgl. Liebermann, Z. d. Sav.-Stift. f. Rechtsgesch., Germ. Abt. 19, 140), die Hexenwage und das erst im 14. Jahrh. als Gottesurteil bezeugte Bahrgericht oder Scheingehen, dem der Volksglaube zu Grunde liegt, daß des Ermordeten Wunden bei Berührung oder bloßer Annäherung des Mörders bluten (vgl. K. Lehmann, Das Bahrgericht, German. Abhandlungen z. 70. Geburtst. K. v. Maurers 1893, 21 ff.).

Zu welcher Zeit und in welchem Zusammenhang die Ordalien bei den Germanen aufgekommen sind, ist streitig. Während man im vorigen Jahrhundert sie allgemein als Erfindungen der Kirche anzusehen pflegte, neigt man seit Majer dazu, den Ursprung der ältesten Arten des Gottesurteils in die heidnische Zeit zurückzuverlegen. Am weitesten geht darin Dahn, der selbst Ordalien von zweifellos christlichem Ursprung in vorchristlicher Zeit entstehen läßt. Da bei den Indern und Iraniern sich das Gottesurteil in ähnlichen Formen wie bei den germanischen Völkern nachweisen läßt, wird neuerdings meist der urarische Ursprung des Gottesurteils vertreten (Kaegi, Brunner 1, 182, 2, 400). Andererseits fehlt es auch heute nicht an Anhängern der Anschauung, daß erst durch Vermittelung des Christentums das Gottesurteil in das germanische Recht gekommen sei (Amira, Recht 168 f.).

Ein indogermanischer Ursprung des Gottesurteils ist zweifelhaft. Weisen auch die Formen des germanischen und des indischen Ordals eine gewisse Verwandtschaft auf, so finden sich ähnliche Formen auch bei nichtarischen Völkern; bei der Einfachheit dieser Formen ist es sehr wohl möglich, daß verschiedene Völker unabhängig von einander dazu gekommen sind. Jedenfalls spricht gegen einen solchen Ursprung die Thatsache, daß aller Wahrscheinlichkeit nach der skandinavische Norden das Gottesurteil erst von Deutschland her bezogen hat; auch für die Südgermanen läßt sich in vorchristlicher Zeit das Gottesurteil nicht nachweisen. Bekannt war allerdings der Zweikampf, aber nicht als Gottesurteil, sondern als eine durch Vertrag an die Stelle der Sippenfehde tretende Alleinfehde (Maurer, Krit. Übersch. 5, 222 ff.; Dahn 57 f.; Amira, Recht 167 f.). Die Befragung der Gottheit durch Los fand sich in mannigfacher Anwendung, aber nicht als Ordal.

Andererseits ist ein christlicher Ursprung des Ordals wenig wahrscheinlich. Das AT kennt das Gottesurteil nur vereinzelt (Nu 5, 12 ff.), das NT und die ältere christliche Litteratur überhaupt nicht; Vorgänge wie die sortitio sacra AG 1, 26 haben mit dem Ordal selbstredend nichts zu thun. Auch Amiras Behauptung, daß das Gottesurteil Allwissenheit und Wahrhaftigkeit der Gottheit voraussetze, diese aber der heidnischen Götterlehre gefehlt haben, trifft nicht zu; dieselbe Voraussetzung liegt dem in der heidnischen Zeit zweifellos bekannten Orakel zu Grunde.

Thatsächlich bedeutet das Gottesurteil eine natürliche Stufe der Entwickelung des Beweisverfahrens. Der einzige Beweis der Urzeit war außer dem nur ausnahmsweise zulässigen Zeugenbeweise der allein oder mit Eideshelfern geschworene Eid der Partei, das Einsetzen der ganzen Person unter Anrufung der Gottheit, die den Meineidigen sofort strafen, mit dem Blitz erschlagen würde. Sobald die Erkenntnis aufdämmerte, daß die Gottheit nicht sofort rächend eingriff, mußte der Parteieid als unzulängliches Beweismittel erscheinen. Daß diese Unzulänglichkeit besonders von einer Religion empfunden werden mußte, die eine Strafe des Meineidigen erst im Jenseits erwartete, liegt auf der

Hand. Man verlangte nach einer augenblicklichen göttlichen Offenbarung über Schuld und Unschuld und suchte dieselbe durch das Ordal zu provozieren. Daß man dabei zum Teil an frühere Bräuche, an den Zweikampf, an das Losorakel anknüpfte, ist begreiflich. Dieser Entstehung entspricht es auch, daß das Gottesurteil fast nur als subsidiäres Beweismittel verwandt wurde, vor allem dann, wenn der Eid der Partei oder des Zeugen als Meineid gescholten worden war, wenn der Beschuldigte die erforderliche Zahl von Eideshelfern nicht aufbringen konnte oder des Eidesrechtes entbehrte. In schweren Fällen allerdings konnte der Kläger unter Umständen den Beklagten sofort zum Ordal provozieren, bei den schwersten Verbrechen war bisweilen sogar überhaupt nur Reinigung durch Ordal möglich. Aber auch in den letztgenannten Fällen pflegte dem Gottesurteil ein Eid des eidesfähigen Beschuldigten, bei dem zweiseitigen Ordal ein Eid beider Parteien vorauszugehen. Während die einseitigen Gottesurteile nach einigen Rechten ausschließlich, nach anderen überwiegend den Unfreien und Bescholtenen zustanden, erscheint der Zweikampf als das Ordal des unbescholtenen Freien.

Die Kirche stand bis ins 12. Jahrhundert den Gottesurteilen im allgemeinen nicht unfreundlich gegenüber. Manche derselben, so die Abendmahlsprobe und die Kreuzprobe, sind sogar direkt unter kirchlichem Einfluß entstanden. Vor allem aber übernahm der Klerus selbst die Leitung des Ordalverfahrens und bildete für dasselbe besondere liturgische Formeln aus, die uns in großer Zahl erhalten sind. Auf eine meist das Verfahren eröffnende Messe, bei der der Beschuldigte das Abendmahl nahm, folgte eine an ihn gerichtete Beschwörung, die Wahrheit zu sagen, dann der Exorcismus, endlich eine Benediktion des Kessels 2c. und die Anrufung Gottes. Auch die Entscheidung darüber, ob der Beweis als gelungen oder mißlungen anzusehen sei, stand bei der Geistlichkeit. Nur über den Ausgang des Zweikampfes entschieden weltliche Kampfrichter; auch fehlte es für ihn an liturgischen Formeln. Bereits im 9. Jahrhundert wurden die Gottesurteile auch im kirchlichen Prozeß rezipiert; seitdem finden sie sich häufig bis ins 12. Jahrhundert in den kirchenrechtlichen Quellen, insbesondere in Synodalbeschlüssen als gebräuchliche Beweismittel erwähnt.

Allmählich machte sich aber auch eine Opposition geltend. Ob einige das Losen verurteilende fränkische Konzilsbeschlüsse des 6. Jahrhunderts auf das Losordal zu beziehen sind (so Brunner II, 414), ist allerdings zweifelhaft. Dagegen verhielt sich die Kirche dem Zweikampf gegenüber schon in früher Zeit meist ablehnend; sie bildete keine Liturgien für ihn aus, sie suchte ihn durch die allerdings ebenfalls vielen Christen anstößige und deshalb bald wieder beseitigte Kreuzprobe zu ersetzen. Wiederholt wurde er von kirchlichen Autoren verurteilt und von Konzilien, zuerst von der Synode zu Valence 855, streng verboten, allerdings ohne nachhaltigen Erfolg. Eine entschiedene Opposition gegen die Ordalien überhaupt finden wir zuerst in den Schriften Agobards von Lyon.

Auch bei den Päpsten ist seit dem 9. Jahrhundert ein Widerstand gegen die Gottesurteile nachweisbar (vgl. vor allem Patetta 345 ff.). Schon Nikolaus I. war ihnen nicht günstig gesinnt, wagte sie aber nicht offen zu verdammen. Waren die Versuche seiner Nachfolger Stephans V., Alexanders II., Alexanders III., Lucius III. und Cölestins III. nur darauf gerichtet, die Ordalien aus dem kirchlichen Prozeß zu entfernen, so finden wir bei Honorius III. eine entschiedene Verurteilung des Ordals als frivole Versuchung Gottes (c. 3 X de purgatione vulgari 5, 35). Schon kurz vorher hatte das 4. lateranische Konzil die Mitwirkung der Geistlichen bei den weltlichen Gottesurteilen, insbesondere die Einsegnung des Kessels 2c. streng untersagt (Labbe XIII, 955). Seitdem hält die Kirche im allgemeinen an der Verurteilung der Ordalien fest.

Weniger diese Gegnerschaft der Kirche, als die im weltlichen Rechte sich vollziehende Vervollkommnung des Beweisrechtes hat das Gottesurteil im späteren Mittelalter mehr in den Hintergrund treten lassen. Verhältnismäßig am dauerhaftesten hat sich der von der Kirche besonders bekämpfte, übrigens mit dem heutigen Duell in keinem direkten Zusammenhang stehende gerichtliche Zweikampf bewiesen; in England ist er formell sogar erst im Jahre 1819 aufgehoben worden. Im allgemeinen hat die Rezeption der römisch-kanonischen Beweislehre den Ordalien ein Ende bereitet. Nur in den Hexenprozessen des 16. und 17. Jahrhunderts hat noch das iudicium aquae frigidae in der die ursprüngliche Bedeutung verkennenden Form des Hexenbades und das daraus entstandene Ordal der Hexenwage häufiger Anwendung gefunden. **Siegfried Rietschel.**

Gottfried von Bouillon s. Kreuzzüge.

Gottfried (Gaufrid) **von Clairvaux** (von Auxerre), Cistercienserabt, gest. nicht vor 1188. — Litteratur: Mabillon, Einleitung zu den Vitae Bernhards MSL 185, 221 ff. Hist. litt. d. l. France XIV, 430—451; H. Reuter, Alexander III., Bd 2; G. Hüffer, D. h. Bernh. v. Cl. I. (Pechenard, Hist. de l'abbaye d'Igny, Reims 1883 S. 89 ff.; Carré, Hist. du monast. d'Igny, Reims S. 83—103).

G., gebürtig aus Auxerre, studierte in Paris und war Schüler Abälards. Als Bernhard 1140 seine gewaltige Rede an die Pariser Scholaren hielt, war G. unter den 21, die ihm nach Clairvaux folgten s. d. Chronik Helinands MSL 212, 1035 (vgl. MG XXIII, 836) und Fragm. X, MSL 185, 527. Er gewann Bernhards besonderes Zutrauen, wurde nach einiger Zeit dessen Sekretär (notarius) und weilte von da an stets in seiner Nähe s. praef. zu Bern. Vit. lib. III MSL 185, 301, wie er denn auch bei seinem Tode anwesend war. Im Jahre 1159 wurde er zum Abte des Klosters Igny gewählt, 1162 zum (vierten) Abte von Clairvaux s. chron. Claraev. MSL 185, 1247. In dieser Stellung war er jedoch nicht glücklich; es bildete sich eine Gegenpartei unter den Mönchen s. Joh. Sarisb. opp. ed. Giles I. 283; auch bei den weltlichen Großen hatte er sich nicht des gleichen Ansehen zu erfreuen wie seine Vorgänger s. Alex. III. ep. 76 bei Martene und Durand Ampl. coll. II, 707; der Papst sah sich zum Eingreifen veranlaßt, und 1167 mußte G. weichen, chron. Claraev. a. a. O. 1248, vgl. Reuter S. 88—90; 578 f. Etwas später nahm er an einer fruchtlosen Friedensverhandlung mit Friedrich Barbarossa teil (Joh. Sarisb. II, 131 vgl. Reuter S. 274), 1168 an einer ähnlichen mit Heinrich II. von England, dessen persönliche Gunst er gewann (H. l. 433 n. 1), 1170 wurde er Abt von Fossanova bei Rom, 1176 von Hautecombe in Savoyen (chron. Claraev. z. d. J.). Nach MSL 185, 595 muß er 1188 noch gelebt haben.

Der wichtigste Teil der litterarischen Thätigkeit G.s bezieht sich auf Bernhard v. Cl. Er hat die erste Sammlung von Briefen B.s veranstaltet (s. A. Bernh. Bd III, 629, 55 ff.), Materialien zum Leben B.s für Wilh. v. St. Thierry gesammelt (s. über diese sog. fragmenta, die zuerst Chifflet in der Schrift quatuor opuscula 1679 veröffentlicht hat, und über ihre Benutzung durch die Biographen B.s: Hüffer S. 27—69), einen Bericht über die Wunder auf der Reise zur Bekämpfung der Ketzer im südlichen Frankreich 1145 gegeben, ep. ad Archenfredum MSL 185, 410—416, ferner die erste Biographie B.s zum Abschluß gebracht, indem er ihr Buch 3—5 anfügte (über die verschiedene Textgestaltung in Rez. A und B s. Waitz MG XXVI, 91 ff. Hüffer S. 125 ff.), dann von der historia miraculorum in itinere Germanico patratorum (gew. als B. VI d. vita bezeichnet) den dritten Teil geschrieben und wahrscheinlich die beiden ersten redigiert, endlich einen sermo in anniversario (nach Nr. 5 dem 10 j., also 1163) obitus S. B. verfaßt MSL 185, 573—588. — Bei der Verhandlung gegen Gilbert v. Poitiers zu Rheims wat ihm die Aufgabe geworden, patristische Beweisstellen gegen G. zu sammeln; er hat diese mit wenigen eigenen Auseinandersetzungen und kurzer geschichtlicher Einleitung herausgegeben: contra capitula G. Pictav. ep. MSL 185, 595—618. Einen bis ins einzelne gehenden Bericht über jene Verhandlungen enthält die epist. ad Albinum card. et ep. Albanensem ebenda 587—596. Ferner hat er im Auftrage der Ordensoberen eine Biographie des Eb. Peter von Tarentaise (AS Maii II, 320—335) geschrieben. Außer diesen geschichtlichen Arbeiten ist weniges von ihm gedruckt, das Interessanteste darunter, die Erörterung der Frage, ob das dem Weine im Meßkelch beigemischte Wasser der Transsubstantiation unterliege bei Baron. ann. eccl. 1188 n. 27. 28. Handschriftlich sind vorhanden außer einigen Briefen (s. NA III, 153) ein Kommentar zum Hohenlied (H. l. S. 447 vgl. S. 429), zur Apokalypse (s. d. Bem. d. Radulfus Niger MG XXVII, 338, 6. 7) und Predigten (vgl. Hüffer S. 28 A. 2).

Ein Mann, der so lange hindurch die Stelle eines Sekretärs bei Bernhard zu dessen Zufriedenheit ausfüllen konnte, muß eine gewisse Begabung besessen haben, aber sein Talent war untergeordneter Art, und gerade jene Stellung bei einer so überlegenen Persönlichkeit konnte selbstständiger Entwickelung nicht günstig sein. In seinen Schriften finden wir nirgends eigentümliche Gedanken, nirgends eine eindringendere Auffassung von Personen und Verhältnissen, nur etwa ein gewisses Geschick der Darstellung. Im Berichten des Thatsächlichen, das er großenteils mit erlebt hat, darf er im ganzen wohl als glaubwürdig gelten, wiewohl seine ungemessene Verehrung für Bernhard und sein schroffer Gegensatz gegen Abälard und Gilbert nach verschiedenen Seiten hin zur Vorsicht mahnen.

S. M. Deutsch.

Gottfried von Vendôme, gest. 1132. — Goffridi abbatis Vindocinensis opera, epistolae, opuscula, sermones ed. Jacobus Sirmond S. J., Paris 1610, wieder abgedruckt in J. Sirmondi opera varia, tom. III, Venetiis 1728, p. 411—658; MSL tom. 157 p. 33—290. Die Streitschriften jetzt am besten: MG libelli de lite imperatorum ac pontificum Saeculis XI et XII. conscripti, tom. II (1892) p. 680—700; weiteres über Ausgaben: A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. 1 Bd, Berl. 1896, S. 535 f. — Vitae et res gestae pontificum et s. r. e. cardinalium Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae, ab Aug. Oldoino recognitae, Romae 1677, tom. I col. 898; Histoire littéraire de la France XI p. 180 ff. (abgedr. Migne p. 11—28); W. Schum, Die Politik Papst Paschals II. gegen Kaiser Heinrich V. i. J. 1112, nebst einem Anhang über Abt Gottfrieds von Vendôme Stellung zur Investiturfrage und zu den Ereignissen der Jahre 1111 u. 1112: Jahrbücher d. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, H. VIII (1877); L. Bourgain, Le chaire française au XII. siècle d'après les manuscrits, Paris 1879 S. 127. 349; O. Köhncke, Wibert von Ravenna (Papst Clemens III.). Lpz. 1888 S. 93 f.; L. Compain, Étude sur Geoffroi de Vendôme: Bibliothèque de l'ecole des hautes études. Sciences historiques Fasc. 86, separat Paris 1891; E. Sackur, Zur Chronologie der Streitschriften des Gottfried von Vendôme: NA XVII (1892) S. 329—347 (S. 337 zwei Ergänzungen zu Sirmond); ders., Die Briefe Gottfrieds von Vendôme: NA XVIII (1893) S. 666—673; ders., libelli de lite II p. 676—680. C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894.

G., einer vornehmen Familie entstammend (Epist. V 15. 27 nennt er den Mauricius und Rainaldus de Credone [Craon] seine Verwandten), trat in das Kloster zu Vendôme und wurde, noch jung an Jahren, 1093 (21. August) zum Abt gewählt; Bischof Ivo von Chartres erteilte ihm die Weihe. — Auf die Nachricht von der großen Bedrängnis Urbans II. durch die Partei des Wibert von Ravenna (Clemens III.) eilte Abt Gottfried Anfang 1094 nach Rom. Hier konnte er dem Papst den großen Dienst leisten, ihn dadurch wieder in den Besitz des Laterans zu setzen, daß er die von dem bisherigen Befehlshaber Ferruccio geforderte Abfindungssumme beschaffte. Zum Lohn dafür erhielt er die Kirche der hl. Prisca am Aventin zurück, welche die Äbte von Vendôme seit langer Zeit durch päpstliches Privileg besaßen, aber durch die Wibertisten verloren hatten (Jaffé 5511). Da mit dieser Kirche der Titel eines Kardinalpriesters verbunden war, wurde er von Urban II. dazu geweiht. Dieser blieb ihm auch weiter gewogen, hat nach dem Konzil zu Clermont 1095, an dem auch G. teilnahm, Vendôme besucht, und noch am 24. November 1098 (Jaffé 5714) die Besitzungen dieser Abtei und ihr Recht auf die Kirche der hl. Prisca anerkannt. — Als Paschalis II., zu welchem G. ebenfalls in gutem Verhältnis stand, dem deutschen König Heinrich V. 1111 das Investiturprivileg erteilte und dadurch in dem Kreis der hohen Geistlichkeit einen Sturm der Entrüstung provozierte, hat Gottfried in einem Brief an den Papst (libellus I p. 680—683) energisch die Zurücknahme jenes Abkommens gefordert, ohne jedoch seine Opposition bis zum Abfall zu steigern. Auch anderen Prälaten gegenüber entwickelte G. (libellus II. III) in den nächsten Jahren seine Anschauungen über die Investitur (vgl. meine Publizistik S. 529 f.). — Die nahen Beziehungen zu Erzbischof Guido von Vienne wußte Abt G., als dieser nach dem kurzen Pontifikat Gelasius II. (vgl. Bd VI S. 475 ff.) als Calixt II. den päpstlichen Stuhl bestieg und im Herbst d. J. Frankreich durchreiste, für die Ansprüche seines Klosters vor allem auf jene Kirche in Rom, die ihm lange Zeit entzogen worden war (Jaffé 6747 vgl. 7118. 7119), zu verwerten, verlor aber dabei die große Frage jener Zeit, die Lösung des Investiturproblems, nicht aus den Augen (libellus IV. VII). — Auch mit Honorius II. wußte sich G. so zu stellen, daß er die Aufnahme des Klosters in den speziellen päpstlichen Schutz erreichte und eine Bestätigung seiner Privilegien (Jaffé 7364 vgl. 7346). Noch einen sechsten Papst erlebte G., Innocenz II. Am 26. März 1132 ist er in Angers gestorben. — Für die allgemeine Kirchengeschichte hat G. insofern Bedeutung, als er zu den wenigen Theologen Frankreichs gehört (Publ. S. 85), die an der Lösung der schwierigen Investiturfrage sich beteiligt haben. Seine Briefe, von denen Sirmond 184 in 5 Büchern veröffentlicht hat, — der von Mabillon, Analecta III p. 481 veröffentlichte „ad Cluniacenses", ist dann auch abgedruckt bei Sirmond opp. v. III Praefatio Nr. III, vgl. außerdem NA XVII p. 337 — nach dem Stand der Empfänger geordnet, zeigen den Verfasser als einen streitbaren Verfechter der Interessen seiner Abtei gegen weltliche und geistliche Große. Dogmengeschichtlich interessant ist die Korrespondenz lib. II. epist. 19. 20 zwischen Abt Gottfried und dem Bischof Ivo von Chartres über die Wiederholbarkeit des Sakraments der unctio infirmorum, welche von beiden bestritten wurde (vgl. den Streit beim Tode Pius II.). Durch die Hist. litt. werden wir auf die sprachgeschichtlich interessante Stelle lib. III epist. 8 aufmerksam gemacht, wo es von einem angeklagten Mönch heißt: quia laicus est, non latina, quam non didicit, lingua,

sed materna repsondet. Außerdem haben wir noch von G. kleine theologische Abhandlungen, z. B. de corpore et sanguine domini nostri, einige Hymnen und elf kurze lesbare Festpredigten. **Carl Mirbt.**

Gottheit Christi s. Christologie Bd IV, S. 4 ff. und Communicatio idiomatum Bd IV S. 254 ff.

Gottlosigkeit. — Vgl. H. Schultz, Alttestam. Theologie [5], 1885, S. 616 ff.; Smend, Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte, 1893, S. 387 ff. 400 ff. 477 ff.; Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neut. Gräc. 1888, Art. ἀσεβής, ἀσέβεια, ἀσεβέω; Clemen, Die chr. Lehre von der Sünde, I, 1897, S. 68 ff.

Den Ausdruck Gottlosigkeit gebraucht Luther in seiner Übersetzung der kanonischen biblischen Bücher niemals; vielmehr bemerkt er in dieser Beziehung in der ersten Epistelpredigt auf Weihnachten in der Kirchenpostille über Ti 2, 12: „das Wörtlein impietas, das der Apostel auf griechisch nennet Asebia und auf hebräisch heißt Resa, kann ich mit keinem deutschen Worte erlangen, darum habe ich es genannt ein ungöttliches oder gottloses Wesen“. Nur an der einen apokryphischen Stelle 3 Mak 6, 9 hat er das Wort Gottlosigkeit angewandt für das griechische δυσσέβεια. Dagegen finden sich sehr häufig in seiner Bibelübersetzung die Ausdrücke: gottloses Wesen, gottlos sein, der Gottlose, und zwar in den alttestamentlichen kanonischen Schriften am meisten für das hebräische רָשָׁע und seine Derivate, wofür in der LXX größtenteils ἀσεβεῖν, ἀσέβεια, ἀσεβής, weniger häufig ἁμαρτωλός, noch seltener ἄνομος gesetzt werden. Allerdings bezeichnet רָשָׁע zunächst nur den Frevler und Ungerechten, ohne daß in diesem Worte, dessen Etymologie übrigens unsicher ist, unmittelbar ein religiöser Sinn, eine Beziehung auf Gott, ausgedrückt ist, wie dies in dem griechischen ἀσεβής und noch deutlicher in dem sonst hiermit wesentlich gleichbedeutenden deutschen Worte „gottlos“ der Fall ist. Dennoch wird mit diesen Worten jener hebräische Ausdruck sachlich ganz richtig wiedergegeben. Denn alles sittlich Böse ist nach alttestamentlicher Anschauung, wie schon die jahvistische Erzählung der Paradiesesgeschichte es darstellt, seinem letzten Prinzip nach Lossagung von Gott und Auflehnung gegen seinen Willen. Und so geht fortwährend alle Frevelhaftigkeit im Volke Israel daraus hervor, daß es gegen Gott treulos ist (Ex 32, 8; Hos 5, 7; Jes 30, 1; 31, 6; 59, 13; 65, 2; Jer 5, 11. 23; 6, 28; 9, 1; Pr 2, 2, 22; 13, 2) sich gegen ihn und sein Wort widerspänstig zeigt (Nu 17, 25; Jes 30, 9; Hos 14, 1; Ez 2, 5. 7. 8; 3, 9. 26; Ps 5, 11) sich gegen ihn empört (Jos 22, 19. 22. 29; Jes 1, 2; Hos 7, 13; Ez 2, 3) ihn lästert (Ps 10, 13) und haßt (Ps 8, 3), also aus der Gottlosigkeit. Mehr und mehr aber hat sich der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gottlosigkeit in der israelitischen und jüdischen Geschichte zugespitzt bis dahin, daß zwei entgegengesetzte Gruppen und Klassen von Menschen einander gegenübertreten, von welchen die Gottlosen in den alttestamentlichen Schriften vom Standpunkte der Gerechten, der streng Gesetzlichen und Frommen charakterisiert werden. Die Gottlosen sind danach den Menschen und ihren socialen Ordnungen gegenüber die Urheber von Frevel, Gewaltthat, Bedrückung, Rechtsschädigung. Was aber ihr Verhältnis zu Gott betrifft, so verachten sie das göttliche Wort (Pr 13, 13) und Gesetz (Pr 28, 4. 9) kümmern sich nicht um Gott (Hi 18, 21), ja sind Spötter (Ps 1, 1) und Gotteslästerer (Ps 12, 4) und somit Gottes Feinde Ps 5, 11; 25, 3; 139, 21) und Empörer gegen ihn (Hi 15, 25 ff.). Diese Gottlosigkeit macht die Leute auch hochmütig (Ps 73, 6; 94, 2; 95, 6; Pr 15, 25), eigensinnig (Dt 8, 11. 14; 9, 6. 13; Jes 48, 4; Ez 3, 7) und prahlerisch (Ps 5, 6; 17, 10; 73, 2. 8. 9; 75, 5; 94, 4). Und sie führt dieselben weiter auch zu der Einbildung, daß Gott den Frevel nicht beachte und nicht strafe (Hi 21, 14 f.; Ps 64, 6; 73, 11; 92, 7; 94, 7), zu dem Wahne, daß der Mensch selbst sein Glück sich bereiten könne (Pr 21, 29) und zum Vertrauen auf so Vergängliches wie Reichtum und Macht (Hi 31, 24; Pr 11, 28). So geraten sie in Einsichtslosigkeit, Narrheit und Thorheit (Pr 7, 7; 15, 21; 9, 4; 24, 30; Ps 14, 1; 39, 9; 40, 1; 53, 2 ꝛc.). — In den Apokryphen, besonders im B. Sirach, wird ἀσέβεια, ἀσεβεῖν, und noch mehr ἀσεβής häufig gebraucht.

Dagegen finden sich diese Bezeichnungen im NT, wo sie von Luther gleichfalls immer mit den Worten „gottloses Wesen, gottlos sein, der Gottlose“ übersetzt werden, verhältnismäßig selten, weil hier als religiöse Wurzel und Form der Sünde mehr der Unglaube in den Vordergrund tritt. Wo sie gebraucht werden, bezeichnen sie die Gottlosigkeit meistens im wesentlich alttestamentlichen Sinne, synonym mit Sünde, dagegen im Gegensatz zur

Gerechtigkeit. In dieser Bedeutung finden sie sich in Bezug auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen (1 Ti 1, 9; 2 Pt 2, 5; 3, 7), so auch da, wo die Gottlosen als Gegenstand der Erlösung durch Christus bezeichnet sind (Rö 4, 5; 5, 6; 11, 26), in etwas stärkerem Sinne von der sie außer Kreaturvergötterung und ihren bis zur äußersten Schamlosigkeit sich steigernden heidnischen Folgen (Rö 1, 18) und besonders stark von den Greueln der Städte Sodom und Gomorrha (2 Pt 2, 6); dagegen in etwas christlich verändertem Sinne in Bezug auf die, welche sich dem Evangelium ungläubig verschließen (1 Pt 4, 18) und von christlichen Irrlehrern (2 Ti 2, 16; Jud 4, 15. 18).

Die theoretische Seite der Gottlosigkeit spitzt sich im Atheismus, der ausdrücklichen Leugnung jeder Art von Gottheit, zu. Daß es ganze rein atheistische Völker gäbe, ist von Karneades aus Kyrene († 130 v. Chr.), von Peter Bayle u. a. ohne Grund behauptet worden. Im Gegensatze hiezu stehen die Äußerungen Homers (Od. III, 48), alle Menschen bedürften der Götter, Ciceros (de nat. deor. I, 17), es gäbe kein so wildes Volk, das nicht wüßte, daß man einen Gott haben muß, und Luthers: „es ist nie ein Volk so ruchlos gewesen, das nicht einen Gottesdienst aufgerichtet und gehalten habe". Wirklich ist das Vorkommen gänzlich religionsloser Völker noch niemals konstatiert worden; einige entgegenstehende Behauptungen von Reisenden haben sich auf Grund genauer Kenntnisnahme immer als unrichtig erwiesen. Dagegen haben sich Einzelne häufig und in der neueren Zeit immer häufiger als Atheisten ausgesprochen, indem sie alle Religion als bloße Erfindung und Einbildung erklärten. Vgl. den A. Religion. **Sieffert.**

Gottschalk, der Mönch, gest. 868 oder 869. — Litteratur: Usserius, De Gotteschalci et Praed. controv. Historia, Dublinii 1631; Mauguin, Vet. auctor., qui saec. IX de praed. et gratia scripserunt opp. Paris 1650; Cellot, Historia Gothescalci praedestinatiani, Paris 1655; Die franz. Benediktiner, Histoire lit. de la France Tom. IV, V; Geß, Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hinkmars, 1806; Gambs, Vie et doctrine de Godescalc, Strassbourg 1837; Du Méril, Poésies populaires latines, Paris 1843 p. 253 f.; Monnier, De Gothescalci et J. Scoti Erigenae controv., Paris 1853; Weizsäcker, JdTh 1859 IV, Das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im 9. Jahrh.; Wiggers, Niedners Zschr. Jahrg. 1859, Schicksale der augustinischen Anthropologie V, S. 471—591; von Noorden, Hinkmar von Rheims 1863, S. 51—100; Borrasch, Der Mönch Gottschalk von Orbais, Thorn 1869; Ebert, Berichte der Gesellschaft d. Wissensch. zu Leipzig 1878, 2 Abt. S. 100—112; Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims 1884, S. 88—174; Gaudard, Gottschalk, moine d'Orbais ou le commencement de la controverse sur la prédestination au IX. siècle, St. Quentin 1887; Freystedt, Studien zu Gottschalks Leben und Lehre, ZKG 1897, Bd XVIII Heft 1, 2, 4; derselbe, Der Prädestinationsstreit im 9. Jahrh. ZwTh, Bd XXXVI Heft 3, Bd XXXVII, Bd XLI (NF VI) Heft 1. — Außerdem sind zu vergleichen die Geschichtswerke von Schröckh, Christl. KG XXIV, 1—126; Hefele, Conciliengesch. IV. 1860 S. 124—213; Gfrörer, Gesch. d. Karol. I, KG III, 2; Neander, KG IV, 412 bis 458; Wenck, Das fränk. Reich nach dem Vertrage von Verdun 843—861; Dümmler, Gesch. d. ostfränk. Reichs, 2. Aufl. 1887 Bd I.

Gottschalk, ein Sohn des sächsischen Grafen Berno und geboren etwa um das Jahr 805, war in frühester Jugend schon dem Kloster Fulda dargebracht. Zum Jüngling aber herangewachsen, fühlte er in sich wenig Neigung zum geistlichen Beruf und sehnte sich wieder hinaus aus den beengenden Klostermauern in die heimatlichen Gauen des freien Sachsenlandes. Doch dem war sein derzeitiger Abt Hraban entgegen. So entzog sich G. dem klösterlichen Zwang durch die Flucht. Eine Mainzer Synode vom Jahre 829, der auch seine Angelegenheit unterbreitet ward, sprach ihn frei. Aber dagegen appellierte Raban an den frömmelnden Kaiser Ludwig, der in seinem Sinne entschied. So mußte G. von neuem das Mönchsgewand nehmen. Das einzige, was man ihm verstattete, war, daß er in ein anderes Kloster übergehen durfte. G. wählte das in der Diöcese von Soissons gelegene Kloster Orbais. Hier suchte er Trost für sein tragisches Geschick in der Beschäftigung mit den Wissenschaften. Und zumal ist es Augustin, der ihn fesselt. Die inneren Kämpfe, die Augustin zu bestehen gehabt, sie hatte ja auch Gottschalk zum Teil durchgekämpft und kämpfte sie noch durch. Und wenn Augustin durch seinen Lebensgang zu der Annahme einer göttlichen Prädestination kam, so konnte der Mönch von Orbais nicht minder in seinem Geschick eine göttliche Vorherbestimmung zu erkennen meinen, die von Ewigkeit her das Los der Menschen fest geordnet hat. Wider seinen Willen war er geschoren; seine spätere Abneigung hiergegen ließ alles aufbieten, die lästige Fessel zu sprengen; schon schien sein Vorhaben zu glücken; doch da nahte das Verhängnis und stieß ihn unerbittlich in die verhaßten Klostermauern zurück. Konnte das nicht göttliche Bestimmung sein? So wird er ein begeisterter Anhänger der augustinischen Prädestinationslehre. Darin fand er den

Mut, ein Leben zu tragen, das wider seinen Willen in solche Bahnen eingelenkt; und während er, der vom Schicksal so hart verfolgte, sich als einen Erwählten Gottes wußte, konnte nicht mancher seiner glücklicheren Gegner davon ausgeschlossen sein? War das aber nicht einige Genugthuung? Und wenn diese Lehre immer, so oft sie gepredigt ward, den Fanatismus der Menschen erweckte, so besaß auch G. Festigkeit und Freudigkeit genug, für sie nötigenfalls zum Märtyrer zu werden. Es sollte ihm nachmals hierzu Gelegenheit gegeben werden, und sein festes Vertrauen, ein von Gott Erwählter zu sein, hat eine mehr denn 20jährige harte Kerkerhaft einem einfachen Widerruf vorgezogen.

Schon früh ist G. mit seinem Lehrbegriff von einer göttlichen Vorherbestimmung fertig. Es zieht ihn hinaus aus den Klostermauern, Anhang für seine Lehre zu werben. So verläßt er sein Kloster Orbais, was ihm nicht allzu schwer ward bei der Sedisvakanz des Reimser Kirchensprengels, und unternimmt seine erste italienische Reise in den Jahren 837/38, dieselbe, auf der er mit Bischof Nothing zusammentraf. Mit glühender Begeisterung verkündet G. allerorten seine Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung; und der Anhang, den er damit fand, kann nicht gering gewesen sein. Denn selbst, als er schon längst wieder nach Orbais zurückgekehrt ist, sieht sich Bischof Nothing noch veranlaßt, den Beistand Hrabans gegen die aufwuchernde Saat anzurufen, der dann mit seinem Brief an Nothing das erste Aktenstück im Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts veröffentlicht. — Die nächsten Jahre finden wir G. wieder in Orbais, wo er unter der Gunst der Zeiten es versteht, sich durch Chorbischof Richbold die Priesterweihe erteilen zu lassen. Dadurch erhält er das wichtige Recht der Predigt. Bald darauf unternimmt er seine zweite italienische Reise, in den Jahren 845—848, auf der er zwei Jahre lang gastliche Aufnahme in dem Hause des Grafen Eberhard von Friaul findet. Doch auch hier erreichte ihn bald der Haß seines alten Gegners Hraban, der, sobald er Kunde von G.s Aufenthalt und Umtrieben hat, sich mit einem warnenden Briefe an Graf Eberhard wendet, infolgedes G. mit Schimpf und Schande das Haus Eberhards verlassen muß. Lehrend und predigend durchzieht er Dalmatien, Pannonien, Steiermark und kommt so auch nach Deutschland. Hier tagt gerade die Mainzer Reichssynode von 848 und freiwillig stellt sich ihr G. im Vertrauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache, um hier kühn für seine Lehre Zeugnis abzulegen und seinem erbittertsten Gegner Hraban entgegenzutreten, weshalb er der Synode zwei Schriften unterbreitet, die eine sein Glaubensbekenntnis, die andere eine Widerlegung der Schrift Hrabans an Nothing und eine Anklage gegen ersteren auf semipelagianische Lehransicht. Doch die Synode, auf der Hraban Vorsitzender, Ankläger und Richter in einer Person war, spricht ihr Verdammungsurteil wider ihn aus: er wird gezüchtigt, als ein Ketzer erklärt und an seinen zuständigen Metropoliten, Erzbischof Hinkmar von Reims, übersandt. Es war ein ungerechtes und ein hartes Urteil, das G. hier zu Mainz traf. Aber noch weiter ging Hrabans Haß: er gab an den Reimser Erzbischof Anweisungen mit, um ihn zu scharfem Einschreiten gegen den unglücklichen Mönch zu bestimmen. Den Jüngling hatte der Abt ins Kloster, das jenem verhaßt geworden war, zurückgestoßen; den Mann warf der Erzbischof in den Kerker, sein Leben einsam zu vertrauern. — Auf der Synode zu Chiersy 849 kam dann G.s Angelegenheit zur nochmaligen Aburteilung seitens Hinkmars. Ohne eigentliche Untersuchung, nur fußend auf dem anticipierten Urteil der Mainzer Synode, verlangte man von G. unbedingten Widerruf seiner Lehre und Schriften. Da er das nicht that, ergeht über ihn ein neues Verdammungsurteil: seine Priesterweihe wird für ungiltig erklärt, da sie ohne Wissen des zuständigen Bischofs Rothad von Soissons vorgenommen; er wird zu ewiger Einsperrung in ein Kloster verurteilt, und halb zu Tode gepeitscht muß er seine Schriften ins Feuer werfen. Aus Mißtrauen gegen Rothad von Soissons bringt Hinkmar seinen Gefangenen aber nicht wieder nach Orbais, sondern in das unweit Reims gelegene Kloster Hautvilliers. Hier hat G. als Märtyrer seiner Lehre volle 20 Jahre heldenmütig sein hartes Los in dem tröstenden Bewußtsein getragen, daß ihm auch dies von seinem Gott vorherbestimmt sei. Vergeblich harrte er zu Zeiten der Stunde der Erlösung; er sollte seine Klosterzelle lebend nicht wieder verlassen. Mit seiner Einkerkerung verschwindet G. auf immer von dem Schauplatz des Kampfes, den er im Abendland erregt. Er ging als ein bedeutender Charakter unter der Zeiten Ungunst zu Grunde. Anfangs zwar war seine Haft noch eine verhältnismäßig gelinde: man gestattete ihm wenigstens wissenschaftliche Beschäftigung und selbst noch zur Osterkommunion 849 ließ ihn sein harter Kerkermeister Hinkmar zu. Aber später, da der Mönch je länger je mehr unbeugsam blieb und auch vermittelnde Versuche Hinkmars schroff von sich wies, indem er denselben seine beiden noch erhaltenen Glaubensbekenntnisse entgegenstellte, verschärfte der in seinem Ehrgeiz gekränkte Erzbischof seine Haft.

Doch es war mit der Einkerkerung des unglücklichen Mönches der Prädestinationsstreit keineswegs ausgetragen; im Gegenteil, er brach nunmehr erst recht los und erschütterte gleich einem gewaltigen Feuerbrande mehr denn ein ganzes Jahrzehnt die fränkische Kirche in ihren Grundfesten. Mächtige Stimmen erhoben sich für G. und verfochten mit ihm den augustinischen Lehrbegriff, der der Kirche dazumal fast abhanden gekommen war: so als erster der gelehrte Mönch Ratramn von Corbie, Bischof Prudentius von Troyes, Abt Lupus von Ferrières, Erzbischof Amolo, Magister Florus und Erzbischof Remigius von Lyon; und selbst G. findet noch einmal Gelegenheit, aus seiner Zelle heraus in den wogenden Kampf einzugreifen durch seinen Brief an Erzbischof Amolo vom Jahre 851, wie ihm ein Gleiches ja auch später noch gelang bei dem Trinitätsstreite, den er 853 durch seine Abhandlung „schedula" gegen Hinkmar heraufbeschwor. Aber auch Hinkmar tritt in den Kampf ein mit seiner Schrift „Ad reclusos et simplices in Remensi parochia", und neben ihm stehen Hraban, Amalarius von Metz und Joh. Skotus Erigena. Hin und her wogte so der Kampf, ohne zum Austrag zu kommen. So griff man nunmehr zu synodalen Machtmitteln, in der Hoffnung, ihn dadurch beizulegen. Für Hinkmar entscheidet sich die Synode von Chiersy 853, wo er seine bekannten vier Artikel über die Prädestination aufstellt. Für den augustinischen Lehrbegriff treten ein die Synoden zu Paris 853, zu Valence 855 mit ihren sechs Artikeln und zu Langres 859. Eine zu Savonnières 859 versuchte Einigung schlug fehl; ebensowenig gelang dies auf dem Konzil zu Toucy 860. Doch man war beiderseits des langen und fruchtlosen Streites müde, und das letzte Wort in demselben sprach Hinkmar mit seiner weitschweifigen Abhandlung De praedestinatione Dei et libero arbitrio.

Noch einmal aber drohte später von seiten des Papstes der Gottschalksche Handel zur Erörterung zu kommen, auf der Synode von Metz 863, wohin Hinkmar mit seinem Gefangenen durch päpstliche Legaten geladen ward; schließlich aber unterblieb das und fortan ruhte der Streit. Nur hören wir noch, daß noch einmal im Jahre 866 der Gefangene von Hautvilliers es versucht, den Papst in sein Interesse zu ziehen durch eine Appellationsschrift, die er über die Mauern seines Klosters hinaus durch einen Mönch Guntbert an den Papst entsendet, eine letzte vergebliche Hoffnung, doch noch einmal im Leben die Kerkerthüren sich ihm öffnen zu sehen. — In den letzten Zeiten seines Lebens umnachtete sich G.s Geist. So starb er ungebeugt aber auch unversöhnt am 30. Oktober des Jahres 868 oder 869, nach standhaft getragener 20jähriger Kerkerhaft. Ohne Sang und Klang ließ ihn sein harter Kerkermeister in ungeweihter Erde einscharren und selbst den Toten noch suchte sein Haß zu treffen, wenn er ihm (in seiner Schrift de una et non trina deitate) einen Leichenstein setzte mit der Inschrift: „Sicque indignam vitam digna morte finivit et abiit in locum suum." — G. war ein durchaus lauterer Charakter, dessen sittlicher Reinheit selbst seine Gegner nichts nachzusagen wissen; ein hochbegabter Mann, der an Geist und Wissen den bedeutendsten seiner Zeit beizurechnen ist, ein Mann, der berufen gewesen wäre, am rechten Ort vielleicht Großes zu leisten, aber das beengende Kloster war nicht der geeignete Platz für einen Mann von solchem Charakter. Er pflegte einen ausgedehnten brieflichen Verkehr mit den bedeutendsten Männern seiner Zeit und einiges seiner vielen Schriften ist uns noch erhalten, so ein Brief an Ratramn, eine Anzahl von Gedichten, seine beiden Glaubensbekenntnisse und seine „schedula" im Trinitätsstreit. — Bei Aufstellung seines Lehrbegriffs geht G. aus von dem Begriff der Unwandelbarkeit Gottes, die von Ewigkeit her alle ihre Dekrete vermöge ihrer Präscienz fest geordnet hat. So giebt es bei Gott eine Präscienz und Prädestination, die zeitlich genommen aber in eins zusammenfallen. Diese Prädestination erweist sich nach zwei Seiten, in Wohlthaten der Gnade und in Gerichten der Gerechtigkeit: Gott bestimmt die Guten zur Gnade und die Bösen zur Verdammnis, und unweigerlich muß sich sein Ratschluß an jedem in der bestimmten Weise erfüllen, daß also die Erwählten das Leben und die Verworfenen die Verdammnis erlangen müssen. Deshalb ist auch Christus nicht für alle gestorben, sondern nur für die Erwählten, die wirklich durch sein Blut zum Leben eingehen. Und die wahre Kirche auf Erden besteht nur aus den Erwählten. — G. leitet bei dieser Lehrbildung also nicht, wie Augustin, das anthropologische Interesse, sondern das theologische, weshalb er manches schärfer faßt, als jener Kirchenvater es gethan. Aber auch bei ihm hat der freie Wille des Menschen keinen Platz. Es ist im wesentlichen Augustins Lehre, die er vorträgt, nur logischer und konsequenter durchgeführt. Und es war sein tragisches Geschick, daß ob des gleichen Grundes, weshalb einst der Bischof von Hippo heilig gesprochen war, hier der Mönch von Orbais verketzert ward. Erst spätere Zeiten haben ihm wieder mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen. **Albert Freystedt.**

Gottschalk (Godescalc), der Wende, gest. 1066. — Adam Brem., Gesta Hamab. eccl. pontif. II, 64 u. 75; III, 18—21, 49—50; Helmoldi chron. Slavor. I, 19—22 kommt neben Adam als Quelle nicht in Betracht. — L. Giesebrecht, Wendische Geschichten II, S. 65, 85; W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit II, S. 460 ff.; III, S. 130 f.; Hirsch in Piepers Evang. Kalender 1856; Dehio, Gesch. des EB. Hamburg-Bremen I, 1877, S. 183 ff.; Steindorff in d. AdB IX, S. 489; Hauck, KG Deutschlands III, 1896, S. 654 ff.

Zu den wendischen Gegnern der deutschen Herrschaft auf dem rechten Ufer der Elbe gehörte der Abodritenfürst Mistui (Mistiwoi). Obwohl ein Christ zog er nach dem Tode Ottos II. gegen Hamburg, plünderte und verbrannte die Stadt (Thietm. chr. III, 18; der abweichende chronologische Ansatz Adams II, 40 ist irrig). Auch sein Sohn Uto hielt sich äußerlich als Christ (Adam II, 58); aber Adam charakterisiert ihn als male christianus (II, 64). Dessen Sohn war Gottschalk (= Gottesknecht; ob er neben diesem deutschen noch einen wendischen Namen führte, wissen wir nicht). Uto ließ seinen Sohn, ob freiwillig oder durch den sächsischen Herzog Bernhard II. genötigt, steht dahin, im Michaelskloster zu Lüneburg erziehen. Als der wegen seiner Grausamkeit verhaßte Wendenfürst von einem Sachsen ermordet wurde, entfloh Gottschalk aus dem Kloster, stellte sich, um seinen Vater zu rächen, an die Spitze der Wenden und begann den Kampf gegen die Sachsen. Seine Erhebung bedeutete zugleich die Rückkehr zum väterlichen Heidentum. Der Kampf, der nun begann, wurde so schonungslos geführt, wie es zwischen Wenden und Deutschen üblich war; Gottschalk soll viele tausende von Sachsen niedergemacht haben, umgekehrt behandelte Herzog Bernhard die aufständigen Wenden als Räuber. Auf die Dauer war Gottschalk zu schwach, den Krieg durchzuführen; er selbst geriet in die Hände des Herzogs, dieser hielt ihn eine Zeit lang gefangen, entließ ihn dann aber, wie Adam sagt, iniuncto secum foedere, offenbar hatte sich Gottschalk verpflichtet, das Land zu räumen. Er ging zum Dänenkönig Knut, und hielt sich manches Jahr bei ihm in England auf. Das geschah um 1030.

An Knuts Hofe scheint Gottschalk es für passend erachtet zu haben, wieder als Christ aufzutreten. Denn nach dem großen Wendensiege des Königs Magnus bei Schleswig erschien er, zugleich als Prätendent und als Vorkämpfer des Christentums, von neuem auf dem Schauplatz. Sowohl von Dänemark als auch von dem großen Hamburger Erzbischof Adalbert (1043—1072) unterstützt, führte er den Kampf mit großem Erfolge: seine Herrschaft erstreckte sich über das jetzige Mecklenburg, Teile von Holstein, Pommern und der Mark. Dies ganze Gebiet sollte nun christlich werden. Gottschalk berief fremde Priester, förderte die Erbauung von Kirchen und Klöstern (Mecklenburg, Lübeck, Oldenburg, Lenzen, Ratzeburg), und machte es dem Erzbischof möglich, die kirchliche Organisation durchzuführen; neben Oldenburg wurden Mecklenburg und Ratzeburg Bischofssitze. Allein das genügte Gottschalk nicht: er selbst sprach zum Volke, um es zur Annahme des christlichen Glaubens zu bewegen. Nach Adams Schätzung hat ein Drittel der Bevölkerung den neuen Glauben angenommen, freilich, wie der Ausgang zeigt, nur dem Drängen des Fürsten, nicht eigener Überzeugung folgend. Eine Reaktion konnte nicht ausbleiben, denn die heidnische Nationalpartei konnte in Gottschalk nur den doppelt Abtrünnigen erblicken. Wie schwach seine Stellung unter seinem Volke war, trat unmittelbar nach dem Sturze Adalberts 1066 hervor. Denn nun erhoben sich die Wenden gegen ihn, sein eigener Schwager Blusso war der Führer der Empörung; soviel wir sehen können, stand Gottschalk ganz ohne Anhang im Lande. Es kam nicht einmal zu einem Kampfe: er wurde am 7. Juni 1066 zu Lenzen ermordet, zugleich mit ihm eine Anzahl Geistliche und Laien: ehe das Jahr abgelaufen war, war die Vernichtung der christlichen Kirche im Abodritenlande vollendet.

Bekanntlich führt das mecklenburgische Fürstenhaus seinen Ursprung auf Gottschalk zurück. Ein Beweis läßt sich natürlich nicht führen. **Hauck.**

Gottseligkeit. — Vgl. Cremer, Bibl. th. Wörterbuch der neut. Gräc. 1888, Art. εὐσεβής, εὐσεβῶς, εὐσέβεια; Wuttke, chr. Sittenlehre 1862, II, 252.

Dies Wort ist in den religiösen Sprachgebrauch, mehr aber den erbaulichen als den wissenschaftlichen, durch Luther gekommen, in dessen Bibelübersetzung in der Regel zur Wiedergabe der griechischen Worte εὐσέβεια, εὐσεβής die Worte Gottseligkeit, gottselig verwendet sind, nämlich einmal in einem alttestamentlichen apokryphischen Buche (Sap 16, 12) und öfters im NT (Akt 10, 2; 1 Ti 2, 2. 10; 3, 16; 4, 7. 8; 6, 3. 5. 6. 11; 2 Ti 3, 5. 12; Tit 1, 1; 2, 12; 2 Pt 1, 6. 7. 9; 3, 11). Außer jenen griechischen Worten hat Luther auch das ihnen synonyme θεοσέβεια zweimal (Bar 5, 4; 1 Ti

2, 10 mit Gottseligkeit wiedergegeben, während er andererseits εὐσεβής ganz selten (Akt 10, 7 und 22, 12, wo aber besser εὐλαβής zu lesen ist) mit „gottesfürchtig“ übersetzt, das er auch für θεοσεβής Jo 9, 31 gebraucht hat. Hiernach werden εὐσεβής, εὐσέβεια, θεοσεβής θεοσέβεια weder in der griechischen Übersetzung alttestamentlicher kanonischer Bücher noch auch in den meisten Schriften des NTs gebraucht, vielmehr nur wenigemale in alttestamentlichen Apokryphen (Sap 10, 12; Bar 5, 4) und im NT nicht anders als erstlich in geschichtlichen Schriften in Bezug auf vorchristliche Frömmigkeit (Jo 9, 31; Akt 10, 2. 7) und sodann von christlicher Frömmigkeit lediglich in den spätesten Briefen (Pastoralbriefen und 2 Pt), während dafür sonst in den Briefen des Paulus (z. B. Rö 8, 28; 2, 3), des Jakobus (1, 22; 5, 16), des Petrus (1 Pt 1, 15) und des Johannes (1 Jo 4, 2. 4. 15; 5, 1 u. a.) immer andere, zum Teil umschreibende Ausdrücke gesetzt werden. Dies hängt ersichtlich damit zusammen, daß der aus der heidnischen Religion und Moral entnommene Begriff εὐσέβεια die Frömmigkeit in voller, alle Formen von Religion umfassender, Allgemeinheit bezeichnet, während in den biblischen Schriften die Einzigartigkeit der alttestamentlichen und christlichen Gotteserkenntnis und Gottesverehrung im Gegensatze gegen alle sonstige Religiosität in den Vordergrund gestellt wird. Erst nachdem diese Einzigartigkeit der christlichen Frömmigkeit hinreichend gesichert war, konnte in den spätesten neutestamentlichen Schriften seine allgemeine Bezeichnung ohne Gefahr eines Mißverständnisses angewandt werden. Und sie wurde in den Pastoralbriefen um so beliebter, da hier der paulinische Begriff des die Rechtfertigung vermittelnden Glaubens stark zurücktrat. Wenn aber Luther einigemale εὐσέβεια, θεοσέβεια ꝛc. mit Gottesfurcht statt mit Gottseligkeit übersetzte, so hatte das wohl darin seinen Grund, daß er den letzteren Ausdruck im NT nur für solche Stellen verwenden wollte, an denen von christlichem Glauben und Leben (Pastoralbr. und 2 Pt) oder doch (wie Akt 10, 3) von dem religiösen Zustande eines alsbald zum christlichen Glauben sich Bekennenden die Rede ist; und dies hing mit der etymologisch bedingten besonderen Bedeutung des deutschen Wortes Seligkeit zusammen. Denn dieses bezeichnet eigentlich einen Zustand, in welchem man in Gott seine Seligkeit, seine innerste, vollste und reinste Befriedigung findet, was nur auf das durch Christus vermittelte Kindesverhältnis zutrifft. Nur bedeutet Gottseligkeit nicht sowohl das in Gott gefundene Seligkeitsgefühl selbst als vielmehr unter der Einwirkung des griechischen εὐσέβεια das dadurch bestimmte Verhalten des Menschen, die entsprechende religiöse Grundtugend, welche weiter auch alle christliche Sittlichkeit aus sich herauswachsen läßt. Gottseligkeit beweisen bedeutet also einen christlich-sittlichen Wandel führen (1 Ti 2, 10; 6, 11; 2 Pt 1, 7); in diesem Sinne ist Gottseligkeit zu allen Dingen nütze (1 Ti 4, 8). **(Palmer †) Sieffert.**

Goudimel, Claude, gest. 1572. — Haag, la France protest. V, 308 ff.; G. Becker im Bulletin historique de la société de l'histoire du protestantisme français 1885 S. 337 ff.; O. Douen, Clément Marot et le Psautier huguenot. 2 Bde 1878 f.; Wolfrum, Die Entstehung und erste Entwickelung des deutschen evang. Kirchenliedes in musikalischer Beziehung 1890 S. 123 ff.; H. A. Köstlin, Geschichte der Musik, 5. Aufl. 1899 S. 145 f. 155.

Goudimel, gelegentlich als Vesontinus bezeichnet, dürfte etwa 1505 zu Besançon oder zu Vaison bei Avignon geboren sein. Rom, der Mittelpunkt des damaligen musikalischen Lebens, zog ihn an. Im Jahre 1534 finden wir ihn als Sänger der päpstlichen Kapelle. 1540 gründete er eine Musikschule, zu deren Schülern Animuccia, M. Nanini und wahrscheinlich Palestrina zählten. In Rom hat man das Gedächtnis des späteren Ketzers ausgetilgt; ohne Zweifel aber bedeutet seine Musik, welche Stimmführung und Harmonie in wunderbar ausgeglichener Einheit darbietet, einen wesentlichen Faktor für die Ausbildung des klassischen katholischen Kirchenstils. Vor 1549 begab sich Goudimel aus unbekannten Gründen von Rom nach Paris. Wann er sich dem Protestantismus angeschlossen, ist ungewiß (einzelne Psalmbearbeitungen seit 1555 sprechen nicht unbedingt für Protestantismus, 1558 wahrscheinlich nicht von ihm selbst edierte, viel früher geschaffene Messen noch weniger sicher für damals noch währenden Katholicismus). Jedenfalls wird er Glied der reformierten Kirche gewesen sein, als 1564 seine erste Bearbeitung des vollständigen Psalters erschien, wenn auch ein unwidersprechlicher Beweis dafür erst vom März 1565 datiert. G. starb zu Lyon, wo er die letzten Jahre seines Lebens verbrachte, als ein Opfer der Bartholomäusnacht am 24. August 1572. Durch seine majestätisch klare Harmonisierung der Melodien zu den Marot-Bezaschen Psalmen (über den Ursprung der Texte und Melodien selbst vgl. die A. Beza Bd II, 679, 14. 27., und Marot) hat er den evangelischen Kirchengesang weithin beeinflußt. Der französische Calvinismus zwar

konnte seine Arbeit nur für die Privaterbauung benützen, da man in den Kirchen einstimmig und ohne Orgel sang. Als jedoch nach einem unvollendeten Versuche des mit Goudimel eng befreundeten Paul Schede oder Melissus (Jellinek, Die Psalmenübersetzung des Paul Schede Melissus 1572, Halle 1896; zwei Briefe von G. in des Melissus Schediasmatum reliquiae 1575) die Psalmbereimung von Lobwasser (s. d. A.) den Psalmengesang auch in den reformierten Kirchen Deutschlands und der deutschen Schweiz zur Herrschaft brachte, zogen Goudimels Tonsätze in ihrer Gestalt von 1565 auch in die Gottesdienste ein, wo sie erst sehr spät und nur teilweise von den Sätzen des Baseler Kantors Sam. Marschall (arbeitete um 1600) abgelöst wurden. **E. F. Karl Müller.**

Goulart, Simon, geb. zu Senlis den 20. Oktober 1543, gest. zu Genf den 3. Februar 1628. — Theodori Tronchini, Oratio funebris Simonis Goulartii, Genevae 1628; Nicéron, Mémoires t. XXIX, Encyclopédie des sc. religieuses, t. 5, p. 638; France protestante, art. Goulart; Senebier, Hist. litt. de Genève; Godet, Hist. litt. de la Suisse française; Rossel, Hist. litt. de la Suisse romande.

S. Goulart, Theologe und Dichter, war einer der fruchtbarsten Schriftsteller des 16. Jahrhunderts. Er studierte die Rechtswissenschaft, schloß sich der Reformation an und wandte sich nun dem kirchlichen Dienste zu. Nachdem er sich im März 1566 in Genf niedergelassen hatte, wurde er noch in demselben Jahr zum Pfarrer in Chancy ernannt. Im Jahre 1571 wurde er in die Stadt berufen, die ihm das Bürgerrecht umsonst erteilte. Während seines Genfer Aufenthalts wünschten mehrere französische Gemeinden seine Dienste, und mit Erlaubnis der Genfer Regierung diente er vorübergehend den Gemeinden in Forèz, Tremilly in der Champagne und Grenoble, während ihm die Übersiedelung nach Antwerpen, Orange, Montpellier und Nimes verweigert wurde. Ebensowenig wurde ihm gestattet, eine Professur an der Akademie von Lausanne zu übernehmen, welche ihm der Rat von Bern im Jahre 1586 angeboten hatte. Im Jahre 1589 begleitete er als Feldprediger die Genfer Truppen in den Krieg um das Gebiet von Gex, im Jahre 1600 wurde er zum Kaplan der Prinzessin Katharina von Navarra bestimmt. Wie die meisten Prediger dieser Zeit glaubte sich Goulart berechtigt, von der Kanzel an den Handlungen der politischen Gewalten Kritik zu üben. Als er sich nun in einer Predigt am 4. August 1595 heftig über Gabrielle d'Estrées, die Maitresse Heinrichs IV. äußerte, ließ ihn der Rat aus Rücksicht auf den König verhaften, beschränkte jedoch auf das Andringen seiner Kollegen und der schweizerischen protestantischen Orte die Haft auf acht Tage, obgleich der französische Gesandte eine strengere Strafe gefordert hatte.

Nach dem Tode Th. Bezas — dessen eigentlicher Nachfolger er wurde — wünschte der Rat, daß der Vorsitz in der Vénér. Compagnie des pasteurs nicht mehr wöchentlich sei, sondern jährlich werde. Goulart hat ihn sieben Jahre lang geführt. Bis in das höchste Greisenalter erlahmte seine Arbeitskraft nicht: am 15. Januar 1528, wenige Tage vor seinem Tod, hat er seine letzte geistliche Amtshandlung vollzogen.

Seine ausgedehnte Gelehrsamkeit verschaffte ihm ausgebreitetes Ansehen; er hat eine Menge Werke aus der Geschichte, den schönen Wissenschaften und der Polemik hinterlassen, die er häufig nur mit seinen Initialen S. G. S. (Simon Goulart Senlisien) bezeichnete. Hervorzuheben ist seine Fortsetzung der Histoire des martyres von Crespin, sodann Recueil contenant les choses plus mémorables advenues sous la Ligue 1590—1599, 6 Bde und Recueil des choses mémorables sous le règne des roys Henri II. etc. 1598. Das Verzeichnis der übrigen Werke s. in d. Encyclop. des sciences religieuses Bd 5 S. 639 ff. **E. Choisy.**

Grab, das heilige, und Golgotha in Jerusalem. — Litteratur: Im allgemeinen: G. Williams, The Holy City² II (1849). Darin besonders S. 129 ff.: R. Willis, The architectural history of the Holy Sepulchre; T. Tobler, Golgotha. Seine Kirchen und Klöster, St. Gallen u. Bern 1851; M. de Vogüé, Les églises de la terre sainte (Paris 1860), 118 ff.; Peter Schegg, Die Bauten Konstantins über d. hl. Grabe, Freis. 1867; C. Schick, Das Stadtviertel der Grabeskirche u. s. w. in ZdPV VIII (1885), S. 259 ff.; über die russischen Ausgrabungen 1883 und die dadurch veranlaßten Verhandlungen s. ZdPV VIII (1885), S. 245 ff.; XII (1889), S. 1 ff.; B. Manssurov, Die Basilika des Kaisers Konstantin, Moskau 1885 (russisch); ders., Die Kirche des hl. Grabes zu Jerusalem in ihrer ältesten Gestalt. Aus dem Russischen übersetzt von A. Böhlendorff, Heidelberg 1888; Hayter Lewis, The Holy Places of Jerusalem, London 1888; G. Jeffery, The Buildings of the Holy Sepulchre of Jerusalem, London 1895; J. Germer-Durand, La basilique de Constantin au St. Sépulcre in Echos d'Orient, Avrile 1898 (Paris); C. Mommert, Die hl. Grabeskirche zu Jerusalem in

ihrem ursprünglichen Zustande, Leipzig 1898. — Zur Echtheitsfrage: Jonas Korte, Reise nach dem gelobten Lande u. s. w.[2] Halle 1743. 1751; F. A. de Chateaubriand, Itinéraire de Paris à Jérusalem etc., Paris 1811, deutsch Leipzig 1811 und sonst; Edw. Robinson, Palästina (Halle 1841), II, 268 ff.; ders., Neue Untersuchungen über d. Topographie Jerusalems, Halle 1847: Schaffter, Die echte Lage des hl. Grabes, Bern 1849; Fallmerayer, Ueber Golgotha und das hl. Grab in AMA, hist. Klasse VI. 641 ff (1852); Berggren, Bibel u. Josephus, Lund 1862; J. N. Sepp, Jerusalem und das hl. Land [2](1873) I, 263 ff., 418 ff.; Clermont-Ganneau, L'authenticité du Saint-Sépulcre, Paris 1877. — Andere Vorschläge für G. und das hl. Grab: O. Thenius, Golgotham et sanctum sepulcrum extra Hierosolyma etc. in ZhTh hrsgeg. von Illgen, Leipzig 1842, 4. Heft, S. 3 ff.; James Fergusson, The Holy Sepulchre and the Temple at Jerusalem, London 1865; F. W. Unger, Die Bauten Konstantins am heiligen Grabe zu Jerusalem, Göttingen 1863; C. R. Conder in The Survey of Western Palestine, Jerusalem, S. 429 ff., London 1884; Selah Merrill, The Site of Calvary, in Andover Review (1885) V, 483—488; Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 1892, 120 ff. 177. 188. 205; Ed. M. Clos, Kreuz und Grab Jesu, Kempten 1898. — Einzelnes in Dr. E. G. Schultz, Jerusalem, Berlin 1845; W. Krafft, Die Topographie Jerusalems, Bonn 1846; zur Mosaikkarte von Mādebā C. Mommert in Mt u. Nachr. d. DPV 1898, 9 ff. 21 ff.; zur arabischen Inschrift aus der Nähe der Grabeskirche, M. van Berchem in Mt u. Nachr. d. DPV 1897, 70 ff.; zur Grabeskirche des Modestus vgl. C. Mommert in ZdPV XX (1897), 34 ff. Die Untersuchungen Mommerts über G. hat mir der Verfasser gütigst im Manuskript zur Verfügung gestellt. — Demnächst werden von ihm besondere Monographien über G. und das hl. Grab erscheinen. — Aus den Pilgerschriften und der älteren Litteratur: Tobler-Molinier, Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae, Genevae 1877 ff.; Theodosius, De situ terrae sanctae und der Breviarius de Hierosolyma ed. Gildemeister. Bonn 1882; Antonini Placentini itinerarium ed. Gildemeister, Berlin 1889; Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta ed. Gamurrini in Biblioteca dell' Academia storico-giuridica IV. Rom 1887; Saewulf, Relatio de peregrinatione S. ad Hierosolymam in Palestine Pilgrim's Text Society Vol. IV (London); Fr. Quaresmii Elucidatio Terrae Sanctae, Venedig 1880—82; Touttée, Descriptio et historia basilicae S. Resurrectionis in einer Ausgabe der Werke Cyrills von Jerusalem (1720); G. Mariti, Istoria dello stato spresente della Cità di Gerus. Livorno 1790. Französisch unter dem Titel: Histoire de l'État présent de Jer,, Paris 1853. — Zur Adamssage: Das christliche Adambuch des Morgenlandes, aus dem Aethiop. übers. von A. Dillmann, in H. Ewald, Jahrbücher der Bibl. Wissenschaft V, Göttingen 1853, S. 111 ff.: andere Litteratur bei Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Testamenti [2]I, 69. 75. 267 f. — Beschreibungen und Pläne der jetzigen Grabeskirche in Baedekers Palästina und Syrien [4]Leipzig 1897: Ebers-Guthe, Palästina in Bild und Wort I, Stuttgart und Leipzig 1882; C. Schick in ZdPV VIII (1885), S. 259 ff. und Tafel VII, auf der die Besitzverhältnisse des Stadtviertels der Grabeskirche in Farben dargestellt sind. — Zu den Osterfeierlichkeiten in der Grabeskirche H. Guthe, Weihnachts- und Osterscenen aus Jerusalem in Evang. Gemeindeblatt, Braunsch. 1886, Nr. 5—9; desgl. in Saat auf Hoffnung, Erlangen 1886, S. 149 ff. 1887, S. 30 ff.

Das Grab Jesu Christi und Golgotha, wofür im deutschen auch häufig Golgatha gesagt wird, lagen nach Jo 19, 41 nahe bei einander oder richtiger: der Garten mit dem Grabe, der dem jüdischen Ratsherrn Josef von Arimathia gehörte, lag an der Stätte, die Golgotha hieß. Dieser Name wird von den Evangelisten übereinstimmend gedeutet: Mt 27, 33 *κρανίου τόπος*; ebenso Mc 15, 22; Jo 19, 17, während Lc 23, 33 knapper und genauer nur *κρανίον* setzt = Schädel, lat. calvaria. Der deutsche Ausdruck „Schädelstätte" ist vielfach so verstanden worden, als ob er einen Richtplatz bedeute, auf dem die Schädel der Hingerichteten, also unbestattet (!), umhergelegen hätten. Diese Meinung ist ohne Zweifel falsch, wie man schon aus der ursprünglichen Bezeichnung mit Sicherheit entnehmen kann. Denn Golgotha ist verkürzte Aussprache des aramäischen גָּלְגָּלְתָּא (oder גֻּלְגַּלְתָּא, vgl. Ex 16, 16 Targum), entsprechend einem hebräischen הַגֻּלְגֹּלֶת, der Schädel, der Kopf (Singular, nicht Plural). Der Ausfall des l in der zweiten Silbe kommt in ähnlicher Weise für die erste Silbe vor in der späteren syrischen Form des Wortes gāgultā und bei *βεεζεβούλ* statt *βεελζεβούλ*. Die singularische, determinierte Form „der Schädel, der Kopf" kann nur als Bezeichnung einer Örtlichkeit aufgefaßt werden, und die Verbindung des Wortes mit dem Artikel weist darauf hin, daß man an eine bestimmte, allgemein bekannte Örtlichkeit dieses Namens zu denken hat. Die Vergleichung mit ähnlichen Ortsnamen im AT und im jetzigen Orient läßt vermuten, daß der Ausdruck ursprünglich eine nähere Bestimmung, sei es nach seiner Lage oder durch eine Person, die man mit ihm in Verbindung brachte, gehabt, also vollständiger gelautet hat. Vgl. die Verwendung des Wortes כָּתֵף (Abhang, Halde) in Jos 15, 8. 10; 18, 12 ff., des Wortes שְׁכֶם (Rücken, Sattel) Gen 48, 22 und die Behandlung der Örtlichkeiten in der Simsonsage Ri 15, 14 ff. 18 ff. Wir finden nun in der pseudepigraphischen Litteratur des AT

und bei den Kirchenvätern die Spur einer jüdischen Sage, die die Stätte Golgotha auf den Kopf oder Schädel Adams bezieht. Vollständig, aber in später Gestalt liegt sie vor in dem christlichen Adambuch, das Dillmann aus dem Äthiopischen übersetzt hat. Noah befiehlt seinem Sohne Sem, er solle mit Melchisedek, dem Sohne Kainans, den Leichnam Adams aus der Arche herausnehmen, in eine Lade legen und an einem Ort im Mittelpunkt der Erde beisetzen; denn dort werde Gott die Erlösung für die ganze Welt vollbringen. Von Engeln geleitet, vollziehen beide den Auftrag. „Und als die Lade auf den Felsen kam, zerriß er in zwei Teile so, daß die Lade einen Ort bekam, und Melchisedek und Sem erkannten, daß dies der Ort sei, den Gott wollte." Melchisedek wird als Priester der heiligen Stätte eingesetzt, Sem kehrt heim. Es ist ohne weiteres klar, daß diese Darstellung nur von einem Christen herrühren kann. Aber er verwertet vielfach jüdische Stoffe, und was gerade die Beziehung Adams zu Golgotha betrifft, so begegnen wir wiederholt der ausdrücklichen Angabe, daß sie jüdischen Ursprung habe. Athanasius (? In pass. et crucem Domini 12), Epiphanius (Panar. haer. 46) und Basilius von Seleucia (orat. 38) berufen sich dafür, daß Golgotha von dem Schädel Adams seinen Namen trage, auf die *παραδόσεις* oder *διδάσκαλοι τῶν Ἰουδαίων*. Fabricius giebt Codex pseudepigr. V. T.[2] I, 60. 75. 267 f. die Sage in einer, wie es scheint, rein jüdischen Gestalt: Noah habe nicht nur die Erde unter seine Söhne verteilt, sondern auch die Gebeine Adams; Sem habe den Schädel Adams und das Land Judäa erhalten; jener sei dann von Sems Nachkommen, als sie das Land besetzten, in Adams Grabe bestattet worden. Hier ist die Sage scharf auf den Ortsnamen zugeschnitten; zugleich erfahren wir, daß man ein Grab Adams kannte. Über das Alter der Sage sind nur allgemeine Urteile möglich. Sie ist aus der gleichen Wurzel hervorgegangen, der das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis seinen Ursprung verdankt; dieses Merkmal würde uns auf das letzte vorchristliche Jahrhundert führen. In die Zeit nach dem Tode Christi darf man die Entstehung nicht herabrücken, da es undenkbar ist, daß die Juden an diese Stätte, nachdem Jesus dort gekreuzigt worden war, eine Sage oder Legende geknüpft hätten. Demnach führen Name und Sage dazu, daß wir uns von Golgotha zur Zeit Christi etwa folgende Vorstellung machen: Auf dem felsigen Boden fällt ein Höcker oder besser ein Abhang auf, dessen eine Seite oder Wand in starker Rundung vorspringt, so daß der Beschauer dadurch an die Form eines Schädels erinnert wird; an dem Fuße des Abhangs befindet sich unter dem schädelartigen Vorsprung des Felsens wie in einer Nische ein Grab (Mt 23, 27. 29), das Grab Adams. Die auffallende Beschaffenheit des Bodens hat dem Orte seinen Namen eingetragen; die jüdische Phantasie, die sich in jener Zeit so gern mit dem grauen Altertum beschäftigte, hat den grotesken Schädel für den Adams erklärt und ihm darunter sein Grab angewiesen; auf diese Weise hatte man selbst das Andenken an den ersten Menschen für Jerusalem, den Mittelpunkt der Erde (Ez 5, 5; 38, 12), gesichert. Diese Ergebnisse über Namen, Bekanntheit und Beschaffenheit des Ortes schon in der Zeit vor dem Tode Christi dürfen als durchaus wahrscheinlich gelten.

Wo lag nun Golgotha? Das NT antwortet darauf nur: außerhalb der Stadt Jerusalem Hbr 13, 12; Mt 27, 32; Mc 15, 20; Jo 19, 17, nahe bei ihr Jo 19, 20, in der Nähe eines Weges Mt 27, 39; Mc 15, 29. Alle diese Bemerkungen sind nur beiläufig, die Lage des Orts wird offenbar als bekannt vorausgesetzt. Fragen wir, an welcher Seite der Stadt G. zu suchen ist, so wird jeder Ortskundige sofort an die Nordseite Jerusalems denken, da nur dort die Hochebene neben der Wasserscheide unmittelbar an die Stadt grenzt, während sie im Westen, Süden und Osten von breiten und tiefen Thälern umgeben wird. Eine solche Vermutung wird aber erst durch die Nachricht des Eusebius, Bischofs von Cäsarea, bestätigt, der in seinem Onomasticon (ed. de Lagarde S. 229 vgl. 99 und 248 vgl. 130) bemerkt, G. liege nördlich dem Berge Zion (d. i. dem Südwesthügel Jerusalems) gegenüber. Selbstverständlich meint Eusebius hiermit die auf Befehl des Kaisers Konstantin durch einen prächtigen Kirchenbau ausgezeichnete Stätte, an der noch heute die Kirche des heiligen Grabes steht. Damit stehen wir vor der Frage, ob die unter Konstantin aufgedeckte Stätte des Todes Jesu wirklich das G. der Evangelien ist oder nicht. Je nachdem diese Frage beantwortet wird, ist auch die andere entschieden, ob wir heute den Ort der Kreuzigung Jesu noch nachweisen können oder nicht.

Eusebius erzählt von dem Befehl Konstantins, über dem Grabe Jesu prächtige Bauten zu errichten, und von dessen Ausführung in seiner Schrift über das Leben des Kaisers Konstantin III, 25—40. In den ersten Abschnitten, die die Aufdeckung des Grabes betreffen, ist nirgends davon die Rede, daß Konstantin dem Bischof Macarius von Jerusalem oder einem kaiserlichen Beamten den Auftrag erteilt habe, Nachforschungen über die wahre

Stätte des Todes und der Auferstehung Jesu anzustellen. Eusebius erwähnt auch seinerseits von solchen Nachforschungen gar nichts, sondern erzählt c. 26, wie damals, nämlich im Jahr 326, die Stätte des letzten Leidens Jesu beschaffen gewesen ist. Das Grab war tief verschüttet, auf den Schutt ein Pflaster von Steinen gelegt und darüber ein Heiligtum der Venus erbaut worden. Auf Befehl des Kaisers wurden die Gebäude samt den Götzenbildern zerstört, das Baumaterial und ebenso der Schutt, als unrein infolge des heidnischen Kultus, weit fortgeschafft. Als man den alten Boden, also den Felsen, wieder erreichte, stieß man auf die Höhle, in der der Leichnam Jesu gelegen hatte. Der Kaiser feiert diesen Erfolg seiner Anordnungen in dem von Eusebius mitgeteilten Brief an den Bischof Macarius mit stolzen Worten: „So groß ist die Gnade unseres Heilandes, daß keine Kunst der Worte dem Wunder, das geschehen ist, gewachsen zu sein scheint. Daß nämlich das Denkmal seines hochheiligen Leidens, ehemals unter der Erde versteckt, eine so lange Reihe von Jahren verborgen geblieben ist, bis daß es für seine Diener, nachdem sie durch die Vernichtung des gemeinsamen Feindes aller befreit worden waren, wieder ans Tageslicht kommen sollte, ist wahrlich mehr, als alles Erstaunen begreifen kann. Denn wenn auch alle, die auf der ganzen Welt als Weise gelten, sich vereinigen und etwas der Sache Würdiges vorbringen wollten, so würden sie doch nicht im geringsten damit wetteifern können. Die Größe dieses Wunders übersteigt alle Fassungskraft menschlichen Denkens in dem Maße, in welchem Himmlisches mächtiger ist als Menschliches“.... (Vita Const. III, 30).

Diese Darstellung des Eusebius geht offenbar davon aus, daß in Jerusalem, wenigstens unter den Christen, nicht der geringste Zweifel über die Lage des Grabes Jesu vorhanden gewesen ist. Er verliert über diese Frage kein Wort, das ist bedeutsam. An diese Thatsache haben nun namentlich der bekannte Edw. Robinson und andere Gelehrte, die sich von der Echtheit der heutigen Grabesstätte nicht überzeugen konnten, ihre Zweifel geknüpft, indem sie darauf hinwiesen, daß nach den Worten des Eusebius selbst jener Ort *λήθῃ τε καὶ ἀγνοίᾳ παραδεδομένος* genannt werde (c. 26), so daß von einer sicheren Kenntnis der Stätte keine Rede sein könne, ferner daß der Kaiser die Entdeckung des Grabes als ein unbegreifliches Wunder feire, wodurch die bisherige Bekanntschaft mit der Stätte ebenfalls ausgeschlossen erscheine, und endlich daß die von Eusebius h. eccl. IV, 5 angeführte regelmäßige Folge von Bischöfen ungewisser sei, als es Eusebius darstelle. Doch halten diese Gründe bei näherer Betrachtung nicht Stand. Die aus Vita Const. III, 26 angeführten Worte sind ein Partizipialsatz, der die Absicht der Feinde des Christentums näher beschreibt: „Vom Geiste Gottes getrieben, befahl der Kaiser, da er es nicht ertragen konnte, daß jener Ort nach den Absichten der Feinde durch allerlei unreine Dinge versteckt und so der Verborgenheit und Vergessenheit überliefert worden war .... ihn zu reinigen.“ Es wird damit durchaus nicht gesagt, daß die Kunde von der Stätte des Grabes Jesu den Christen in Jerusalem abhanden gekommen wäre; wenn das die Meinung wäre, so müßten wir erwarten, daß der Kaiser zunächst den Befehl gegeben hätte, sorgfältige Erkundigungen über den Ort des Grabes Jesu einzuziehen. Die göttliche Eingebung, der Antrieb des Heilandes selbst, der göttliche Beistand, von denen in c. 26 u. 25 die Rede ist, beziehen sich nicht darauf, daß der Kaiser und seine Helfer in Jerusalem beim Suchen nach dem Grabe auf die rechte Spur gekommen sind, sondern auf den Entschluß, das Grab bloßzulegen, und auf dessen erfolgreiche Ausführung. Das vom Kaiser gepriesene Wunder besteht nach dem Wortlaut von c. 30 (s. oben) und c. 28 nicht darin, daß ein der Kenntnis entschwundener Ort neu entdeckt wurde, sondern darin, daß das bis dahin verschüttete Grab, über dessen Lage man nicht im Unklaren war, als ein thatsächlicher Beweis der Auferstehung Jesu wieder ans Licht kam. Die dafür gewählten Worte scheinen uns sehr überschwänglich zu sein; doch dürfen wir nicht vergessen, daß man in der damaligen Zeit bereits die Gräber der christlichen Märtyrer zu ehren pflegte, und hier war doch mehr als das! Was endlich die Reihe der Bischöfe in Jerusalem anlangt, so berichtet Eusebius (h. eccl. IV, 5f.; V, 12 2c.), daß er ihre Zahl und ihre Namen aus schriftlichen Urkunden geschöpft, nur über ihre Amtsdauer keine schriftlichen Nachrichten habe erlangen können. Bei der bekannten Zuverlässigkeit des Eusebius (vgl. oben Bd V 614. 617f.) hat man diesen Angaben volles Vertrauen entgegenzubringen. Doch hat dieser Umstand für unsere Frage durchaus nicht das Gewicht, das ihm katholische Schriftsteller, wie z. B. der flüchtige Chateaubriand, beigelegt haben. Es genügt zu wissen, daß sich die christliche Gemeinde in Jerusalem nach den kurzen Unterbrechungen der Jahre 70 und 135 stets rasch erneuert hat, daß ihr daher die Kenntnis der denkwürdigen Stätte des Todes und der Auferstehung Jesu nicht leicht verloren gehen konnte. Selbst wenn

wir annehmen, daß die ersten Generationen der dortigen christlichen Gemeinde in rechter geistiger Nachfolge Christi auf den Ort der Auferstehung keinen großen Wert gelegt haben, so dürfen wir doch nicht der Vorstellung Raum geben, als ob sie ihn darüber ganz vergessen hätten. Das wäre doch wider alle menschliche Art und Gewohnheit! Daß man G. nicht mehr gekannt hätte, ist nach dem im Anfang dieses Artikels Ausgeführten im höchsten Grade unwahrscheinlich; denn G. war, ganz abgesehen von der Kreuzigung Christi, eine bekannte Örtlichkeit in Jerusalem. Wußten die Christen aber, wo G. lag, so besaßen sie damit einen sicheren Fingerzeig für die Stätte des heiligen Grabes. Von einer Ehrung des Grabes Jesu durch die ältesten Christen wissen wir jedoch nichts; sie scheint durch die äußeren Umstände, wie sich zeigen wird, eher ausgeschlossen als ermöglicht worden zu sein.

Die Verschüttung und Verunreinigung der Grabhöhlen führt Eusebius auf gottlose Menschen, im letzten Grunde auf die gesamte Rotte der Dämonen zurück (c. 26). Er nennt keinen Namen, und wir können diese Lücken heute nicht mehr ausfüllen. Hieronymus hat das freilich versucht; er teilt ep. 49 ad Paulin. mit, seit Hadrians Zeiten bis zum Kaisertum Konstantins, 180 Jahre lang, habe auf dem Orte der Auferstehung ein Bild Jupiters, auf dem Kreuzesfelsen ein Bild der Venus gestanden, beide von Heiden errichtet, um den Glauben an Auferstehung und Kreuz zu vernichten. Insofern er dem Eusebius widerspricht, wird man seinen Angaben nicht den Vorzug geben, da er nicht wie jener Zeitgenosse und Augenzeuge ist. Die von ihm gegebene Zeitbestimmung liegt nahe; wurde doch Jerusalem durch die Umgründung in Aelia Capitolina erst eine heidnische Stadt! Aber die Darstellung des Eusebius führt nicht darauf, sich über dem Grabe einen kaiserlichen Tempel vorzustellen. Seine Worte machen den Eindruck, daß er ein unansehnliches Winkelheiligtum (σκότιος μυχός) schildern will, nicht einen auf kaiserlichen Befehl etwa errichteten Bau. Die Verschüttung des Platzes kann schon verhältnismäßig früh stattgefunden haben; denn in seiner Nähe fand nach Jos. Bell. jud. V, 7f. der Angriff des Titus auf die zweite Mauer statt, deren nördlicher Teil damals eingerissen wurde. Es ist daher möglich, daß die Verschüttung und Bebauung des Platzes nicht ausschließlich auf die Absicht der Feinde des Christentums zurückgeht, sondern auch durch die Verhältnisse herbeigeführt worden ist. Eine Ehrung der Stätte durch die Christen ist dann in den ältesten Zeiten nicht möglich gewesen.

Demnach kann die oben aufgeworfene Frage, ob die von Konstantin aufgedeckte Stätte wirklich G. und das Grab Jesu gewesen sei, mit großer Wahrscheinlichkeit bejaht werden. Nur bleiben Bedenken übrig in betreff des Umstandes, daß von Eusebius gar kein Merkmal erwähnt wird, an dem man das gefundene Grab als Grab Jesu erkannt habe. So lange man von anderen Gräbern in jener Gegend nichts wußte, konnte man sich dabei beruhigen, daß das gefundene Grab das einzige neben G. gewesen sei. Wir kennen aber jetzt innerhalb des Stadtviertels der Grabeskirche selbst noch andere Gräber. Zunächst finden sich westlich vom heutigen heiligen Grabe in der Wand der Rotunde zwei Gräberpaare, angeblich die des Nikodemus und des Josef von Arimathia. Man hat gemeint, sie hätten ursprünglich zu derselben Grabkammer gehört, der auch das heilige Grab angehört habe, und seien nur durch die spätere Bearbeitung des Felsens (s. unten) von diesem getrennt worden. Das ist in der That nicht unmöglich; sie sind auch von mehreren Gelehrten, z. B. Clermont Ganneau, als ein Beweis für die Echtheit des h. Grabes geltend gemacht worden. Doch sind sie z. T. so klein, daß sie nur als Kindergräber angesehen werden können; man hat daher von anderer Seite an ihrem Alter gezweifelt und sie als künstliche Nachbildungen jüdischer Gräber aufgefaßt. Dagegen hat Dr. Schick in Jerusalem uns ZdPV VIII, 1885, 171ff. mit einer Grabkammer unter dem jetzigen koptischen Kloster neben der Grabeskirche bekannt gemacht, die fünf Grabstätten enthält und zweifellos eine alte jüdische Anlage ist. Einerseits ist damit bewiesen, daß in jüdischer Zeit wirklich Gräber in dieser Gegend gewesen sind; andererseits wächst dadurch die Unsicherheit, ob man zur Zeit Konstantins das rechte Grab Jesu gefunden hat. Diesen Punkt in bestimmter Weise zu erledigen, ist nicht möglich. Doch wird man zu der Annahme geneigt sein, daß man damals, wenn man überhaupt noch über das Grab Jesu Bescheid wußte, auch seine Lage neben G., der Kreuzesstätte, gekannt hat und dadurch im stande gewesen ist, es von anderen Gräbern in der Nähe zu unterscheiden.

Der deutsche Buchhändler Jonas Korte, der erste Bekämpfer der Echtheit des h. Grabes, gründete 1741 seine Bedenken hauptsächlich darauf, daß das jetzige h. Grab niemals „außerhalb der Stadt" (Hbr 13, 12) gewesen sein könnte, da es dem Platz des jüdischen Tempels so nahe liege. Die Entfernungen sind nämlich folgende: Zieht man eine gerade

Linie von der Nordwestecke der heutigen Stadt über das h. Grab nach dem Haram esch-Scherîf, dem alten Tempelplatz, so mißt die Linie von der westlichen Stadtmauer bis zum Grabe 380 m, vom Grabe bis zur Westmauer des Haram 420 m; vom Jafathore bis zum h. Grabe sind 280 m, vom Damaskusthor 370 m; von der jetzigen Südmauer der Stadt 640 m, von der Nordostecke der Stadt 900 m. Setzt man voraus, daß Jerusalem zur Zeit Jesu den jetzigen Umfang gehabt habe, so ist der Einwand Kortes richtig. Aber er wußte nicht, daß die jetzige Nordmauer von Jerusalem teils von Agrippa I. (41—44 nach Chr.), teils erst vor der Belagerung durch Titus 70 nach Chr. angelegt worden ist. Ihr Lauf kommt daher bei der Frage nach dem Grabe Christi gar nicht in Betracht. Die sogenannte zweite Mauer, die von der Burg Antonia am Tempelplatz westlich bis zum Herodespalast zog, war zur Zeit Jesu die Grenze der Stadt gegen Norden und Nordwesten. Die Frage ist nun so zu stellen: hat diese Mauer das jetzige G. und heilige Grab eingeschlossen oder ausgeschlossen? Nur in letzterem Falle kommen diese Stätten „außerhalb der Stadt", so wie sie zur Zeit Jesu war, zu liegen. Schick hat im Jahre 1885 ZdPV VIII, 261 ff. unter und neben der Grabeskirche eine große Anzahl dicht neben einander liegender Vertiefungen im Felsengrunde nachgewiesen, die nicht als natürliche Lücken des Gesteins aufzufassen, sondern künstlich und mit Absicht angelegt sind. Diese künstlichen Vertiefungen lassen sich zu einem zusammenhängenden Graben verbinden, in dem Schick im Anschluß an ältere Angaben (Tobler, Golgotha 309) die Reste des ehemaligen zur zweiten Mauer gehörenden Festungsgrabens erkennt. Da er nun auf dem inneren, der Stadt zugekehrten Rande dieses Grabens mehrfach noch Reste dicker Mauern gefunden hat, so erblickt er darin eine Bestätigung seiner Vermutung. Ferner hat man bei dem Bau der Fundamente der deutsch-evangelischen Erlöserkirche auf dem Muristan fast genau in der Mittelachse der alten Kreuzfahrerkirche Reste einer starken Mauer gefunden, die ebenfalls auf die zweite Stadtmauer Jerusalems zurückgeführt werden (vgl. ZdPV XVII, 1894, 128). Auf Grund dieser Beobachtungen ist der Lauf der zweiten Mauer in der Nähe der Grabeskirche wahrscheinlich so anzusetzen, daß G. und das h. Grab westlich und nördlich von den beiden hier ungefähr rechtwinkelig an einander stoßenden Schenkeln der Mauer zu liegen kommt, d. h. außerhalb der Stadt nach ihrem Umfange zur Zeit Jesu. Zur Stunde läßt sich jedenfalls über den Lauf der zweiten Mauer nichts vorbringen, das stichhaltiger wäre.

Unter und neben denen, die die Echtheit der heute gezeigten Stätten bekämpften, gab es auch solche, die sich bemühten, das echte G. anderswo nachzuweisen. O. Thenius schlug vor, die Jeremiasgrotte nordöstlich von dem Damaskusthore für das Grab Christi und den darüber sich erhebenden Hügel für G. zu halten. James Fergusson kam auf den seltsamen Einfall, daß das h. Grab auf dem Berge Moria, d. h. in dem heutigen Felsendom der Muslimen, zu suchen wäre. Ende der siebziger Jahre fing man an, einen kleinen Hügel vor dem Damaskusthore links von der nach Nâbulus führenden Straße für das wahre G. auszugeben; da sich der bekannte General Gordon, 1883 in Jerusalem, für diese Meinung lebhaft interessierte, so pflegen die Engländer das dort gefundene Felsengrab „Gordons Tomb" zu nennen. Ed. M. Clos sucht das h. Grab (nicht Golgotha) 180—200 m südlich von der heutigen Grabeskirche. Aber alle diese Vorschläge sind wertlos.

Nicht von Eusebius, sondern erst von seinen Nachfolgern, von Rufinus, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, wird auch Helena, die Mutter Konstantins, mit der Auffindung des Grabes, der drei Kreuze nebst der Inschrifttafel des Pilatus und dem Bau der Grabeskirche in Verbindung gebracht. Dagegen meldet Eusebius nur, daß Helena an dem Bau der Heiligtümer in Bethlehem und auf dem Ölberge beteiligt gewesen ist (Vita Const. III, 42—45). Man wird auch hier gut thun, bei der Darstellung des Eusebius u. a. stehen zu bleiben, zumal da die anderen Angaben schon stark mit Legenden durchflochten sind.

Indem ich nun dazu übergehe, die Bauten Konstantins über dem h. Grabe und über G. kurz zu beschreiben, erinnere ich zunächst daran, daß es längst in christlichen Kreisen Sitte geworden war, die Gräber der Märtyrer zu ehren (vgl. das Martyrium des Polykarp bei Euseb. h. eccl. IV, 15). Ferner teilt Eusebius in seiner Demonstratio evang. VI, 18 (ed. Gaisford II, 577 f.) mit, daß damals (vor 311) schon Christen von allen Enden der Welt nach Jerusalem kamen, um sich durch den Anblick der zerstörten Stadt von der Erfüllung der Aussagen der alttestamentlichen Propheten zu überzeugen und um auf dem Ölberge oder in der Höhle der Geburt Christi in Bethlehem ihre Andacht zu verrichten. Im Zusammenhang mit diesen Strömungen jener Zeit ist es zu verstehen,

wenn Konstantin den Entschluß faßte, G. und das Grab Jesu durch einen Prachtbau zu schmücken. Darauf weist auch der Name, der bald dem ganzen Bau, bald nur dem über dem Grabe Jesu errichteten Teile des Ganzen beigelegt wurde, nämlich *μαρτύριον* oder Confessio. Die Kenntnis dieses Baues verdanken wir hauptsächlich der Beschreibung, die Eusebius in Vita Constant. III, cc. 25—40 giebt. Aus IV, 46 erfahren wir, daß er auch in einer besonderen Schrift über die Gestalt der Kirche und die Beschaffenheit des h. Grabes gehandelt hat, doch ist uns diese Schrift nicht erhalten. Die Pilgerschrift der Silvia Aquitana, die um 380—390 Jerusalem besuchte, bestätigt und ergänzt mehrfach die Darstellung des Eusebius. Ihr Verständnis ist wesentlich gefördert teils durch die ziemlich genaue Kenntnis des Baugrundes und der jetzigen Grabeskirche, die die Forschungen der letzten dreißig Jahre dargeboten haben, teils durch die lehrreiche Nachbildung des konstantinischen Baues auf der 1896 in Mādeba gefundenen Mosaikkarte Palästinas. Mit fleißiger Benutzung des gesamten Materials hat C. Mommert in seiner tüchtigen Monographie „die heilige Grabeskirche zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande" das Verständnis dieses vornehmsten Baues der alten Kirche wesentlich gefördert. Das Bild, das ich im folgenden davon zu geben versuche, schließt sich an seine Lösung der oft sehr verwickelten Fragen an.

Der Baugrund, den die Künstler Konstantins benutzten, ist noch heute ein nach allen Seiten durch Straßen von der Umgebung getrenntes Stadtviertel. Im Westen läuft die Patriarchen- oder Christenstraße, im Norden die Hāret el-Chānkāh, im Osten die Gasse des Chān ez-Zēt, im Süden die Gerberstraße, die die Grabeskirche von dem Muristan trennt. Dieser Baugrund war von Westen nach Osten stark geneigt; der Felsen in der Christenstraße dicht hinter der Grabeskirche liegt 764,10 m über dem Meere, der Felsen im Chān ez-Zēt im Osten 752 m, d. h. auf eine Länge von rund 150 m haben wir rund 12 m Gefälle. Der Unterschied zwischen der höheren Nordseite und der niedrigeren Südseite ist bedeutend geringer; auf eine Entfernung von rund 100 m fällt der Boden 2—3 m. Da für den von Westen nach Osten gerichteten Bau eine Ebene zu schaffen war, so mußte der Felsen im Westen weggebrochen werden. Das ist bis zu dem Grabe geschehen, daß der Felsboden jetzt dort nur etwa 0,50 m (752,50 m) höher ansteht als im Osten. Wo man den natürlichen Felsen hat ganz oder zum Teil stehen lassen, werden wir im Verlauf der weiteren Darstellung sehen. Ich bespreche nun kurz die einzelnen Teile des konstantinischen Baues in der Reihenfolge von Westen nach Osten.

1. Die Anastasisrotunde. Der Felsen um das h. Grab wurde weggebrochen, so daß dieses wie ein Denkmal (*μνῆμα*, monumentum), nach allen Seiten frei, stehen blieb. Vielleicht brachte es die Herstellung des ebenen Grundes, auf dem gebaut werden sollte, mit sich, daß auch der Boden im Innern des Grabes etwas tiefer gelegt und die Eingangsöffnung dadurch höher wurde. Möglicherweise war aber von Anfang an der Eingang zum Grabe an dem natürlichen Abhang des Felsens so tief angebracht worden, daß man auf einigen Stufen zu ihm hinabstieg, wie man das noch heute an alten Felsengräbern bei Jerusalem häufig findet. Dann hätte das Wegbrechen des Felsens nur die Folge gehabt, daß das Grab dadurch auf eine ebene Fläche zu stehen kam. Vor dem Grabe, d. h. östlich, lag der Stein, von Antoninus Placentinus (c. 570) mit einem Mühlstein verglichen, der vor den Eingang des Grabes gewälzt zu werden pflegte, um das Grab zu verschließen (Mc 16, 3). Mit Bezug auf Mt 28, 2 erhielt er bald den Namen „Engelstein". Das Innere der Grabkammer, in das man von Osten her eintrat, war nach Arculf (Adamnanus, c. 670) so groß, daß neun Menschen darin stehen konnten, und so hoch, daß man stehend mit der Hand die Decke berühren konnte. Das Grab Jesu befand sich an der Nordseite, rechts vom Eingang aus, drei Spannen über dem Boden, ein Einleggrab oder Troggrab (nach der Benennung von T. Tobler). Das Grabmal ließ Konstantin mit kostbaren Säulen und der größten Pracht ausschmücken, damit es jedermann als die Hauptsache des Ganzen erkannte. Um das Grab wurde ein großer runder Platz hergerichtet, der nach außen hin mit einer kreisförmigen Halle abschloß, deren innere Seite durch mächtige Säulen, deren äußere Seite durch eine feste Mauer gebildet wurde. Vor 1808 ließ sich noch erkennen, daß die Basen einiger Pfeiler der jetzigen Rotunde aus dem anstehenden Felsen gehauen waren (Mariti); diese Basen stammen demnach von dem ersten Bau her und beweisen, daß die damalige Anordnung der Säulen dem jetzigen Kreise der Pfeiler entsprach, also einen Kreis von 20 m im Durchmesser bildete. Ebenso steht die heutige Außenmauer noch auf den Grundlagen des Konstantinischen Baues; sie beschreibt einen Kreis, dessen Durchmesser 33 m beträgt. Nach Westen hin stößt sie nicht unmittelbar an die Felswand, auf deren Kopffläche die Christenstraße (s. oben) läuft, son-

dern steht etwa 5 m von ihr ab. Die Kuppel des Rundbaues war oben nicht geschlossen, sondern offen; es sollte gleichsam der Weg zwischen dem Himmel und dem h. Grab frei bleiben. Die Verbindung dieses Rundbaues mit dem übrigen Gebäude wurde dadurch ermöglicht, daß weder der innere Säulenkreis noch der äußere Mauerkreis nach Osten geschlossen wurden, sondern beide offen blieben, so daß sich an den in gerader Linie abgeschnittenen Kreis, gleichsam an die Ostseite eines in den Kreis gezeichneten Quadrates die eigentliche Basilika anschloß (Eusebius, Vita Const. III, 33—36).

2. Die Basilika im engeren Sinn. Sie dehnte sich in einem breiteren Mittelschiff und in zwei schmäleren Seitenschiffen von der Rotunde nach Osten hin aus in einer Länge von etwa 75 m. Der erhöhte Chor mit dem Altar, dem Thron des Bischofs und 12 prächtig gezierten Säulen, die auf die Apostel Jesu hinweisen sollten, schloß das Mittelschiff im Osten durch ein Halbrund (τὸ ἡμισφαίριον) ab. Mommert setzt den erhöhten Chorraum teils über der jetzigen unterirdischen Helenakapelle, teils über der Felsdecke der jetzigen Kapelle der Kreuzfindung an. Diese Felsdecke erhebt sich noch gegenwärtig um 4,50 m über den Boden der Grabeskirche, und in ihr hätten wir — so meint Mommert — die Höhe des Chors der konstantinischen Basilika. Da das Atrium der Kirche ohne Zweifel nach Osten lag (s. u.), so wird diese Ansetzung des Chors richtig sein. Ferner sucht Mommert mit Hilfe dieses erhöhten Chorraums, der den östlichen Teil des Mittelschiffes einnahm, die rätselhafte Angabe des Eusebius zu erklären, daß die das Mittelschiff begrenzenden Säulen teils ἀνάγειαι (über dem Boden), teils κατάγειαι (unten auf dem Boden) gewesen seien. Unter ἀνάγειαι versteht Mommert diejenigen Säulen, die auf der Hochfläche des Chores standen, unter κατάγειαι diejenigen, die auf dem Niveau des Pflasters der Kirche standen und auf hohen Sockeln ruhten. Drei Thore führten von Osten her in die Basilika, die demnach hinter, d. h. östlich von dem Chorraum (τὸ ἡμισφαίριον), durch eine Quermauer abgeschlossen wurde.

Ehe ich zu dem dritten und vierten Teile des konstantinischen Baues übergehe, bedürfen noch zwei Punkte der Basilika einer Besprechung, nämlich der Ort der Kreuzfindung und Golgotha. Bekanntlich soll Helena, die Mutter Konstantins, das Kreuz Jesu und die Kreuze der beiden Schächer gefunden haben, entweder auf oder neben Golgotha oder im hl. Grabe oder, wie man wohl erst später annahm, in der sogenannten Helenakapelle, die in den einstigen Stadtgraben eingebaut, also unterirdisch ist, oder wie man endlich seit 1400 sagte, in einer noch tiefer liegenden Felshöhle neben der Helenakapelle, der sogenannten Kreuzfindungskapelle. Das gefundene Kreuz wird zuerst sicher erwähnt von Cyrill von Jerusalem um 350 (Catech. 10, 19), weder von Eusebius noch dem Pilger von Bordeaux; die Kreuzfindung erzählen zuerst Rufinus, Sokrates u. s. w., doch in verschiedener Weise. Wir haben es offenbar mit einer Legende zu thun, die sich, so scheint es, erst im Anschluß an den Kirchenbau Konstantins gebildet hat. Man hat daher keinen Grund, die jetzt gezeigten unterirdischen Kapellen (Helena- und Kreuzfindungskapelle) schon für die Basilika Konstantins vorauszusetzen. Sie lassen sich auch nach ihrer Lage gar nicht in den Bau eingliedern.

Die Stätte der Kreuzigung, Golgotha, kam in die südlichen Seitenschiffe, etwas westlich von dem Chorraum zu liegen. Hier haben die Künstler Konstantins den Felsen in ähnlicher Weise behandelt wie am hl. Grabe; sie haben ihn rings herum weggebrochen, so daß nun die Kreuzigungsstätte wie ein hoher Felswürfel aus der Ebene sich erhob. Auf diese Umgestaltung des natürlichen Bodens gehen die Bezeichnungen zurück, die seitdem oft gebraucht worden sind: crucis rupes, monticulus G., mons calvariae; während man früher nur von einem Abhang oder einer eigentümlichen Felsbildung an dem G. genannten Orte sprechen konnte, redete man jetzt von einer Höhe oder einem Berge G. Manche Forscher sind der Meinung gewesen, daß gegenwärtig von natürlichem Felsen nichts mehr vorhanden sei. Das ist jedoch ein Irrtum. Auch über diese Frage hat Mommert durch seine sorgfältigen Untersuchungen an Ort und Stelle neues Licht verbreitet. Die Adamskapelle zu ebener Erde westlich von G. und was von der Kapelle der Kreuzerhöhung über ihr liegt, ferner die Zimmer des griechischen Geistlichen südlich von G. zu ebener Erde und was über ihnen liegt (Kapelle der Kreuzannagelung), ist durch Mauerwerk hergestellt. Dagegen befindet sich der Standort des Kreuzes, der oben auf G. gezeigt wird, wirklich im gewachsenen Felsen, und der Spalt, der von der Adamskapelle aus unten gezeigt wird, aber auch oben 1,30 m südlich von dem Standort des Kreuzes wahrzunehmen ist, geht durch den anstehenden Felsen. Durch die senkrechte Behandlung des Felsens im Westen wurde das von der jüdischen Legende (s. oben) hierher verlegte Grab Adams umgeändert: aus dem Grabe wurde eine runde Nische (Apsis) von fast 4 m Höhe,

2,95 m Tiefe und 2,75 m Breite, in deren Ostwand der schon im Adamsbuch (s. Anfang des A.) erwähnte Spalt sichtbar wird. Mommert nimmt nun aus Gründen der Symmetrie an, daß diese Nische die Mitte der Westwand des G.-Felsens eingenommen habe; er schließt daher aus seinen übrigen Messungen auf eine Breite von rund 6 m. Ferner hat der Schädel Adams der Sage nach unter dem Standorte des Kreuzes gelegen; dieser wird vermutlich durch den Baumeister Konstantins als die Mitte der Kopffläche des G.-Felsens angenommen sein; der Spalt unten in der Nische der Adamskapelle würde demnach auch die Mitte des Felsens bezeichnen, und da dieser etwa 3 m von dem äußeren Westrande zurückliegt, so würden wir für die Dicke des G.-Felsens von Westen nach Osten ebenfalls etwa 6 m erhalten. Von dieser Zahl ist das jetzt den Felsen an verschiedenen Seiten umschließende Mauerwerk mit rund 1 m abzuziehen. Da nun auch die Höhe des G.-Felsens über dem Felsboden der Kirche 4—5 m beträgt, so ist die Gestalt, die er in dem Bau Konstantins erhielt, wahrscheinlich die eines Würfels von 5 Kubikmeter gewesen. Man scheint in alter Zeit nicht nur diesen Würfel, sondern auch den ihn umgebenden Platz, der, ebenso wie das hl. Grab, durch ein silbernes Gitter eingefriedigt war, G. genannt zu haben. — Merkwürdig ist, daß Cyrill von Jerusalem Catech. 14, 5 auf die Spuren und Reste, die von dem ehemaligen Garten in dem konstantinischen Bau noch vorhanden seien, aufmerksam macht.

Die Legende vom Schädel Adams und vom Felsspalt wurde in den christlichen Gedankenkreis aufgenommen und mit dem gekreuzigten Heiland so verbunden, daß man erzählte, Tropfen des Blutes Christi am Kreuz seien durch den Spalt auf den unten liegenden Schädel Adams gefallen, und so sei der erste Adam durch das Blut des zweiten Adams der Erlösung teilhaftig geworden (Ewald, Jahrbücher für bibl. Wissenschaft V, 114. 142; Gretser, de sancta cruce Lib. I, 18; Sagittarius, historia pass. Christi II, c. 10, § 80 f.). Schädel und Knochen, die noch heute zu Füßen eines Kruzifixus der Regel nach nicht fehlen dürfen, sind nichts anderes als eine Darstellung dieser christlichen Legende.

3. Das Atrium. Die oben erwähnten drei Thore in der Ostwand der Basilika stellten die Verbindung mit dem Atrium her. Daß dieses an der Ostseite der Kirche lag, ist freilich auffallend, aber sicher bezeugt. Die aus Eusebius Vita Const. III, 37—39 ersichtliche Reihenfolge der Beschreibung weist dem Atrium seine Stelle zwischen der eigentlichen Kirche und den Propyläen an. Die Mosaikkarte von Mādebā hat es an derselben Stelle. Die 1883 gemachten Funde auf dem russischen Platz im Osten der heutigen Grabeskirche können nur als Reste des Atriums, als dessen südöstliche Ecke, gedeutet werden. Bedenkt man die örtlichen Verhältnisse, so versteht man sehr wohl, weshalb der Baumeister das Atrium gegen die herrschende Gewohnheit in den Osten der Kirche verlegte. Hier lag der Markt, der Mittelpunkt des städtischen Verkehrs (vgl. unter Nr. 4). Im Westen dagegen lag das hl. Grab, das in einem Hof nicht den passenden Platz gefunden hätte. Auch hob sich der natürliche Boden nach Westen zu stetig, so daß man das Atrium hätte in den Felsen hineinhauen und zu dem Eingang der Kirche hätte hinabsteigen müssen. Diese Umstände ließen es nicht ratsam erscheinen, das Atrium an das Westende der Basilika zu verlegen. Es war von Säulenhallen eingefaßt und mit einem Wasserbecken für Waschungen versehen. Südlich und nördlich stießen Vorhöfe mit Nebengebäuden daran.

4. Die Propyläen. Durch die Ostwand des Atriums führten wiederum drei Thore in die Propyläen. Zwei von diesen Thoren, das mittlere und südliche, sind noch nachzuweisen; das dritte, bisher noch nicht nachgewiesen, ist der Symmetrie wegen anzunehmen. Der preußische Konsul Dr. Schultz und nach ihm Prof. Krafft aus Bonn hatten schon 1844 und 1846 auf drei (nach Schick vier) verstümmelte Säulen westlich von der Straße Chān ez-Zēt als Reste der konstantinischen Propyläen aufmerksam gemacht, und Mommert hat S. 230 ff. den sicheren Beweis für die Richtigkeit dieser Beobachtung geliefert. Ihm ist es auch gelungen, die von den Russen 1883 gefundene abgetretene Thürschwelle in geeigneter Weise zu erklären. Es ist ein Hofthor, das aus der Propyläenhalle in den südlich angrenzenden Hof führte. An der damaligen Marktstraße Jerusalems erreichte demnach der konstantinische Bau sein Ende. Das Commemoratorium de Casis Dei giebt die gesamte Länge des Baues auf 96 dexteri an = 145,44 m, und dieses Maß entspricht genau dem Abstande der erwähnten Säulenreste von dem äußersten Westen der Rotunde des hl. Grabes.

Dieser Bau, der 326 begonnen und 336, während der Synode von Tyrus, eingeweiht wurde (Vita Const. IV, 43—47), wird von Eusebius a. a. O. III, 33 auf das von dem Propheten geweissagte neue Jerusalem gedeutet (Jes 62, 2; Ez 48, 35; Apk

3, 12; 21, 2), indem er als Gegensatz dazu den zerstörten Tempel der Juden im Auge hat. Aber auch dieses großartige Gebäude ist dem Schicksal der Zerstörung nicht ententgangen. Die Perser verwüsteten es unter Chosroës II. durch Feuer 614. Doch betrieb der Abt des Theodosiusklosters in der Wüste südöstlich von Jerusalem, Modestus, der zum Stellvertreter des gefangen genommenen Bischofs Zacharias ernannt worden war, die Wiederherstellung mit der lebhaftesten Energie und bewirkte in etwa zehn Jahren (616 bis 626), durch den Patriarchen Johannes Eleemon von Alexandrien unterstützt, einen Neubau, der jedoch von dem Bau Konstantins verschieden war. Die Grabrotunde stellte er möglichst wieder her und versah sie mit den drei noch heute vorhandenen Nischen im Süden, Osten und Norden, wo er Altäre aufstellte. Südöstlich davon baute er eine Marienkirche. Golgotha überbaute er mit einer besonderen Kapelle. Über der Stätte der Kreuzfindung errichtete er eine Basilika, die Martyrium genannt wird. Es ist jedoch nicht recht klar, ob damit eine Erneuerung der konstantinischen Basilika in kleinerem Umgang, nicht so weit nach Osten sich ausdehnend, gemeint ist, oder ob hier zuerst die unterirdische Helenakapelle (s. oben) auftaucht. Zwischen diesem Martyrium und der Rotunde (der Auferstehungskirche) war ein freier Platz, dessen Hauptzugänge nach Süden lagen. Seit der Eroberung Jerusalems durch die Araber unter Omar 637 war die Lage der dortigen Christen und ihres Besitzes nicht mehr so sicher. Doch scheinen erst im 10. Jahrhundert ernstliche Gefahren für die Heiligtümer bei G. und dem hl. Grabe eingetreten zu sein. Aus einer altarabischen Inschrift, die am 31. Juli 1897 auf einem Stein gefunden wurde, der zu der konstantinischen Mauer zwischen Propyläen und Atrium gehörte, erfahren wir, daß in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts die Muslimen eine Moschee (Moschee Omars) auf der Stelle des einstigen Atriums Konstantins besaßen, die an die Thatsache erinnerte, daß dort Omar nach seinem Einzuge in Jerusalem gebetet hatte. M. van Berchem vermutet, daß dieses Vordringen des Islam mit der Thatsache in Verbindung steht, daß die Pilgerfahrten nach Mekka um 929 aufgehoben und etwa 20 Jahre lang nach Jerusalem, nach der Moschee Omars, geleitet wurden. Beiläufig bemerkt, bestätigt diese Inschrift mittelbar die Lage des Atriums im Osten des konstantinischen Baues. Die Unruhen des Chalifenreichs im 10. Jahrhundert führten wiederholt zu Brandlegungen an den Gebäuden des Modestus, deren Schäden jedoch bald wieder ausgebessert zu sein scheinen. Die schlimmste Verwüstung hatte besonders das hl. Grab durch den fatimidischen Chalifen Hakim zu erleiden; es wurde auf seinen Befehl nach Möglichkeit zerstört 1010. Unter Beihilfe der byzantinischen Kaiser gelang die Erneuerung bis zum Jahr 1048. Nach Wilhelm von Tyrus (8, 3) umfaßte dieser Bau die Grabrotunde, ferner Kapellen über G. und dem Stein, auf dem Christus vor seiner Bestattung gesalbt sein sollte, endlich die Kapelle der Kreuzfindung (St. Helenakapelle). Die Erneuerung schloß sich im allgemeinen an den Bau des Modestus an, jedoch wurde der Hof zwischen G. und der Grabrotunde nach Süden erweitert. Er endigte in einer von Osten nach Westen laufenden Reihe von sieben Säulen, von denen die westlichste noch heute an der Ecke der Jakobskapelle steht, während sich von den sechs anderen die Basen am Südrande des Vorhofs zur Grabeskirche erhalten haben. Damals entstand demnach der Hauptsache nach die jetzige Gestalt des Hofes im Süden der Grabeskirche. Dies war der Bau, den die Kreuzfahrer 1099 vorfanden. Sie begannen etwa 1140 einen durchgreifenden Neubau, dessen Weihe am 15. Juli 1149 stattfand, vollendeten aber die Arbeiten im Innern wahrscheinlich erst 1167 oder 1168. Sie öffneten wieder die Grabrotunde nach Osten und bauten nach dieser Seite hin eine dreischiffige Kirche im französischen Stil des 12. Jahrhunderts. Die Kapelle über dem Salbungsstein verschwand, die übrigen Heiligtümer, wie z. B. die Kapellen neben dem G.-Felsen, nahmen sie in ihren Bau auf. Über den vier großen Pfeilern in der Mitte wölbten sie eine Kuppel. Auch erlitt das hl. Grab ziemlich große Veränderungen, die sich z. B. aus dem Siegel der Chorherren des heiligen Grabes erkennen lassen; man hatte an die Ostseite eine kleine Vorhalle gebaut. Nach den Verwüstungen der Chowaresmier 1244 wurde die Kirche der Kreuzfahrer im 13. und 14. Jahrhundert wiederhergestellt. Die Grabkapelle erhielt eine ähnliche Gestalt, wie sie der Franziskaner Bonifatius von Ragusa 1555 ganz neu herrichten ließ. Statt der Vorhalle erscheint jetzt ein viereckiges Vorgemach, die sog. Engelskapelle. Die zahlreichen meist lateinischen Inschriften aus dieser Zeit hat uns Quaresmius aufbewahrt. Die schönen Basreliefs über dem Doppelthor am Hof sind wahrscheinlich in Frankreich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts angefertigt. Im Osten der Kirche befand sich ein stattliches Kloster der Chorherren vom heiligen Grabe, von dem sich noch mancherlei Reste in den jetzigen Gebäuden der Griechen, Abessynier und Kopten erhalten haben. Im 18. Jahrhundert wurde mehrfach an der Kuppel

der Grabrotunde gebessert. Am 12. Oktober 1808 brannte ein großer Teil der Grabeskirche, besonders der westliche, nieder; die Kuppel über dem hl. Grabe stürzte ein, die Grabkapelle erlitt mancherlei Schaden. Die Griechen, unterstützt von den Armeniern, nahmen den Aufbau in die Hand und erlangten dadurch die größten Rechte an dem ganzen Gebäude. In den Jahren 1809 und 1810 wurden die Arbeiten vollendet; ihr Leiter war Kalfa Komnenos aus Mitylene. Bei dieser Gelegenheit wurde die Marmorplatte von dem hl. Grabe abgenommen und darunter, ebenso wie im Jahre 1555, die in den Felsen gehauene Grabstätte bemerkt. Der Grundriß des Kreuzfahrerbaus wurde beibehalten, die Ausschmückung erfolgte jedoch ganz im griechisch-orientalischen Geschmack. Die jetzige Kuppel ist 1868 auf Betreiben Napoleons III. unter Mitwirkung Rußlands vollendet worden. Sie besteht aus Eisen und ist doppelt. Über der Öffnung befindet sich ein eiserner, mit Glas bedeckter, vergoldeter Schirm; er trägt ein vergoldetes Kreuz.

Lehrreich für die wechselnde Gestalt des hl. Grabes oder der Grabeskapelle sind einige Nachbildungen in Europa. Die älteste ist das hl. Grab in San Stefano Rotondo in Bologna, das der hl. Petronius um 430 nach vollendeter Pilgerfahrt erbaut haben soll. Für seinen Rundbau hat demnach die konstantinische Anastasis das Vorbild geliefert. Die Konstanzer Grabkapelle, ein Achteck mit Säulen, soll auf das 10. Jahrhundert zurückgehen; sie wäre demnach eine Nachbildung des von Modestus erneuerten Baues. Der Bürgermeister Georg Emerich ließ 1480—1489 nach genauen Messungen und Zeichnungen in seiner Vaterstadt Görlitz die Grabkapelle nachbilden. Er unternahm zwei Reisen nach Jerusalem, 1465 und 1476. Das Gebäude entspricht daher der Grabkapelle, wie sie nach der Verwüstung durch die Chowaresmier wiederhergestellt wurde.

Eine genaue Beschreibung der jetzigen Grabeskirche ohne das Anschauungsmittel eines Plans würde vergebliche Mühe sein. Das Gleiche gilt von den gegenwärtigen Besitzfragen, die von sehr verwickelter Art sind. Außer den Griechisch-Orthodoxen haben folgende Konfessionen und Nationen Besitzrechte an die Grabeskirche und das sie umgebende Stadtviertel: Armenier, Abessynier, Kopten, Lateiner (d. i. Römische Kirche), Russen und Neusyrer (Jakobiten). Gewisse Teile der Grabeskirche befinden sich im gemeinsamen Besitz der genannten Konfessionen. Einige am Rande liegende Gebäude des Stadtviertels sind in die Hände von Privatleuten übergegangen. Vgl. hierzu die Litteraturnachweise am Schluß.

Guthe.

Grab, heiliges: Orden vom heiligen Grabe. — Helyot, Hist. des ordres mon. etc. II, 114; Röhricht, Regesta regni Hierosolymitani, Innsbruck 1893, Nr. 75; auch dessen Gesch. des Königr. Jerus. (ebd. 1898), S. 96 u. ö.; Streber im KKL², 977 f.; Heimbucher, Orden u. Kongregat. I, S. 400 f. 437 f. Zum Ritterorden vom hl. Grabe: Hermens, Der Orden vom hl. Grabe, 2. Aufl. Köln u. Neuß 1870; Passini, Il sacro militare ordine gerosolimitano del s. Sepolcro; cenni storici, Pisa 1889. — Ueber die Franziskaner als „Väter“ vom hl. Grabe: Gaudentius, O. S. Fr., Gegenwärtiger Stand der Missionen der Franziskaner ꝛc., Bozen 1876; Alois Michieli Album missionis terrae sanctae, 2 Bde, 1893; Holzammer im KKL² V, 978—980; Heimbucher II, 336—338.

1. Chorherren vom hl. Grabe (Fratres cruciferi dominici sepulcri Hierosolymitani, auch kürzer „Sepulcriner“ genannt), sah schon die Anfangszeit des lateinischen Königreichs Jerusalem ins Leben treten. Patriarch Arnulf von Jerusalem (1111—1118) vereinigte die Kleriker der hl. Grabeskirche zu gemeinsamem Leben. Papst Calixt II. bestätigte 1122 den neuen Kanonikerorden, der bereits 1144 über sieben Häuser in Palästina verfügte. Seit 1187 wurde der Sitz des Ordens nach Acco, und seit 1291 von da nach dem Abendlande verlegt, wo seine Häuser den nach dem hl. Lande reisenden Pilgern Herberge und Pflege gewährten. Durch die Bulle Cum solerti vom 28. März 1489 vereinigte Innocenz VIII. die Kanoniker vom hl. Grabe (sowie zugleich den Lazarus-Ritterorden) mit dem Johanniterorden, wodurch ihre selbstständige Existenz in den meisten Ländern aufhörte. Nur in Spanien, auf Sizilien und in Polen behauptete ein Teil ihrer Häuser die ursprüngliche Selbstständigkeit bis gegen Anfang unseres Jahrhunderts. Als einziges derselben besteht jetzt noch das der „Kreuzherren vom hl. Grabe“ in Krakau.

2. Chorfrauen vom hl. Grabe (Sepulcrinerinnen) heißt der seit dem Mittelalter in Palästina bezw. für Palästinapilger thätige weibliche Zweig dieses Kanonikerinstituts. Er gelangte zu besonderer Blüte seit der Reform, welche die Marquise Claudia de Mouy, Witwe eines Grafen de Chaligny, bei Errichtung des Chorfrauenhauses zu Charleville ihm angedeihen ließ. Ihre ziemlich strengen Statuten — welche, außer allwöchentlichen Geißeldisziplinen und häufigen Kreuzweganbachten, für jeden Freitag Abend einen Umzug zu den die Hauptorte des hl. Landes darstellenden und nach denselben be-

nannten Kapellen des Klosters anordnen — wurden 1631 von Urban VIII. bestätigt und erschienen 1637 zu Charleville unter dem Titel: Constitutions des Chanoinesses régulières de l'ordre du saint Sépulcre. Verschiedene ihrer Häuser bestehen noch in Frankreich und Belgien, auch eins (gestiftet 1673 durch die badische Markgräfin Maria Franziska) in Baden-Baden, nebst Filiale in Bruchsal.

3. Ritter vom hl. Grabe (oder „Goldene Ritter") hießen seit Ende des Mittelalters alle die Palästinapilger ritterlichen Standes, welche in Jerusalem vom Guardian des hl. Grabes den Ritterschlag erhalten hatten. Die betreffende Ceremonie, wurde wegen der feindseligen Haltung der Türken streng geheim gehalten (s. die Beschreibung, welche der Dominikaner Felix Faber in seinem Evagatorium in Terrae sanctae peregrinationem von einem am 16. Juli 1483 erteilten Ritterschlage mitteilte, veröffentlicht in den „Publikationen des Suttgarter litterarischen Vereins, Bd III, 1843, S. 3 ff.). Zum Vollzuge der Handlung soll Papst Leo X. mittels mündlicher Erklärung den jeweiligen Guardian des hl. Grabes autorisiert haben. Erst Benedikt XIV. verlieh die betreffende Genehmigung schriftlich (durch die Bulle „In supremo" vom 7. Januar 1746), indem er mit Vollziehung des feierlichen Akts den Pater Guardian samt vier anderen patres discreti beauftragte und die vom Empfänger der Ritterwürde zu spendende Gebühr (100 venetianische Zechinen zur Unterhaltung des hl. Grabes) festsetzte. — Anstatt dieses älteren Instituts, welches jeder festen Organisation ermangelte, hat Pius IX, nachdem er bei Wiederherstellung des lateinischen Patriarchats Jerusalem (23. Juli 1847) dem jeweiligen Patriarchen das ausschließliche Recht, Ritter vom hl. Grabe zu ernennen zugesprochen, durch das Breve „Cum multa" vom 24. Januar 1868) förmliche Statuten für den Ordo sequestris s. Sepulcri" erlassen. Die Ritter sollen auf ihrem weißen Mantel ein fünffaches, rot emailliertes Kreuz (das „Kreuz Gottfrieds von Bouillon") tragen. Der Ritterschlag ist in Jerusalem selbst zu erteilen, kann jedoch eventuell durch einen Prokurator erlangt werden. Der Empfänger legt das Versprechen ab, für die Interessen des hl. Landes wirken zu wollen. Der Orden hat drei Grade: Ritter, Komthure, Großkreuze, von welchen die Erstgenannten bei der Aufnahme je 1000 Frcs. zu zahlen haben, die zweiten 2000, die dritten 3000 (vgl. Hermens a. a. O.).

4. Als Väter vom hl. Grabe (d. h. Pfleger oder Wächter desselben) gelten die in Jerusalem stationierten Mönche des Franziskanerordens. Den Besitz dieses Ehrenvorrechtes verdankt der Minoritenorden der Pilgerfahrt seines Stifters zum Sultan Kamel im Jahre 1219 (s. d. A. „Franziskus", VI, S. 201, 9). Auch nach dem Falle Accos blieben Minderbrüder als Pfleger und Seelsorger der zu den hl. Stätten Pilgernden in Palästina zurück, nicht ohne die Behauptung ihrer Sitze in Jerusalem, Nazareth, Bethlehem, Rama 2c. mit wiederholten Martyrien, welche die Muselmanen ihnen bereiteten, zu erkaufen. Die Zahl sämtlicher in der Kustodie des hl. Landes nach und nach gefallenen franziskanischen Märtyrer wird auf nahezu 2000 geschätzt. Hauptsitz des Ordens ist seit 1567 das große Kloster S. Salvator in Jerusalem, 200 M. nordwestlich von der hl. Grabeskirche gelegen und berühmt wegen der prachtvollen Aussicht auf diese und die ganze Stadt, welche es gewährt. Die Zahl seiner Insassen beträgt in der Regel 80, nämlich 25 Ordenspriester und 55 Laienbrüder. Ein kleineres Franziskanerkloster, unmittelbar angebaut an die Grabeskirche und mit dieser durch einen besonderen Eingang verbunden, dient denjenigen Priestern und Laienbrüdern als Wohnung, welche jeweilig den Dienst in der Kirche zu versehen haben. Dieser Dienst, ausgeübt von 6—7 Patres und etwa eben so vielen Laienbrüdern, währt drei Monate, so daß jeder jener 25 Priester regelmäßig einmal im Jahre ihn ausübt; doch kann eine öftere Wiederholung des Dienstes Einzelnen als besondere Gunst gewährt werden. Bis zum Jahre 1870, wo Kaiser Franz Josef aus Anlaß seiner Reise zur Eröffnung des Suezkanals Jerusalem besuchte, waren die räumlichen Verhältnisse dieses kleineren Klosters (über welchem sich der Pferdestall der benachbarten Chanke-Moschee befand!), höchst unbefriedigende und gesundheitsschädliche. Erst auf Verwendung des genannten Monarchen wurde in dieser Beziehung Wandel geschafft und (statt jenes Stalles) ein aus Quadern erbauter Glockenstuhl über dem Klostergebäude errichtet. — Wegen der sonstigen von den Franziskanern Jerusalems geleiteten katholischen Anstalten (Spital, Armenhaus, Arbeiterschulen 2c.) s. die Beschreibungen des heutigen Jerusalem (u. a. in Bädekers, Palästina und Syrien", 3. A. 1891). **Zöckler.**

Grabau, Joh. Andr. Aug., geb. zu Olvenstädt bei Magdeburg i. J. 1804, seit 1834 Pfarrer in Erfurt, 1839 nach Amerika ausgewandert, gest. 1879 s. d. A. Nordamerika Lutherische Kirche.

Grabe, Johannes Ernst, gest. 1711. — Spener, Der Evangelischen Kirchen Rettung, Frankf. a. M. 1695; Bernhard von Sanden, Beantwortung der dubiorum M. Graben, Königsbg. 1695; Schelwig, de eruditionis gloria in Anglia per advenas propagata in memoriam J. E. Grabii 1712; Reinh. Grubers Königsbergisches Diarium in tom. V d. „Erleuterten Preussens"; Acta Borussica I. Stück, Königsbg. 1730; Brem. und Verdische Bibliothek Bd II, Hambg. 1756; Arnoldt, Preuß. Kirchengeschichte, Königsbg. 1769; Breitingers Nachdruck d. Grabeschen Septuaginta 4. Bd, Zürich 1730—32; Ersch u. Gruber, Encyklop. I. 77, S. 208 f. AdB IX S. 536 f.; Dictionary of national biography XXII, 306 f.; Lagarde, Mt Bd II. — Schriften: Mehrere Disputationen (über Ps 2, 7—9; utrum magistratus summus leges civiles servare teneatur; de electione et inauguratione Romani Pontificis). Animadversiones historicae in controversias Bellarmini 1692; Abgenöhtigte Ehren-Rettung 1696; Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum saec. p. Chr. I. II et III vol. I 1698, vol. II, 1700; Justini Martyris Apologia I, pro Christianis, variorum propriisque notis illustrata, Oxon. 1700; Irenaei contra haereses libri V cum tractatum deperditorum fragmentis, Oxon. 1702; Georgii Bulli opera, annotatis prolixis illustrata, Lond. 1703; Epistola ad Millium — subnexis III novae τῶν ό editionis speciminibus, Oxon. 1705; Septuaginta Interpretum e MS. Alexandrino tom. I, Oxon. 1707, tom. IV 1709; Dissertatio de vitiis LXX interpretum versioni ante Origenis aevum illatis, Oxon. 1710; An essay upon II Arabic Manuscripts and that ancient Book call'd the doctrine of the Apostles against Mr. Whiston, Lond. 1711. — Some instances of the defects and omissions in Mr. Whistons collection of testimonies from the Scriptures and the Fathers against the true Deity of the Holy Ghost, Lond. 1712; Septuaginta Interpretum tom II Oxon. 1719, tom III 1720; Liturgia graeca ed. Ch. M. Pfaff 1715.

Grabe wurde am 10. Juli 1666 in Königsberg geboren und starb in Oxford am 3. November 1711. Sein Vater Martin Sylvester (aus Thüringen) war 1662—1679 Professor theol. in Königsberg und starb 1686 als Generalsuperintendent von Hinterpommern; ein „polyhistor et helluo librorum", von denen er 6000 Bände besaß. Die Mutter Sophia war eine Tochter des Professors Michael Behm (1645 auf colloq. charit. in Thorn), über dessen Begräbnis Arnoldt S. 526 ff. Gelehrte Erziehung des Sohnes, der schon als Kind, bevor er noch lesen und schreiben konnte, der lateinischen Sprache mächtig war. 1682 kam er auf die Königsberger Universität, wurde 1685 Magister und Dozent, als dort eben die synkretistischen Streitigkeiten wieder aufblühten, welche neben den durch einseitige Bevorzugung des Studiums der Kirchenväter von der Fakultät geradezu genährten katholisierenden Neigungen, z. B. für Wiedereinführung der Quadragesimalfasten, den Jesuiten ihre damals besonders lebhafte Propaganda erleichterten. 1686 besuchte Gr. im Anschluß an die Reise zum Begräbnis des Vaters mehrere deutsche Universitäten (trieb bei Danz in Jena Arabisch); Ende 1687 wieder zurück las er über Kirchengeschichte mit großem Beifall, verweigerte aber die Übernahme eines theologischen Lehramtes, da er, vielleicht durch seine Beschäftigung mit Bellarmin, der lutherischen Kirche entfremdet mit religiösen Zweifeln zu kämpfen hatte. 1694 wurden der Professor theol. Pfeiffer, mehrere Universitätslehrer und Studenten katholisch (Erleutertes Preussen Bd III). In die vom Kurfürsten angeordneten Untersuchungen wurde auch Gr. verwickelt, der dem Konsistorium seine „dubia" schriftlich einreichen mußte, worin er mit der Beweisführung Bellarmins Luther und die Seinen des Abfalls von der wahren Kirche und fünffacher Häresie beschuldigte. Am 3. Oktober wurde er „aus dem Bette" durch Soldaten nach Pillau gebracht und darauf in Königsberg in Hausarrest gehalten, bis er im Mai 1695 Königsberg verlassen durfte und nach Breslau ging. Unterwegs erst erhielt er die auf kurfürstlichen Befehl wider ihn verfaßten Schriften von Baier (Halle), Spener (Berlin) und v. Sanden (Königsberg). Die letztere veranlaßte ihn zur Abwehr mit der „Abgenöhtigten Ehrenrettung", während Spener durch seine Milde sein Vertrauen gewann und ihn vom Vorhaben des Übertritts abbrachte. In Berlin versuchte man dann vergeblich ihn für eine Landesuniversität zu gewinnen, Grabe wanderte vielmehr 1697 nach England aus, in dessen bischöflicher Kirche er sein Ideal verwirklicht fand. Er nahm seinen Wohnsitz in Oxford, wo ihm ein königliches Jahrgeld und die Einkünfte einer Kirchenstelle die Muße zu den wissenschaftlichen Arbeiten gewährte, die ihn bei seinen Zeitgenossen berühmt und seinen Namen auch in der Nachwelt unsterblich machen (Lagarde Mt II Bd 190). Zuerst veröffentlichte er das (unvollendet gebliebene) Werk Spicilegium patrum et haereticorum sec. I—III p. Chr. und gab Justins Apologie und des Irenäus libr. adv. haeres. heraus; erst dann erkannte er die ihm bestimmte Lebensaufgabe. Der berühmte Herausgeber des NT Mill suchte ihn zu einer neuen LXX Ausgabe d. h. einer solchen der editio Romana bezw. des Cod. Vaticanus zu veranlassen, und zwar wollte Gr. nur den Pentateuch und die Propheten herausgeben. Bei der Arbeit kam er zur Überzeugung

des Vorrangs des in England befindlichen Cod. Alexandrinus vor jenem und faßte nunmehr den Plan einer Herausgabe der Septuaginta auf der Grundlage des Cod. Alexandrinus, deren Vollendung er freilich nicht erlebte, der 2. und 3. Bd des vierbändigen Werkes erschienen erst nach seinem Tode, auf Grund seiner Aufzeichnungen. Seine umfassende Kenntnis der Patristik kam ihm vorzüglich zu statten; er nennt die bekannte Stelle der Praef. des Hieronymus zu Paralip. „cedro digna verba, ideo notatu dignissima, quod quasi clavem ad Auctores interpolationum Versionis τῶν ό inveniendos nobis praebeant"; er sucht die drei Recensionen der LXX in den ihm bekannten Hdschr. nachzuweisen und hat damit Richtlinien und Ziel auch der heutigen Septuagintaforschung gesteckt (vgl. Lagarde). Wie gewissenhaft er arbeitete, zeigt Diss. de vitiis S. 103. In seinen Schriften finden sich frühe Klagen über die Schwäche seiner Gesundheit, so riß ihn ein frühzeitiger Tod von seiner Arbeit; in den letzten Jahren empfand er eine große Sehnsucht nach seinem Vaterlande, dem er die Vorzüge der englischen Kirche (Bischof, Liturgie) immer wieder empfahl (Planck, Gesch. d. prot. Theol. 1831 S. 355). Sein neues Vaterland hatte ihn 1706 mit der theologischen Doktorwürde beschenkt; dasselbe bewahrt noch heute die Schätze seiner unvollendeten Arbeiten. Nach seinem Tode blieb der Versuch nicht aus, seine Verdienste zu verkleinern und seinen Charakter zu verunglimpfen (vgl. Breitinger praef. zu tom. III s. Nachdrucks), um so bezeichnender heißt er bei seinen Bewunderern Grabius ὁ μακαρίτης. Über sein Denkmal in der Westminster-Abtei s. Acta Boruss. I, 898. **J. Erdmann.**

Graduale. — M. Gerbert, de cantu et musica sacra etc. I, pp. 398 sqq.; KKL² A. Gr. 5 S. 981 ff.; V. Thalhofer. Handbuch der kath. Liturgik II, S. 95 ff.; L. Schöberlein, Schatz d. liturg. Chor- und Gemeindegesangs I, S. 198 ff.

1. Innerhalb der Messe (Nr. IX ders.) ist das Graduale der Gesang zweier (bisweilen auch mehrerer) Verse, die, gewöhnlich aus den Psalmen, manchmal auch aus anderen biblischen Büchern entnommen, einigemale auch von der Kirche gebildet, nach der Verlesung der Epistel vom Chor gesungen werden, und an die sich (außer in den Trauerzeiten) das Halleluja bezw. der Traktus und die Sequenzen (s. den A.) anschließen. Diese Verse werden als Responsorium gesungen, d. h. so, daß der Text von (einer einzelnen Stimme oder) einem Teil des Chors ganz gesungen und von (einer anderen Stimme oder) dem vollen Chor ebenso ganz wiederholt wird, im Unterschiede von den Antiphonen (s. d. A. Bd I S. 598,25). Im engeren Sinne wird im Missale romanum der erste Doppelvers allein graduale genannt, während mit versus das sich anschließende zweite Glied bezeichnet ist. Auf das graduale folgen zwei Halleluja, auf den versus ein Halleluja. Früher war die Form so, daß der erste Psalmvers (das Responsum im engeren Sinne) von einem Sänger vorgesungen wurde, worauf der Chor denselben wiederholte. Darauf sang der Präcentor den sog. versus, worauf der Chor das erste Responsum noch einmal sang. Sodann sang der Präcentor das Responsum nochmals in erhöhter Tonlage (Durandus, Rationale div. offic. IV, 19, 8) und der Chor wiederholte dasselbe zum drittenmale. In einigen Messen der römischen Kirche findet sich noch diese frühere Gestaltung. Darum hieß auch früher dieses gesamte Gesangsstück der Messe im solennen Wortsinne responsorium oder responsum (Amalarius, de eccl. off. III, 11. MSL 105, 1118: „lectionem sequitur cantus, qui vocatur responsorius . . quod alio desinente id alter respondeat". Gregor von Tours: psalmus responsorius. Ordo Rom. I n. 10). Schon Hrabanus Maurus (de inst. cler. I, 33. MSL 107, 323), und später Belethus, (div. offic. explic. c. 38. MSL 202, 46), Hildebert v. Tours (de expos. miss. MSL 171, 1157). Honorius Augustod. Gemma animae III, 96. MSL 172, 575, Durandus, a. a. O. kennen beide Namen, graduale und responsum, für dieses Stück der Messe. Im Sacramentarium Gregorian. steht gradalis seu alleluja. — In der früheren spanischen Liturgie heißt dies Gesangstück, das mit Halleluja schloß, „laudes" (Isid. v. Sevilla, de eccl. off. I, 13. MSL 83, 750). Die 4. Synode von Toledo 633 can. 12 verbot das Singen der laudes nach der Epistel und verordnete es nach dem Evangelium (Bruns, Canon. apost. et concil. 1, 227). — Der Name Graduale kommt jedenfalls von gradus = Stufen her, auf denen der Vorsänger erhöht stand. In Rom waren es die Stufen des Ambon, von dem aus der Lektor vorher die Epistel verlesen hatte, und den sodann der Vorsänger einnahm (Ordo Rom. I n. 10, II n. 7, III n. 9, VI n. 5). Nach Belethus (a. a. O.) wurde das Gr. an den gewöhnlichen Sonntagen von den niederen, an den Festtagen von den höheren Altarstufen aus angestimmt. Nach Durandus (a. a. O.) erfolgte die Intonation an den gewöhnlichen Sonntagen vor

den Stufen, an den Festtagen auf den Stufen des Altars. Jetzt stimmt der Chor vom Orgelchor aus das Gr. an. — Die Deutung des Namens, daß er von dem Besteigen der Stufen der Chorbühne seitens des Diakonus zur Verlesung des Evangeliums herrühre, oder „quia gradibus cantant et uno cessante hoc ipsum caeteri respondent" (Hildebert von Tours a. a. O.) „quia gradatim cantatur" (Belethus a. a. O.) sind unwahrscheinlich. Ohne historischen Wert sind die mystischen Deutungen („quia de gradu ad gradum procedere debemus" und ähnliche bei Belethus, Durandus u. a.). — Das Graduale rührt von dem Singen ganzer Psalmen her, das zwischen den Lektionen in der alten Kirche stattfand. (Vgl. Const. ap. II c. 57 ed. Lagarde S. 85; Augustin, enarr. in Ps 44, 1. 119, 1. 138, 1; De verb. ap. serm. 176, 1. MSL 36, 493. 37, 1596. 1784. 38, 950). Zu welcher Zeit die Wandlung der ganzen Psalmen in die einzelnen Verse erfolgt ist, ist nicht zu bestimmen.

Luther stellte in der Form. missae den Gebrauch des Graduale frei, wollte aber die längeren Gradualien der Quadragesimalzeit der Hausandacht zuweisen („cantet quisquis velit in domo sua" WW WA 12, 210). In der Deutschen Messe ließ er an dieser Stelle „ein deutsches Lied: Nun bitten wir den hl. Geist oder sonst eines, und das mit dem ganzen Chor" singen. Manche KOO erwähnen das Graduale neben dem Traktus, dem Halleluja und den Sequenzen (Brandenb.-Nürnb. 1533, Richter KOO I, S. 206; Ottheinrich 1543 a. a. O. II, S. 28; Cöln. Ref. 1543 a. a. O. II, S. 42; Wittenberg 1533: „ein gewonlich alleluja lateinisch, zu Zeiten auch ein Gradual, darnach ein deutzsch lied aus der heiligen schrifft" a. a. O. II, S. 223). Ein Graduale für die Passionszeit und eins für Ostern findet sich bei Lossius Psalmodia sacra 1553. Bald gingen aber die Gradualia in der lutherischen Kirche verloren. Neuerdings wird vielfach wieder eine Art Graduale angeordnet oder gewünscht, und zwar entweder ein Gemeindelied (z. B. im Mecklenburger Cantionale) oder ein Chorgesang mit oder ohne Gemeindelied. Besonders für die Festtage wird zwischen den Lektionen Chor- und Gemeindegesang verlangt (Schöberlein a. a. O. I, S. 240).

2. Graduale heißt in der römischen Kirche auch das Buch, das alle Gesänge der Messe enthält, im Unterschiede von dem Antiphonarium, das die Gesänge für die Gebetsoffizien bietet. Diese Zweiteilung bestand schon im fränkischen Reich zu des Amalarius Zeit, während Rom damals eine Dreiteilung hatte, wobei das Graduale den Namen Cantatorium trug (Amalar. de ord. antiph. prol. MSL 105, 1245). Später schloß sich Rom der fränkischen Zweiteilung an. Das Graduale wurde auf Anregung des Tridentiner Konzils und durch päpstliche Anordnung von Palestrina und Joh. Guidetti einheitlich geordnet und erschien 1614/15. Von neuem revidiert und ergänzt wurde es unter Pius IX. von einer Kommission, in der besonders Friedrich Pustet aus Regensburg thätig war. Die authentische Ausgabe (Graduale de tempore et de sanctis juxta ritum Rom. eccl. cum cantu sub auspiciis Pii IX. Rituum congregatione curante Ratisb.) erschien 1872 (in fol.) und 1877 (in oct.) und wurde unter Leo XIII. im Jahre 1883 gegenüber dem Bestreben seitens der Musikhistoriker, den gregorianischen Gesang zu der ursprünglich musikalischen Form zurückzuführen, von der Congregatio rituum endgiltig für die einzig authentische Ausgabe erklärt. **Georg Rietschel.**

Gräter, Kaspar, gest. 21. April 1557. — Fischlin, memor. theol. rit. 1, 40 ff.; Jäger, Mt z. schwäb. u. fränk. Ref.-G 80 ff. 256; Schnurrer, Erläuterungen der württb. Kirchen-Ref. u. Gelehrten-Geschichte 183 ff.; Hartmann, Aelteste katechet. Denkmale S. 81 ff.; Pressel, Anecdota Brentiana 306, 309, 363, 434 ff.; Finckh, Verzeichnis der Lehrer an der Gelehrtenschule zu Heilbronn (Heilbr. Gymn.-Progr. 1858). Beschreibung des Oberamts Cannstatt, herausg. vom stat. Landesamt 1895, S. 519. AdB 9, 599. Ungedruckte Briefe von Brenz, Gräter, Wurzelmann vom J. 1542 (Mt von Prof. D. Kolde).

Gräter, oder wie er selbst schreibt, Gretter, Greter, Kaspar, war c. 1501 zu Gundelsheim am Neckar unweit Heilbronn und Wimpfen geboren, weshalb er sich im Unterschied von einem gleichnamigen Haller Bürger den Beinamen Gundelsheimer giebt. Im Hause seines Vaters Jakob, eines Beamten der v. Gemmingen, später pfälzischen Amtmanns zu Obrigheim, trefflich erzogen, wurde er wahrscheinlich in Wimpfen geschult und kam 1519/20 nach Heidelberg, wo er 1522 Baccalaureus wurde. Ohne Zweifel lernte er hier Brenz schon kennen. Tüchtig humanistisch in Latein, Griechisch und Hebräisch gebildet, mußte er seine Studien abbrechen, ehe er Magister werden konnte und wurde Hauslehrer bei dem gut evangelischen Dietrich von Gemmingen auf Guttenberg am Neckar, wo er auch den 1522 aus Weinsberg vertriebenen Schnepf kennen lernte, aber nicht

Schnepf, sondern ein anderer Prediger der H. von Gemmingen war es, den er dort Hebräisch lehrte. Nach Dietrichs Tod (Dezember 1526) ging Gr. auf einige Zeit zu Brenz nach Hall, bei welchem er fleißig arbeitete. Aber schon am 27. Jan. 1527 empfahl ihn Br. dem Heilbronner Rat zum Schulmeister, wie das auch am 24. Januar Wolf und Philipp von Gemmingen thaten.

Mit 50 fl. Jahresgehalt übernahm Gr. die bisher in altgläubigem Geist von dem tüchtigen Konrad Kolter geleitete, vielfach von auswärts besuchte Schule und zugleich die schon von dem Heilbronner Prediger Joh. Lachmann begonnene katechetische Unterweisung der Jugend. Für diesen Zweck bearbeitete er auf Lachmanns Anregung den von J. Hartmann 1844 in den ältesten katech. Denkmalen neu herausgegebenen Katechismus „Catechesis oder vnderricht der Kinder, wie er zu Haylbrunn gelert und gehalten wirdt" (o. O. Straßburg, Univ. u. Landesbibliothek) und widmete ihn an Barthol. (24. August) 1528 dem Bürgermeister Joh. Riesser. Die Autorschaft Gr. und die Priorität dieses eigenartigen Katechismus vor dem von Brenz und Althamer ergiebt sich gegenüber J. Hartmann (a. a. O. 81) und J. Haller (Ev. KBlatt f. Württemberg 1898, 39), welche den Katechismus Lachmann zuschreiben, ganz unzweideutig aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Catechesis (1530. Stuttgarter öffentl. Bibl.) und zu dem Herrenberger Katechismus (o. J. gedruckt zu Tübingen. Ebenfalls in Stuttgart), wie aus einem ungedruckten Brief von Brenz an den Markgrafen Georg von Brandenburg vom 6. Juni 1542 (Kolde, And. Althamer S. 55 Anm. 1). Die Mängel dieses Jugendwerkes erkannte Gr. später selbst. Viel Spott mußte er hören, weil aus Versehen im Glaubensbekenntnis der Artikel von der Himmelfahrt ausgelassen war, was er 1530 verbesserte. Einige Jahre später hatte Gr. auch erkannt, daß er „zu lang und für die Jugend an etlichen Orten viel zu hoch und scharf" sei (Vorw. zum Herrenberger Kat.).

Am Kampf gegen die altgläubige und libertinistische Partei in Heilbronn beteiligte sich Gr. 1530 mit der dem Heilbronner Rat gewidmeten Flugschrift: „Das der Christlich Glaub der einich, gerecht vnd warhafftig sey" (Nürnberg, Peypus 1530). Gr. will hier aus vermeintlich heidnischen Aussprüchen der Sibyllinen, des Hermes Trismegistus u. s. w., welche er Lactanz entnahm, die Wahrheit der lutherischen Lehre erweisen. Brenz' Schrift „Wie man in Ehesachen" übersetzte Gr. ins Lateinische und gab sie 1532 heraus. (Tractatus casuum matrimonalium Joan. Brentio autore, Erlangen, 1536 von B. Westheymer in Basel als Libellus cas. mat. etc. neugedruckt, Univ.=Bibl. Tüb.). Immer stärker wurde der Zug des Philologen zur Theologie. Er entschloß sich, noch einmal zur Universität zu gehen, obgleich er Weib und Kind hatte, und sich ganz der Theologie zu widmen. Am 9. Oktober 1533 erbat er seine Entlassung vom Schulamt, ging nach Heidelberg, wo er eine Stelle als Pädagog, wohl bei einem vornehmen Studenten, übernahm und Zeit zum Studieren fand, so daß er schon am 10. Februar 1534 Magister werden konnte.

Im Herbst 1534 verließ Gr. Heidelberg und übernahm das Pfarramt in der württembergischen Amtsstadt Herrenberg bei Tübingen, wo er bald bei seinem nächsten Vorgesetzten Amb. Blarer hohe Anerkennung und bei der Gemeinde großes Vertrauen gewann, so daß ihm die Durchführung der Reformation rasch gelang (Sattler, Gesch. d. Herzoge von Württemb. 3, Beil. 26; Schneider, Württb. Ref.=G. 52, 53). Auf Wunsch des Malers H. Fülmaurer verfaßte er hier einen kurzen, Brenz und Luthers Arbeit vereinigenden Katechismus und galt bald als einer der hervorragenden Theologen des Landes, weshalb er auch 10. September 1537 auf den „Götzentag" nach Urach zur Beratung der Frage über Abschaffung der Bilder berufen wurde, wobei Gr. eine vermittelnde Stellung einnahm. Um seine Kraft auch für das Kirchenregiment zu verwerten, wurde Gr. Ende 1537 oder Anfang 1538 nach Cannstatt berufen, wo er das Pfarramt und Diakonat neben einander versah und bald am Ehegericht und an den theologischen Prüfungen teilnahm (Akten des St. Archivs und des Finanzarchivs, Schneider W. Ref.=G. 44). 1540 erscheint er auch als Hofprediger. Er siedelte nunmehr nach Stuttgart über, gab aber vorerst nur das Pfarramt, nicht das Diakonat in Cannstatt auf. Auf dem schwierigen Boden am Hof Ulrichs brachte eine Predigt in Gegenwart des Herzogs im Frühjahr 1542 eine solche Aufregung hervor, daß Gr. schleunig floh. Er wandte sich zu seinen Gönnern, den Herren von Gemmingen, und wohnte in Neckarmühlbach. Bernh. Wurzelmann in Dinkelsbühl und Joh. Brenz empfohlen ihn an Markgraf Georg als Nachfolger des Ansbacher Stiftspredigers Rurer, während ihn die Stadt Wimpfen zum Prediger berief. Aber diese Berufung muß rückgängig geworden sein. Gräter kehrte nach Stuttgart zurück. Wahrscheinlich gelang es Georg von Ow, dem Leiter des württembergischen Kirchenwesens,

einen völligen Umschwung zu Gunsten Gräters am Hof herbeizuführen. Denn Gr. rühmt die „väterliche Treue", die ihm dieser Mann bewiesen, und widmete ihm eine am 4. Trinitatis 1544 zu Nürtingen vor Ulrich gehaltene Predigt (Ein sermon über die wort Christi, Seidt barmhertzig, Tübingen o. J.), ein ansprechendes Spezimen seiner Hofpredigerthätigkeit. Fortan blieb Gr. in unerschütterter Vertrauensstellung bei Ulrich, der jeden Tag, auch im Bad und auf der Jagd, eine Predigt von Gr. hören wollte, und beteiligte sich an allen wichtigen Kundgebungen der württembergischen Kirche, so 21. Januar (16. Februar) 1540 an dem Gutachten über das Festhalten an der Augustana, 1. Oktober 1541 an dem über die Wiedervereinigung mit den Katholiken. Im folgenden Jahr unterstützte Gr. in scharfem Gegensatz zu Schnepf den Mömpelgarder Prediger Toussaint im Kampf für die Eigenart jenes der Schweiz benachbarten Ländchens gegen den dortigen Hofprediger Joh. Engelmann, der die württembergische Kirchenordnung auch dort streng durchgeführt wissen wollte. Dem stillen, nachhaltigen Einfluß Gräters ist es wohl mit zu verdanken, daß die Interimszeit ohne zu großen Schaden für Gemeinden und Kirchendiener vorüberging, und Männer wie Alber, Andreä und vor allem Brenz sich der treusten Fürsorge des Herzogs zu erfreuen hatten.

Nach dem Tode Ulrichs 6. November 1550 wußte Gr. auch das volle Vertrauen des neuen Herzogs Christoph zu gewinnen. Wenn gleich Christoph seinen Mömpelgarder Hofprediger Engelmann nach Stuttgart mitbrachte und beibehielt, so mußte sich dieser doch mit der zweiten Stelle begnügen. Beide nahm der Herzog mit nach Tübingen, als er dort wegen des Stuttgarter Schloßbaues vom 1. Oktober 1551 bis April 1553 Hof hielt. Mit großer Treue beteiligte sich Gr. an den Arbeiten der Oberkirchenbehörde. Die Neubesetzung der Pfarreien ging durch seine Hand (Befehl an Gr. 26. Januar 1552, den Katalog der Kandidaten zu besehen). In einem Gutachten über die Stellung des Kurfürsten Moritz von Sachsen zum Konzil von Trient, vom Januar 1552 sagte Gr. mit Frecht und Isemann dem Herzog voraus, daß alle Kost und Mühe für das Konzil verloren sein werde (Kugler, Christoph 1, 169 Anm.). Im Juni hatte Gr. die Confessio Wirtembergica mit durchberaten, ebenso war er an den Erklärungen der württemberger Theologen über Osianders Lehre vom 12. Juni 1552 und 30. Januar 1553, wie an der scharfen bündigen Antwort auf die Vorwürfe von Amsdorf, Schnepf, und Menius wegen der Haltung der Schwaben in dieser Frage vom 14. Januar 1553 beteiligt (Anecd. Br. 363).

Die innigste auf Hochachtung und Dankbarkeit gegründete Freundschaft verband Gr. mit Brenz (vgl. den scharfen Zusatz Gräters zu dem Schreiben an die Thüringer An. Br. 363). 1552 gab er den von Brenz nur zum Privatgebrauch seiner Freunde verfaßten „Catechismus pia et utili explicatione illustratus. Joanne Brentio autore 1552" mit einem Vorwort voraus. Am Osterfest 1557 wurde Gr. in der Schloßkapelle unmittelbar vor dem Abendmahl von Unwohlsein betroffen und erlag am 21. April einem Schlaganfall. **G. Bossert.**

Gramann (Graumann) Johann s. Poliander.

Granatapfelbaum s. Bd VI S. 305, 11—34.

Grandmont (Grammont), **Orden von.** — Vita Stephani Grandimontensis diaconi et confessoris, auctore Geraldo (s. Gerardo) Itherii, priore Grandim., in ASB t. II Febr. p. 205—212. Dieselbe (vollständiger und besser) bei Martene und Durand, Ampliss. coll. VI, p. 1045—1134, sowie in MSL t. CCIV, p. 1005—1046; Ch. Frémont, La vie, la mort et les miracles de S. Étienne, fondateur de l'ordre de Grandmont, Dijon 1647; H. de la Marche de Parnac, La vie de S. Étienne, Paris 1704. — Vgl. J. Levêque, Annales Ordinis Grandimontensis, Trecis (Troyes) 1662, sowie die Ausgabe der Regula s. Stephani fundatoris Ordinis Grandimontensis, Rouen 1671. Ferner Helyot, VII, 470—493 und Heimbucher, Orden u. Kongreg. I, 212—214.

Der Grandimontenser-Orden gehört zu den wichtigeren der gegen Ende des 11. Jahrhunderts erfolgten Ordensgründungen. Sein Stifter Stephan wurde 1046 als Sohn des Vizegrafen Stephan von Thiers (Tiernum oder Tigernum) in der Auvergne geboren und angeblich schon vor seiner Geburt von den Eltern zum Dienste des Herrn geweiht. Als der 12jährige Knabe 1058 seinen Vater auf einer Wallfahrt zum Grab des hl. Nikolaus nach Bari begleitete, erkrankte er und wurde daher bei seinem Verwandten, dem Bischof Milo von Benevent zurückgelassen. Von ihm wurde er, nach wieder erlangter Gesundheit, zum Geistlichen herangebildet und zum Subdiakon, später zum Diakon geweiht. Nachdem Milo gestorben war, begab sich der 24jährige Stephan zu vierjährigem Aufenthalt nach

Rom. Seiner Bitte, einen geistlichen Orden stiften zu dürfen, der nach den strengen Sitten der calabrischen Mönche eingerichtet wäre, wurde von Alexander II. wegen der Jugend Stephans nicht entsprochen, wohl aber im J. 1073 von Gregor VII. Freudig kehrte er nun nach Frankreich zurück, nahm von den Seinen und überhaupt vom Verkehr mit dem Weltleben für immer Abschied und wurde Einsiedler. In der in den Schluchten des rauhen Auvergnerlandes gelegenen Einöde Muret erbaute er sich eine kleine Hütte von ineinander geflochtenen Baumzweigen und richtete sein Leben ganz nach dem Vorbild jener calabrischen Einsiedler ein. Nachdem in den ersten Jahren seine strenge Askese nur wenige Nachfolger gefunden hatte, zog doch allmählich der Ruf seines heiligen Lebens viele an, die sich seiner Leitung unterwarfen. Stephan verbat sich übrigens den Namen eines Meisters oder Abtes, und ließ sich bloß „Korrektor" heißen. Trotz der Härte seiner Kasteiungen (bestehend im Schlafen auf bloßen Brettern ohne Polstern und Decken, im Tragen eines Eisenrings auf dem Leibe und eines mit eisernen Maschen gestrickten Bußhemds, auch im vieljährigen Verzicht auf den Genuß warmer Speisen und den Gebrauch von Wein u. s. f.) erreichte er ein Alter von fast 80 Jahren (gest. 8. Februar 1124).

Sowohl die Augustiner-Chorherren wie die Benediktiner behaupteten, Stephan habe ihre Ordensregel befolgt. Er selbst wich auf die Frage danach einer entscheidenden Antwort stets aus. Nach der Bulle Gregors VII. war er wohl nur dazu ermächtigt, einen Orden nach Benediktiner-Ordnung zu gründen; allein er scheint seinem Institut auch einiges eingefügt zu haben, was ihm von anderen klösterlichen Einrichtungen, besonders solchen der Chorherren-Institute, nachahmenswert schien. Gleich nach seinem Tode hatten seine Mönche, weil Muret von den Augustinern von Ambazoc beansprucht wurde, ihren Sitz nach der benachbarten Einöde Grandmont verlegt und den Namen Grandimontenser angenommen. Der dritte Nachfolger Stephans, Stephan von Lisiac, schrieb 1143 die bis dahin nur mündlich überlieferte Ordensregel auf. Unter ihm erreichte der Orden bereits eine Stärke von über 60 Niederlassungen (bes. in Aquitanien, Anjou und der Normandie). Der achte Prior, Ademar von Friac, verfaßte neue, äußerst strenge Ordenssatzungen, welche Innocenz III. bestätigte und welche erst im 17. Jahrhundert (durch den 42. Prior, G. Bary) zu milderer Gestalt umgeformt wurden. Doch sonderte sich seitdem eine strikte Observanz (begründet durch Ch. Frémont, den Verfasser einer Biographie Stephans, s. o.), vom Gros des Ordens ab. — Die Klöster der Grandimontenser hießen Cellen; die Aufnahme in dieselben erfolgte bloß durch das Ordenshaupt, das seinen Sitz zu Grandmont hatte. Da von Anfang an der Orden mehr Laienbrüder als Priester und Geistliche zählte, kam es schon frühe zu Spaltungen unter ihnen, denen die Päpste Lucius III., Urban III., Innocenz III. u. a. nur mit Mühe steuern konnten. Der Orden kam hierdurch immer mehr in Verfall; seine Geschichte bietet sowohl im Mittelalter wie in der neueren Zeit, fast nur unerquickliche Streitigkeiten dar. Die Kleidung der Grandimontenser oder der „boni homines", wie man sie vielfach auch nannte, bestand aus einem Rock und Scapulier, an welche eine spitzige Kapuze befestigt war. Clemens V. verordnete, ihre Kleidung sollte schwarz sein. Auch drei Frauenklöster dieses Ordens werden gegen Ende des 13. Jahrhunderts erwähnt; s. darüber Heimbucher S. 214. Der Orden erlag, nachdem er in seiner Ausbreitung stets auf sein Mutterland Frankreich beschränkt geblieben, letzlich den Stürmen der französischen Revolution. **Zöckler.**

Grapheus, Cornelius, geb. 1482 zu Aalst in Flandern, Stadtsekretär von Antwerpen, gest. das. 19. Dez. 1558, Herausgeber von Schriften Johanns v. Goch (s. Bd VI, 740). — Litteratur bei v. d. Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden unter G; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation ²(1866) I 373—391; O Clemen, Johann Pupper von Goch (1896) S. 269—275. Die Quellen über seinen Prozeß (s. u.) sind zusammengestellt bei Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neederlandicae III (unter der Presse) Nr. 50. 64. 74. 77. 83. 84. 85. 90. 107. 108. 129.

Grapheus (Schryver, Scribonius) war ein vielseitig gebildeter Humanist und Kunstenthusiast, der Italien durchreist hatte und mit Erasmus, Dürer, Pirkheimer, Geldenhauer u. a. befreundet war. Mit einem geharnischten Vorwort vom 23. August 1520 gab er Gochs epistula apologetica contra Dominicanum quendam und mit einer ebenso schneidigen Vorrede vom 29. März 1521 Gochs Hauptschrift de libertate christiana heraus. In beiden Vorworten (das erstere abgedruckt bei Walch, monimenta medii aevi II 1 p. XII—XVII, das andere deutsch zum größten Teil bei Ullmann I 130—137, nach dem Originaldruck bei Clemen S. 256—260) klagt er mit rhetorischem Pathos über die Pflichtvergessenheit des Klerus, der die Laien als die ewig Unmündigen knechtet und aussaugt, und über die Unterdrückung der evangelischen Wahrheit; zugleich aber begrüßt er zuversichtlich-jubelnd

die anbrechende bessere Zeit. Daß er Luthers Bücher las und weiter gab, verrät uns ein Eintrag Dürers in sein niederländisches Reisetagebuch (Thausing, Dürers Briefe, Tagebücher und Reime [1872] S. 129). Bald fiel er als eines der ersten Opfer der Inquisition in die Hände. Die wichtigste Quelle für seinen Prozeß ist seine Bittschrift an Johann Carondilet, Erzbischof von Palermo und Präsident des consiglio secreto, Brüssel 18. November 1522 (bei Brandt, Historie der Reformatie in en ontrent de Nederlanden ²[1677] I 70—79). Ferner vgl. Antwerpsch Archievenblad VII 126 f.; K. u. W. Krafft, Briefe und Dokumente aus der Reformationszeit (1875) S. 43; Antwerpsch chronijkje (1743) S. 20; Dierxsens, Antverpia Christo nascens et crescens III 365 f. Danach wurde Grapheus Anfang Februar 1522 nach Brüssel abgeführt. Hier mußte er zunächst schriftlich am 23. April einige Sätze, die die Inquisitoren aus seinen Äußerungen aufgegriffen und zusammengestellt hatten, widerrufen und Antithesen, die diese Punkt für Punkt seinen Sätzen entgegensetzten, anerkennen (das Schriftstück bei Gerdes, scrinium antiquarium [1756] VI 1 p. 496—508). Am 29. April mußte er dann auf dem Brüsseler Markte öffentlich Widerruf thun und seine Vorrede zu Gochs Schrift de libertate christiana eigenhändig verbrennen. Danach vernahm er sein Urteil: Konfiskation seiner Güter, Verlust seines Amtes, Erklärung der Unfähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter überhaupt, Wiederholung des öffentlichen Widerrufs zu Antwerpen (erfolgte am 6. Mai von der Kanzel der dortigen Kathedrale herab) und darauffolgende Gefangenschaft innerhalb der Mauern Brüssels. Erst 1540 nach Jahren elender Armut wurde er wieder als Sekretär in Antwerpen angestellt (Antwerpsch Archievenblad VII 128). **Otto Clemen.**

Gratian, Kaiser, 375—383. — Quellen: s. Ambrosius vv. ll.; Ausonius vv. ll.; Prudentius vv. ll.; Symmachus vv. ll.; namentlich epp. l. X; Themistius vv. ll.; Rufin. h. e. XI, 12—14; Sulp. Severus, Chron. II, 47, Vit. Mart., Dial.; Socrates, h. e. IV, 10. V, 2 f. 11; Sozomenos, h. e. VI, 10. VII, 1 f. 13; Theodoret, h. e. V, 1 f. 12; Philostorgius, h. e. IX, 16 f. X, 5; Hieronymus, Epp. und Chron. ad ann. 2391; Excerpta Latina Barbari (Schöne, Euseb. Chron. I App. p. 237—239); Orosius VII, 33 f.; Augustin, de civ. dei V, 21; Idacius; Prosper Aquit.; Gregor v. Tours I, 43; Theophanes; Malalas; Zonaras, l. XIII; Cedrenus; Ammian. Marcell.; Eunapius; Aurel. Victor, Epit.; Zosimus, l. IV. Edikte im Cod. Theodos. namentlich ll. l. XVI und im Cod. Justin. namentlich ll. l. IX. s. Krüger S. 500—502. Münzen bei Eckhel und Cohen.

Gratian geboren zu Sirmium im Jahre 359, ältester Sohn des im Jahre 364 zum Kaiser erwählten kriegstüchtigen, energischen und harten Valentinian I. und dessen später verstoßenen Gemahlin Severa, empfing seinen Namen nach seinem Großvater, der sich vom pannonischen Seilerburschen zum General emporgeschwungen hatte. Am 24. August 367 erhielt der 8jährige Knabe den Kaisertitel; am 17. November 375 wurde er nach dem Tode seines Vaters Kaiser im Westreich, während sein Oheim Valens im Osten bis zum Unglückstage von Adrianopel (9. August 378) regierte. Gleich bei seinem Regierungsantritt setzten es die herrschsüchtige Justina, die zweite Gemahlin Valentinians I., und der Franke Merobaudes, der mächtige Minister Gratians durch, vielleicht um auch für diesen den Thron zu sichern, daß der 4jährige Sohn der Justina, Valentinian II., nomineller Mitregent im Westen wurde (gemeinsame Erlasse von Valens, Gratian, Valentinian II. 375—378). Nach dem Tode des Valens berief Gratian den entschlossenen Spanier Theodosius, den Sohn eines der verdientesten und mit Undank belohnten römischen Generale, zum Herrscher des Ostreichs (gemeinsame Erlasse von Gr., Valent. II., Theodos. 378—383). Im Sommer 383 erhob sich der General Maximus in Britannien wider Gratian, erbittert über die Thronerhebung seines ehemaligen Waffengenossen Theodosius (so Zosimus) und die Mißstimmung der hinter die Ausländer zurückgesetzten römischen Offiziere klug benutzend. Er nahm den Kaisertitel an und zog gegen Gr., der sich in Gallien befand. Von seinem Magister Militum verraten (so Prosper) floh dieser nach Lyon und ward dort heimtückisch niedergemacht am 25. August 383 im 25. Lebensjahr. Gratian, zweimal verheiratet, starb ohne männlichen Erben. Das Geschlecht Valentinians I. erlosch in der männlichen Linie mit dem im Jahre 392 durch Arbogast ermordeten Halbbruder Gratians, Valentinian II. Aber der erbärmliche Valentinian III. (Kaiser des Westreichs 425—455) war ein Urenkel Valentinians I. durch dessen Tochter Galla, deren Ehe mit Theodosius Valentinians III. Mutter, Galla Placidia entstammte. — Über die ereignisvolle Regierung des liebenswürdigen, als Ehemann sittenstrengen und dem orthodoxen Glauben und seiner Geistlichkeit bis zum äußersten ergebenen, aber zugleich bestimmbaren, schlaffen und durch den Purpur mehr und mehr gefährdeten Jünglings, der

für seinen Nachruhm nicht zu früh gestorben ist (die katholischen Zeitgenossen und Berichterstatter sind dem Kaiser sehr wohl gesinnt; anders die heidnischen, besonders Zosimus; der Arianer Philostorgius vergleicht ihn mit Nero), sind die ausführlichen Darstellungen von Tillemont (Bd V), Gibbon (Sporschil Bd V, S. 57 f. S. 127 f. S. 193 f.), Broglie (L'église et l'empire Rom. au IV^e siècle. III. edit. T. V chap. 1. 3. 4. T. VI chap. 5), Villemain (Mélang. T. II p. 36 sq.), Cleß (Pauly, R.-Encykl. Bd VI, 2 S. 2307 f.) vor allem aber die vortreffliche von H. Richter (d. weström. Reich bes. unter d. Kaisern Gratian u. s. w. S. 269—576) zu vergleichen, s. auch Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. Hier handelt es sich lediglich um die epochemachende kirchliche Politik Gratians (Gieseler Bd II, S. 23 f.; Neander Bd III, S. 155 f.; Ribbeck, Donatus und Augustinus S. 257 f.; Rudelbach, Ambrosius; vgl. auch die Arbeiten über den Priscillianismus und Beugnot, La destruct. du paganisme). Das Prinzip der Religionsfreiheit hatte in thesi seit der Zeit des Mailänder Edikts zwei Menschenalter hindurch geherrscht. Zwar war es durch die Politik Konstantins während der letzten Jahre seines Lebens bereits mehr als gefährdet worden und die kaiserlichen Meinungsäußerungen des Konstantius waren faktisch die Signale zu einer Schreckensherrschaft des homöischen Bekenntnisses geworden; aber ein trüglicher Schein wurde selbst unter ihm bewahrt. Julian hatte seine enthusiastische Reformpolitik ausdrücklich unter den Grundsatz der Freiheit der religiösen Bekenntnisse gestellt. Jovian und Valentinian I. suchten mit diesem Grundsatz wieder vollen Ernst zu machen. Indessen unter den obwaltenden Umständen mußte sich derselbe als undurchführbar und zugleich als gefährlich erweisen. Keiner der mächtigen kirchlichen Parteien im Reich war damit gedient; denn alle erstrebten bereits unter dem Titel der Glaubenseinheit die Alleinherrschaft im Reiche. Waren aber die kirchlichen Kämpfe so weit gediehen, daß eine gleichmäßige Duldung aller Parteien den Religionskrieg verewigte und somit auch den Bestand des Reiches gefährdete, und hatte man von dem untergehenden Heidentum, welches durch die dehnbarsten Gesetze schon betroffen war, auch einem Todesurteil gegenüber keinen nachhaltigen Widerstand zu erwarten, so war der Zeitpunkt gekommen, in welchem die Leiter des Staates durch Erhebung eines kirchlichen Parteibekenntnisses zur Staatsreligion und durch Unterdrückung aller übrigen die Art von Frieden herbeiführen konnten, welche in jener Zeit allein erreichbar und in Rücksicht auf den Bestand des Reiches und der Kultur deshalb auch wünschenswert war. Die Monarchen, deren Regierung diesen Umschwung bezeichnet, sind Gratian und Theodosius I. Und zwar hat Gratian die orthodoxe Staatskirche gegenüber den heterodoxen Parteien begründet und Theodosius hat seine Politik lediglich fortgeführt, während umgekehrt dieser Kaiser zuerst mit der systematischen Unterdrückung des Heidentums begonnen hat und Gratian ihm hierin gefolgt ist. Wie weit Gratian bei seinen kirchenpolitischen Erlassen direkt unter dem Einfluß der Bischöfe gestanden hat, läßt sich nicht ermitteln. Jedenfalls darf neben der inneren Hingebung des Jünglings an den nicänischen Glauben der persönliche Einfluß des Ambrosius sehr hoch angeschlagen werden. „Es läßt sich bemerken, wie fast jeder persönlichen Zusammenkunft des jungen Kaisers und des Bischofs Gesetze folgten, welche entweder die Kirche und den Klerus ausnehmend begünstigten oder die Freiheit der nicht nicänischen Christen beschränkten." Ein besonderer politischer Scharfblick braucht dem Kaiser nicht zugesprochen zu werden. Im Occident, für welchen er zunächst handelte, war nicht nur die numerische, sondern auch die geistige Übermacht der Nicäner längst entschieden; Gratian hatte einen bedeutenden Widerstand nicht zu erwarten. Daß er eine konsequente Durchführung seiner Erlasse nicht sofort vorgenommen hat, ist einerseits aus seinem unentschiedenen und weichen Charakter zu erklären, andererseits aus der bereits zur Regel gewordenen Unfähigkeit der Kaiser, den Eigenwillen der Beamten, der hohen sowohl wie der niederen, zu beschränken. Das erste kirchliche Gesetz zu Gunsten „der Religion katholischer Heiligkeit" ist von ihm wahrscheinlich schon im Anfang des Jahres 376 gegeben worden. Alle Zusammenkünfte der häretischen Anmaßung hätten zu ruhen, sowohl in den Städten als auf dem Lande. Die Orte, wo die Ketzer dennoch unter falschem Vorgeben der Religion ihre Altäre aufstellten und sich versammelten, sollten dem Fiskus anheimfallen; ihre Kirchen sollten den Katholischen übergeben werden. Das Gesetz selbst ist nicht mehr erhalten; Gratian beruft sich auf dasselbe in dem folgenden vom Jahre 378 (Cod. Theod. XV, 5, 4). Dieses ist an den prätorischen Präfekten von Italien gerichtet und soll die Ausführung der erlassenen Bestimmungen einschärfen. „Wenn dergleichen," heißt es am Schluß, „sei es durch die Nachlässigkeit der Beamten, sei es durch die Nichtswürdigkeit der Profanen, geschieht, so soll beide dasselbe Verderben ereilen". Man kann nur an die Todesstrafe denken; aber man

darf nicht vergessen, daß die Gesetzgebung in dem Grade rhetorisch-drakonischer geworden ist, als der Gesetzgeber sich der Unfähigkeit zur Exekution bewußt war. Im Jahre 379 erfolgte ein drittes Gesetz an denselben (Cod. Theod. XVI, 5, 5; s. Cod. Justin. I, 5, 2) von Mailand aus. Der Kaiser giebt darin seinem Abscheu gegen die Häretiker noch einmal Ausdruck und definiert als Häretiker alle „qui vel levi argumento indicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare". In allen diesen Gesetzen ist zwar das private Bekenntnis der als Häretiker Bezeichneten nicht angetastet, befanden sich doch in der Umgebung des Kaisers und in den höchsten Stellen solche; aber das Verbot jedes nicht katholischen Gottesdienstes und die Entziehung von Recht und Eigentum kam dem Todesurteil gleich. Hiervon wurden auch die Donatisten betroffen, welche Valentinian I. nicht geradezu bedrängt hatte, wenn er auch ihre Geistlichen als unwürdige Priester bezeichnet hat (Edikt vom Jahre 373 Cod. Theod. XVI, 6, 1). Gratian hat gegen sie zwei besondere Edikte erlassen, von denen das zweite vom Jahre 377 an Flavian, den Vikar von Afrika, noch erhalten ist (Cod. Theod. XVI, 6, 2 s. Cod. Justin I, 6, 1). Das Edikt ist im gereiztesten Tone geschrieben, als wäre es von einem fanatischen Bischofe diktiert; sein Inhalt ist wesentlich mit dem der Gesetze gegen alle Häretiker identisch. Die Kirchen der Donatisten sollen den Katholischen, die sonstigen Orte ihrer Zusammenkünfte dem Fiskus zufallen. Durch eine Reihe von Gesetzen begünstigte Gratian gleichzeitig den orthodoxen Klerus und seine Kirche. In das Jahr 376 fällt ein die Rechte des Staats zugleich beschützendes Edikt über die kirchliche Gerichtsbarkeit (Cod. Theod. XVI, 2, 3); im folgenden Jahre erließ der Kaiser das berühmte Gesetz, nach welchem nicht nur die Geistlichen der höheren Grade, sondern schlechthin alle bis herab zum Ostiarius frei sein sollten von allen Zwangsämtern und Personallasten (Cod. Theod. XVI, 2, 24; s. Cod. Justin. I, 3, 6). Im Jahre 379 folgt das Edikt, nach welchem der Kleinhandel der Kleriker in Illyrien, Italien und Gallien für steuerfrei erklärt wurde (Cod. Theod. XIII, 1, 11). Unter dem Einfluß des Ambrosius endlich kam jenes humane Gesetz zu stande, welches die Schauspielertöchter, die rechtens an ihr Gewerbe gebunden waren, von demselben entband, wenn sie sich zum Christentum bekannten (s. die Gesetze über die Schauspieler Cod. Theod. XV, 7, 1—9, die zugleich den Mißbrauch des gratianischen Ediktes bezeugen). In dem schmählichen römischen Schisma ergriff Gratian für Damasus Partei. Die Sache als eine innerkirchliche betrachtend hat er diesen Vorläufer der schlimmsten Päpste in eigener Sache zum Richter in letzter Instanz über alle abendländischen Bischöfe, die in den Streit verwickelt waren, eingesetzt. So hat auch hier wiederum der römische Stuhl aus einer Episode, die sein Ansehen aufs gefährlichste bedrohte, schließlich nur Vorteil gezogen. Aber Gratian war doch nicht willens, das Recht des Staates gegenüber den prätentiösen Wünschen des römischen Bischofs aufzugeben. Das Ansinnen der römischen Synode von 378, den Bischof der Stadt ganz von der Gerichtsbarkeit des staatlichen Forums zu befreien und ihm das Recht zu geben, sich nur vor einem Konzil oder direkt vor dem Kaiser verteidigen zu dürfen, hat er zurückgewiesen. Das Jahr 378/9 bildet einen Abschnitt in der Regierung Gratians. Ausgerüstet mit einer erbetenen Schrift seines heiligen Freundes Ambrosius de fide, eilte der Kaiser seinem Oheim gegen die Goten zu Hilfe. Der von Gratian erwählte Nachfolger im Orient überstrahlte rasch ihn selbst. Gegenüber den „Häretikern" setzen die beiden Monarchen die begonnene Politik fort. Schon das Edikt von 379 ist in Gemeinschaft mit Theodosius erlassen. Die große Synode zu Konstantinopel 381 sprach das Anathem über alle Nichtnicäner aus. Die kaiserlichen Edikte vom Jahre 381 bis 383 bestätigen für das ganze Reich die gratianische Gesetzgebung (Cod. Theod. XVI, 1. XVI, 5. Cod. Justin. I, 1, 2). Zwar wird auf das bloße Bekenntnis als solches nicht eine Kapitalstrafe gesetzt. Aber Ausstoßung aus der Gesellschaft, Bann, Exil, Konfiskation des Vermögens trifft die nichtnicänischen öffentlichen Gottesverehrer; Manichäer aber und Audianer — jene waren schon seit 378 verfehmt — sollen als solche die Todesstrafe erleiden; ihnen soll auf jedem Wege nachgespürt werden; die Angeberei wurde eingeschärft und die Strafen zurückgenommen, die sonst verleumderische Denuncianten nach dem Gesetze trafen. Rätselhaft ist nur Gratians Verhalten gegen die spanischen und südgallischen Priscillianisten. Durch ein Gesetz wahrscheinlich v. J. 381 hatte er sie aus den Kirchen, aus den Städten, aus dem Lande vertrieben. Im folgenden Jahre, da Priscillian sich persönlich um Aufhebung desselben bemühte, zog er es zurück und gab zum Entsetzen des rechtgläubigen Klerus, „verführt" durch den „bestochenen" Oberhofmeister Macedonius, den Priscillianisten ihre Kirchen zurück. — Seit dem Jahre 380 aber beginnt unter Theodosius Führung der systematische Angriff gegen das Heidentum. Noch in diesem Jahre ist von Thessalonich aus das be-

rühmte Edikt erlassen worden, welches jetzt an der Spitze des Cod. Justin (I, 1, 1) steht und als das Zukunftsprogramm der kaiserlich byzantinischen Reichs- und Kirchenpolitik zu bezeichnen ist (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Theodosius hat dasselbe gleich nach dem Empfang der Taufe in Gemeinschaft mit den beiden Mitkaisern gegeben: „Wir befehlen, daß alle Völker, welche unsere Milde und Mäßigung regiert, in derjenigen Religion leben, welche der heil. Apostel Petrus den Römern überliefert hat; in der Religion, deren Überlieferung bis heute fortdauert, und von der es bekannt ist, daß die Bischöfe Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien sie befolgen, Männer apostolischer Heiligkeit. Das ist, daß wir gemäß apostolischer Disziplin und evangelischer Lehre die eine Gottheit des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit glauben. Wir befehlen, daß die Anhänger dieses Gesetzes (d. h. Bekenntnisses) den Namen „katholische Christen“ annehmen, indem wir erklären, daß alle übrigen als Irrsinnige und Wahnwitzige die Infamie eines häretischen Dogmas auf sich laden; sie haben nächst der göttlichen Rache die Strafe zu erwarten, welche unsere Entschließung, gelenkt durch des Himmels Absicht, ihnen auferlegen wird“. Man darf nicht übersehen, auch dieses Gesetz ist in dem fanatischen und deklamatorischen Kirchentone abgefaßt und geht weit über das zunächst Erreichbare, wohl auch Beabsichtigte hinaus. Aber es bezeichnet doch den Umschwung. Im Jahre 381 folgte der pompösen Ankündigung ein bescheideneres, aber wahrscheinlich wirksameres Gesetz, welches den Apostaten zum Heidentum das Recht nahm, Testamente zu machen (Cod. Theod. XVI, 7, 1). Dieses war nur der Anfang einer Reihe von Spezialedikten, in welchen zunächst gegen die Ausübung von Opfern mit scharfen Strafen vorgegangen wurde (s. Cod. Theod. XVI, 10, 7; vgl. auch die Gesetze gegen die Haruspizien, über das Sakrileg [Cod. Justin. IX, 29, 1] und das Gesetz vom Jahre 383, durch welches den Juden die Immunitäten genommen werden). So energisch wie Theodosius gegen das Heidentum scheint Gratian nicht vorgegangen zu sein; die Opfer blieben erlaubt. Aber doch erließ auch er speziell für seine Provinzen im Jahre 382 eine Reihe von Erlassen, welche das Heidentum, namentlich das römische, hart bedrängten. Gratian residierte während dieses Jahres in Mailand und stand so unter dem unmittelbaren Einfluß des Ambrosius. Durch spezielle Verordnungen werden alle Grundstücke vom Staate eingezogen, welche der „verrottete Irrtum der Vorzeit“ den Tempeln geweiht hatte. Die Staatssubventionen werden den Priesterkollegien und dem heidnischen Kultus entzogen. Die Vorrechte der Priester werden aufgehoben, selbst die der vestalischen Jungfrauen nicht ausgenommen. Alle liegenden Gründe, die fortan den Tempeln und dem Kultus testamentarisch vermacht werden, sollen vom Staat mit Beschlag belegt werden (Cod. Theod. XVI, 10, 20. Ambros. ep. 17. 18. Symmach. ep. X, 61). Am empfindlichsten aber traf der Kaiser den Senat, als er den Befehl gab, den Altar der Viktoria aus dem Senatssitzungssaal zu entfernen. Die entsetzten Väter beschlossen eine Deputation unter der Führung eines der trefflichsten Römer, des Symmachus. Aber Ambrosius und Damasus standen mit der christlichen Majorität im Senate im Bunde und wußten selbst den Empfang der Deputation zu hintertreiben. Schon früher hatte Gratian die Senatoren aufs tiefste verletzt, als er (375/76) das ihm überbrachte Gewand des Pontifex Maximus ablehnte mit dem Bemerken, daß es einem Christen nicht zieme, dies Gewand zu tragen (Zosim. IV, 36). Noch kurz vor seinem Untergang erließ Gratian ein Gesetz (Cod. Theod. XVI, 7, 3), durch welches Apostasie zu Heidentum und Judentum mit dem Verlust des römischen Rechtes zu bestrafen sei. Auch des Manichäismus wird in diesem Gesetze wiederum gedacht. So wurde die orthodoxe Staatskirche geschaffen. Wie viel Blut sie in diesen und den folgenden Jahren gekostet, wissen wir nicht; denn unsere Quellen schweigen; aber die Widerstandskraft der Heiden ist jedenfalls eine geringe gewesen. Wenn man urteilt, daß diese entgeistigte, tyrannische und öde Schöpfung die einzige Hilfe gewesen ist gegenüber dem Fanatismus der kirchlichen Parteien, die sich untereinander zu zerfleischen drohten, so ist damit das schärfste Urteil über die ganze Zeit ausgesprochen. Aber Gratian und sein Mitkaiser haben die Staatskirche nicht eigentlich geschaffen; es ist keine That hoher politischer Einsicht gewesen, sondern ein sich mit Notwendigkeit aufdrängendes Resultat der geschichtlichen Entwickelung. Sie brauchten nur zuzugreifen und sie mußten es; sie waren durch ihre kirchliche Erziehung außerdem selbst schon dazu innerlich disponiert. Der jähe Untergang des jugendlichen Kaisers hinderte die Entwickelung im Abendlande nicht mehr. Arianer und Heiden wußten sich seinen frühen Tod zu deuten; die Katholiker waren entsetzt; erst Baronius (s. Richter S. 575) hat den göttlichen Pragmatismus durchschaut: die Nachsicht Gratians gegen die Priscillianisten — dieser böse Flecken — mußte gesühnt werden. **Adolf Harnack.**

Gratian, der Kamaldulenser s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Grau, Rudolf Friedrich, gest. 1893. — Const. Wilh. von Kügelgen, Zur Erinnerung an Prof. D. Grau (Allg. ev.-luth. Kirchenz. 1893, S. 1086—1088); derselbe, Rud. Grau, ein akademischer Zeuge der luth. Kirche, München 1894; O. Zöckler, Rud. Friedr. Grau, Erinnerungen an sein Leben und Charakteristik seiner Schriften (Bew. des Glaubens 1893, S. 357—370).

Der als akademischer Lehrer sowie als Schriftsteller, besonders auf apologetischem und biblisch-theologischem Gebiete hervorragende Theologe, wurde am 20. April 1835 als Sohn des Pfarrers Grau zu Heringen an der Werra (Niederhessen) geboren. Schon frühzeitig entschied er sich für den theologischen Beruf. Die akademische Ausbildung für denselben gewährten ihm — nachdem er schon vom 9. Lebensjahre an ein knappes und wenig bietendes Pensionsleben fern von seinem Elternhause geführt — die nacheinander besuchten Hochschulen Leipzig, Erlangen und Marburg. In Leipzig, wo er dem von Kahnis geleiteten theologischen Studentenverein sowie zeitweilig auch der Philadelphia angehörte, wirkten die Vorträge von Liebner und Kahnis hauptsächlich auf ihn ein. In Erlangen schloß er sich zumeist an Hofmann an, in Marburg an A. F. C. Vilmar (dessen Versetzung in die dortige theologische Fakultät kurz vor Graus Übersiedelung aus Erlangen nach der Lahn-Universität erfolgt war). Der von letzterem auf ihn geübte Einfluß wurde weniger durch seine Lehrvorträge vermittelt als durch persönlichen Verkehr, besonders seitdem Grau, nach Dazwischentritt eines mehrjährigen Hauslehrerlebens (1857—1860), sich zuerst als Repetent, dann als Privatdozent (1861) bei der Marburger Fakultät habilitiert hatte. In Bezug auf seine theologische Ausbildung, namentlich was Geist und Methode seines Schriftstudiums betrifft, wußte er sich zumeist Hofmann verpflichtet, als dessen Schüler er sich vorzugsweise gern bekannte. Den beiden hier Genannten hat er, bald nachdem auch der letztere abberufen worden, in dankbarer Pietät ein Denkmal gestiftet in dem Schriftchen: „A. F. C. Vilmar und J. Ch. K. v. Hofmann; Erinnerungen" (Gütersloh 1879 — aus den beiden vorhergegangenen Jahrgängen des Beweis des Glaubens abgedruckt).

Die Marburger Docentenwirksamkeit, zu welcher die Licentiatendissertation De Andreae Osiandri doctrina commentatio (1860) ihm den Weg gebahnt hatte, erstreckte sich über etwas mehr als ein Quinquennium und brachte ihm gegen ihr Ende (1865), in Anerkennung bedeutender Lehrerfolge, die Beförderung zum außerordentlichen Professor ein. Anregenden theologischen Verkehr gewährten ihm während dieser Jahre teils einige der älteren Marburger Kollegen (außer Vilmar besonders noch Ernst Ranke, sowie der damals noch in Marburg wohnende irvingianische Theologe F. W. J. Thiersch [vgl. d. A.]), teils zwei, seinem Lebensalter näher stehende Freunde in dem benachbarten Gießen. Mit dem Verfasser dieser Zeilen stand er seit Anfang der 60. Jahre in freundschaftlicher Beziehung, welche bald durch die gemeinsam übernommene Redaktionsführung des apologetischen Organs „Der Beweis des Glaubens" (seit Juli 1865) noch enger geknüpft wurde. Als Dritter im Freundesbunde trat uns beiden seit 1864 Gerhard v. Zezschwitz nahe (s. d. A.). Das öftere freundnachbarliche Zusammensein — eine Zeit lang zu einer gewissen Regelmäßigkeit entwickelt durch die Einrichtung einer zu Fronhausen, in der Mitte zwischen Marburg und Gießen allmonatlich tagenden kleinen Konferenz, an welcher auch noch andere theologische Freunde teilnahmen — fand während des Kriegsjahres 1866 sein Ende dadurch, daß (gleichzeitig mit v. Zezschwitzs Berufung von Gießen nach Erlangen an Th. Harnacks Stelle, sowie mit meiner Versetzung hierher) Grau dem an ihn ergangenen Rufe nach Königsberg als Prof. ordinarius für Neues Testament folgte.

An der Albertina, wo alsbald noch erheblichere Lehrerfolge als jene Marburger ihm zu teil wurden und wo er im Jahre 1870 mit Martha von Behr einen glücklichen Ehebund schloß, ist dann seine Wirksamkeit während weiterer 27 Jahre verlaufen. Der Theologie studierenden Jugend boten hier seine über das Gesamtgebiet der neutestamentlichen Exegese und biblischen Theologie sich erstreckenden Vorlesungen eine stetig mit Eifer begehrte Geistesnahrung. Auch Dogmatisches und Apologetisches nahm er gelegentlich mit gutem Erfolge in den Kreis seiner Lehrthätigkeit mit auf. Die an einen weiteren Hörerkreis sich wendenden Publika über Gegenstände von allgemeinerem Interesse zogen vielfach auch nichttheologische Studierende an. Wie gern er als außeramtlicher Redner ebensowohl in pastoralen Versammlungen der Provinz wie seitens der hauptstädtischen gebildeten Kreise gehört wurde, zeigt die ansehnliche Zahl von Vorträgen über die verschiedensten Gebiete, die er nach und nach zu halten veranlaßt wurde und die dann teils in der genannten apolo-

getischen Monatsschrift, teils als besondere Broschüren gedruckt erschienen. Er hat diese Thätigkeit eines Professors auch für nichtstudentische Kreise sowie eines viel begehrten Fest- und Konferenzredners fast alljährlich zu mehrerenmalen ausgeübt. Noch bis ins letzte Lebensjahr hinein, während bereits das zu seiner Todesursache gewordene schmerzhafte Übel ihn plagte, hat er dieselbe erstreckt. — An mannigfacher Anerkennung hat es ihm denn auch nicht gefehlt. Zu den von auswärts her ihm dargebrachten Ehrungen gehörte der seitens der Rostocker philosophischen Fakultät 1870 ihm honoris causa gespendete philosophische Doktorgrad, sowie die theologische Doktorwürde, womit er 1875 von Leipzig aus geschmückt wurde. Kurz bevor ihm die Auszeichnung zu teil wurde als Prorektor an die Spitze der Albertus-Universität zu treten, durfte er (21. Juni 1888) im großen Saale des ostpreußischen Landeshauses zu Königsberg bei der 100jährigen Gedenkfeier Hamanns die Rede auf dieses Originalgenie halten (s. dieselbe unter dem Titel: „Über J. G. Hamanns Stellung zu Religion und Christentum", im Beweis des Glaubens Bd 24, S. 283—304). Nicht geringeren Beifall als diese Gedenkrede erntete die im folgenden Jahre in der Universitätsaula gehaltene Rektoratsrede „Einem unbekannten Gott", bezüglich auf Pauli Auftreten auf dem atheníschen Areopag und anknüpfend an das hierauf bezügliche Rosenfeldersche Gemälde in der genannten Aula (s. die Rede in Bd 23 des Beweis des Glaubens S. 201—223; auch separat, 2. Aufl. 1895). Vielerlei Kundgebungen aus älteren wie jüngeren Zuhörerkreisen erfreuten ihn im Herbste 1891 bei der 25jährigen Gedenkfeier des Beginnes seiner Königsberger Lehrwirksamkeit.

Schon damals waren die ersten Anfänge des tückischen Übels hervorgetreten, das seinem gesegneten Wirken ein frühes Ende bereiten sollte. Ein krebsartiges Darmgeschwür, dessen gefährlicher Charakter ihm anfänglich verborgen blieb und das durch den mehrwöchentlichen Gebrauch einer Kissinger Brunnenkur (Herbst 1892) zunächst eine vorübergehende Linderung erfuhr, trat im Sommer des Jahres 1893 dergestalt verschlimmert auf, daß die Notwendigkeit eines operativen Eingreifens sich herausstellte. Er unterzog sich demselben, als dem einzigen möglicherweise noch Rettung gewährenden Mittel, mit männlichem Mute, überstand auch die Operation selbst glücklich, erlag jedoch zwei Tage später (am 5. August des genannten Jahres) der infolge davon eingetretenen Entkräftung. In festem Glauben an seinen Erlöser, zu dem er wiederholt sich bekannte und im Gebet seine Zuflucht nahm, hat er, umstanden von den Seinen, den schweren Todeskampf ausgekämpft. An der zweiten Strophe von Herbergers Lied „Valet will ich dir geben" hat der Sterbende sich besonders erquickt. Auf dem Denkstein seines Grabes stehen die Worte Apk 7, 7—14.

Entsprechend seinem hauptsächlich von Hofmann und Vilmar beeinflußten theologischem Bildungsgange war Graus kirchlicher Standpunkt ein entschieden lutherischer. Dieser Überzeugung auch auf synodalparlamentarischem Boden — etwa als Mitglied der preußischen Provinzialsynode oder einer der seit 1875 in Berlin tagenden Generalsynoden — Ausdruck zu geben ist ihm nicht vergönnt gewesen. Er hat aber seine lutherisch-konfessionelle Haltung auf sonstigem Wege vielfach betätigt; so durch frühzeitigen Beitritt zum lutherischen Verein seiner Provinz (welchen Schritt er im Jahre 1871 gegenüber dem Kultusminister von Mühler mit gutem Erfolge verantwortet hat); durch regen persönlichen Verkehr mit hervorragenden konfessionell gerichteten Geistlichen ebenderselben Provinz wie Superintendent Wald-Königsberg, Sup. Horn-Powunden (später in Königsberg), Sup. Künstler-Tilsit 2c., auch durch fleißige Korrespondenz mit lutherischen Theologen Nordamerikas, insbesondere aus dem Generalkonzil, u. s. f. Dem gewaltigen Aufschwunge des amerikanischen Luthertums war er stets mit warmem Interesse zugewendet, begrüßte insbesondere auch das zu St. Louis seit 1883 ins Leben getretene Unternehmen einer verbesserten und ergänzten Neugestaltung der Walchschen Lutherausgabe mit lebhafter Freude (weshalb ein Kreis dankbarer Schüler ihn bei seinem 25jährigen Jubiläum mit einem Exemplare dieses Werkes beschenkte), fühlte sich aber keineswegs etwa zum theologischen Standpunkte der Missourier hingezogen. Überhaupt würde er, so sehr sein Hoffen und Sehnen dem frischen Glaubensleben der Bekenntnisgenossen jenseits des Oceans zugekehrt war, doch nie zu einem Eintritte in die amerikanisch-lutherische Kirche sich verstanden haben. „Er war und blieb auch hierin der treue Schüler Hofmanns, der den Geist des Luthertums nicht in den Maulkorb der orthodoxen Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts zu zwängen vermochte" (v. Kügelgen S. 10). Gegen die hier und da über ihn verbreitete Nachrede: er habe bei seiner Annahme des Rufs nach Königsberg im Jahre 1866 „zwar den Unionsrevers unterschrieben, aber später dennoch Polemik gegen die Union geübt", hat er sich in mündlicher Äußerung gegen einen während seiner letzten Jahre ihm nahestehenden Lieblingsschüler ausdrücklich ver-

wahrt. „Ich muß dies," schreibt hierüber v. Kügelgen (S. 9), „auf die ausdrückliche Bitte des Heimgegangenen als „unrichtig" abweisen. Er war und blieb ein treuer Sohn seiner lutherischen Kirche, an deren unverfälschten Gnadenmitteln er sich als Glied der nicht der Union beigetretenen altstädtischen Pfarrgemeinde Königsbergs gar oft gestärkt hat". Seine lutherische Richtung trug überhaupt mehr praktischen als dogmatisch motivierten Charakter. Antiunionistische Polemik gehört keineswegs zu den in seinem schriftlichen Nachlaß zumeist hervortretenden Zügen. Das apologetische Element, die Bezeugung des Christenglaubens gegenüber den glaubensfeindlichen Zeitrichtungen, erscheint bei ihm durch die drei Jahrzehnte seines Wirkens hindurch stets vorzugsweise reichlich und kräftig vertreten. Er hatte auch in dieser Hinsicht sich vor allem an v. Hofmann gebildet, in dessen Weise des biblischen Forschens er die unentbehrlichen und allein richtigen Grundlagen für alle Apologie des Christentums in Gegenwart und in Zukunft erblickte (s. die oben erwähnten „Erinnerungen", bes. S. 81 ff.). — Auch was er dem Studium des in mehrerlei Hinsicht ihm kongenialen Hamann zu danken hatte, erwies sich insbesondere darin bei ihm wirksam, daß es ihn zum Nachsinnen über die großen „göttlichen Paradoxien in der Geschichte" sowie zur Darlegung von deren Bedeutsamkeit fürs christliche Glauben und Erkennen antrieb. Hierbei hat er freilich die unruhig hin und her springende, in dunklen Orakelworten sich gefallende Schreibweise des Magus des Nordens nicht nachgebildet, vielmehr Hamannsche Gedanken in zeitgemäßer Einkleidung zu reproduzieren und zugleich fortzubilden gesucht. „Seine Darstellungsweise gefiel sich in sinnendem Verweilen bei gewissen Lieblingsgedanken von apologetischem Gehalt, geflossen zumeist aus christlich-philosophischer Geschichtsbetrachtung, deren Konsequenzen er jedesmal möglichst voll und reichlich zu ziehen bestrebt war. Man hat wegen der energischen Einseitigkeit, womit er in dieser Richtung vorzugehen liebte, ihn gelegentlich hart angelassen, ihm Mangel an Rücksichtnahme auf entgegenstehende Schwierigkeiten, Oberflächlichkeit, verkehrte Methode, in einem Falle sogar völlige „Methodelosigkeit" — so H. J. Holtzmann in einer Besprechung seines „Selbstbewußtsein Jesu" (ThLZ 1887, S. 103 f.) — vorgeworfen. Und doch war, was er mit seinem geradewegs aufs Ziel losgehenden, genial einseitigen Verfahren erreichte, vielfach von hohem Werte; doch hat er damit manchen wichtigen Gesichtspunkt gewonnen, manche sonst verkannte Wahrheit ins richtige Licht gestellt, manches treffende Kernwort zum Ausdruck gebracht" (Zöckler a. a. O. S. 364). Er selbst pflegte den Gegensatz zur strengeren Methode des wissenschaftlichen Produzierens, in dem er sich befangen wußte, etwa damit zu bezeichnen, daß er von dem „Prophetenmantel" redet, welchen er beim Gange aufs Katheder „anstatt des Doktorentalars" anzulegen gewohnt sei, oder daß er sich der Stimme eines Wüstenpredigers verglich, „dessen ganze Theologie in den Worten ὁ κύριος Ἰησοῦς, „mein Herr!" wie Luther sagt, enthalten war" (v. Kügelgen, S. 14 f.; vgl. S. 9).

Von den beiden Hauptgruppen seiner Schriften, der die apologetischen und der die biblisch-theologischen und -exegetischen Arbeiten enthaltenden, umschließt erstere die Mehrzahl seiner Geisteserzeugnisse und dabei diejenigen, welchen auch von wissenschaftlicher Seite die meiste Anerkennung zu teil geworden ist. So sein geniales Erstlingswerk auf diesem Gebiete: „Semiten und Indogermanen; eine Apologie des Christentums vom Standpunkte der Völkerpsychologie" (Stuttgart 1864; 2. Aufl. Gütersloh 1867), gerichtet wider E. Renans naturalistische Auffassung der Semiten als einer (im Verhältnis zu den kulturbegabteren Indogermanen) „inferioren Rasse" und im Gegensatze hierzu vielmehr den biblisch bezeugten besonderen Beruf des Semitentums zur glaubenden Hingabe an den einen lebendigen Gott betonend. Das in großen Zügen den Gang der Heilsgeschichte von Noah bis auf Christus rekapitulierende „völker-psychologische" Charakterbild, das darin geboten wird, leidet allerdings an der Einseitigkeit, daß den in den Volksreligionen des Semitismus zu Tage tretenden polytheistisch-heidnischen Elementen nicht genügend Rechnung getragen wird. Doch gewährt es in der geistvollen Energie und Frische, womit es jenen Grundgedanken zum Ausdruck bringt, manche wertvolle Anregung. Zu Prophetenworten wie Mi 4, 1 f. (Jes 2, 2 f.) und zum Worte Christi an die Samariterin Jo 4, 22 bietet das Schriftchen einen ergreifenden geschichtsphilosophischen Kommentar. — Gewissermaßen fortsetzend und ergänzend zu seinem Inhalte verhält sich die etwa ein Jahrzehent später erschienene Schrift „Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung" (Gütersloh 1875; — später [1892] auch in englischer Übersetzung erschienen). Unter reichlicher Verwertung religions- und kulturhistorischer Lehrfrüchte wird darin — gleichfalls wieder unter völkerpsychologischem Gesichtspunkte — die Völkermasse der Hamiten, insbesondere der Babylonier, Ägypter, Phönikier und Karthager als ein wichtiger Hauptfaktor des älteren menschlichen Kulturlebens ins Auge gefaßt und so auch nach dieser Seite hin mancher wertvolle

Gesichtspunkt erschlossen. Trat auch hierbei eine gewisse Einseitigkeit der Geschichtsbetrachtung zu Tage, bestehend insbesondere in der ungenügenden Beachtung des aus hamitischen und semitischen Elementen gemischten Charakters mehrerer der genannten Völker, so stand dem doch wieder vieles Treffende und Beherzigenswerte in den gegebenen Ausführungen entgegen. Besonders in den die Analogien zwischen den Kulturzielen des Altertums und denjenigen unserer Jetztwelt darlegenden Schlußabschnitten, worin „die Hamitisierung Roms und des römischen Geistes" zur Endzeit der Republik und während der Kaiserzeit als ein warnendes Vorbild für gewisse Lieblingstendenzen unseres Zeitalters geschildert wird, erscheint eine nicht geringe Fülle apologetisch und geschichtsphilosophisch bedeutsamer Momente enthalten. — Zahlreiche apologetische Arbeiten kleineren Umfanges, meist in Aufsatzform, brachte der vom Beginne seines Erscheinens an (vgl. oben) von ihm mitredigierte „Beweis des Glaubens"; — s. das annähernd vollständige Verzeichnis derselben bis zum Schlusse der 80er Jahre, welches das im 26. Bande als Rückblick auf die Thätigkeit der Zeitschrift während des ersten Vierteljahrhunderts ihres Bestehens erschienene Generalregister brachte (Jahrgang 1890, S. 241). Als hauptsächlich wichtig verdienen aus dieser früheren Epoche hervorgehoben zu werden: „Über den Glauben als die höchste Vernunft" (1865) und „Der Glaube als die wahre Lebensphilosophie" (1881) — beide wegen ihres anregenden und erwecklichen Charakters auch ins Englische übersetzt und in diesen englischen Bearbeitungen (besonders in Ostindien, wo britische Missiongesellschaften sich ihrer Verbreitung unter den Hindu annahmen) in weiten Kreisen gern gelesen. Ferner: „Semiten und Indogermanen" (1872), ein durch die Monographie von J. Röntsch über dieses Thema (Leipzig 1872) veranlaßter, der gleichnamigen besonderen Schrift in wichtiger Weise zur Ergänzung gereichender Aufsatz: „Das Geheimnis der Judenfrage" (1881); „Christus und Christologie" (1888); — dazu die bereits erwähnten Königsberger Reden über Hamann und über Pauli Areopagrede. Einigen dieser Arbeiten (seit Anfang der 80er Jahre) eignet eine mit ziemlicher Schärfe gegen die moderne Theologie, insbesondere die der Ritschlschen Schule, gekehrte Tendenz. So dem bei der Berliner Augustkonferenz 1883 gehaltenen Vortrage: „Über die Gottheit Christi und die Versöhnung durch sein Blut, (zuerst in der Evangelischen Kirchenzeitung, dann auch als besondere Schrift erschienen: Greifswald 1884), dem gegen Kaftans „Neues Dogma" gerichteten Aufsatze: „Über den Grund des Glaubens" (Beweis des Glaubens 1890), desgleichen aus noch späterer Zeit dem wider Harnack, Schrempff &c. gerichteten Vortrage: „Worauf es in dem Streite um das Apostolikum ankommt" (gehalten 1892, erschienen im Beweis des Glaubens, Januar 1893).

Seine Publikationen auf schrifttheologischem Gebiete eröffnete Grau bald nach dem Beginn seines Königsberger Lehrwirkens mit zwei Beiträgen zur neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, welche zugleich den apologetischen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen suchten. „Zur Einführung in das Schrifttum des NTs" betitelte sich die erste dieser Arbeiten (Stuttgart 1868), welche aus fünf vor einem Zuhörerkreis von Gebildeten gehaltenen Vorträgen bestand und in knapper, geistesfrisch charakterisierender Weise über das Markusevangelium, das Verhältnis Pauli zu den Uraposteln, den Römerbrief, die Apokalypse und das Johannesevangelium handelte. Ergänzt zu einer vollständigen Darstellung des Entstehungsprozesses der neutestamentlichen hl. Schrift kehrte dieselbe Reihe von Betrachtungen wieder in der zweibändigen „Entwickelungsgeschichte des neutestl. Schrifttums" (Gütersloh 1871). Der herkömmlichen trocknen Methode bei Behandlung der biblischen Einleitungswissenschaft wird darin ein geistvolleres und minder pedantisches Verfahren zu substituieren gesucht. Mit genialer Energie, nicht ohne einige Übertreibung ins Einseitige, wird der Gedanke durchgeführt: in den drei Hauptstufen des Entwickelungsganges der neutestl. Litteratur stelle sich eine Parallele dar zu den drei Entwickelungsstufen einerseits des alttestamentlichen Schrifttums und andererseits der klassischen Poesie; der Trias, Pentateuch, Psalter, Prophetismus und desgleichen der Aufeinanderfolge von Epos, Lyrik, Drama entspreche im Urchristentum das Nacheinander einer in den synoptischen Evangelien vorliegenden „kerygmatischen", einer durch Paulus, Jakobus und Petrus repräsentierten „epistolischen" und einer im Hebräerbrief, der Offenbarung und dem 4. Evangelium enthaltenen „prophetischen" Stufe der Heilsverkündigung. — Dem Gebiete der neutestl. Theologie gehören zwei etwas später gefolgte Arbeiten an. Zuerst die für des Unterzeichneten Handbuch der theol. Wissenschaften (Bd I) geschriebene Skizze der „Biblischen Theologie NTs" (1882; 3. Aufl. 1889), worin, unter Verzicht auf eine erschöpfende Gesamtdarstellung nur Jesu Lehre vom Himmelreich, die Grundzüge der Theologie Pauli, der Hebräerbrief und das johanneische Schrifttum (— in Aufl. 3 auch Jakobus und Petrus in kurzer Fassung) behandelt wurden. Sodann die das erste Kapitel dieser Skizze in beträchtlich erweiterter Fassung reproduzierende

Schrift: „Das Selbstbewußtsein Jesu" (Nördlingen 1887). In ihr wird auf Grund nur der synoptisch überlieferten Christusworte das vom Erlöser über seine Person und über das Gottesreich Ausgesagte zur Darstellung gebracht, gegliedert nach (hauptsächlich aus den Gleichnisreden Jesu und seinen Bezugnahmen aufs AT entnommenen) Gesichtspunkten, deren Eigentümliches sich in Kapitelüberschriften wie „der Hirt", „der Arzt", „der Bräutigam", „der Menschensohn", „das Lamm Gottes" &c. ankündigt. Von kritisch-liberaler Seite ist diesem Werke der Mangel eines nach strenger Methode geregelten Verfahrens vorgeworfen worden (vgl. das oben über Holtzmann Bemerkte), während man auf orthodoxer Seite das Nichteingehen auf die Selbstzeugnisse des johanneischen Christus beklagt hat. Immerhin hat die auch auch hier bethätigte kraftvolle Einseitigkeit manche dankenswerte Frucht gezeitigt. Namentlich über den Zusammenhang der neutestamentlich-christologischen Aussagen mit ihren alttestamentlich-prophetischen Grundlagen sind feine und treffende Bemerkungen hier zu finden. — Ein größeres Werk über die Theologie des ATs, woran der Verewigte während seiner letzten Jahre arbeitete, ist nicht zur Vollendung gediehen. Eine Anzahl Kapitel desselben, die sich in seinem Nachlaß vorfanden, haben die Jahrgänge 1893 und 1894 des „Bew. d. Gl." zur Veröffentlichung gebracht. Sie behandeln nach heilsgeschichtlich fortschreitender Methode den Entwickelungsgang der Religion des Alten Bundes bis zum Gesetzgebungswerke Mosis, bringen aber dieses letztere, da sie mitten in der Darstellung des Kultuswesens abbrechen, nicht mehr zu vollständiger Darstellung. Außer diesem Torso einer alttestl. Theologie, der auch als besondere Schrift erschien („das Volk Gottes und sein Gesetz; Bruchstücke einer Bibl. Theol. des AT", Gütersloh 1894), hat Grau noch einige kleinere Beiträge zur Behandlung alttestamentlicher Fragen hinterlassen, worin er, wie auch in dem größeren Fragment, eine teilweise Annäherung an die moderne historisch-kritische Behandlung des ATs — weniger im Punkte der Quellenkritik als betreffs mancher sonstigen Annahmen — zu erkennen giebt (s. namentlich den Vortrag „Was bleibt vom AT?", in Jahrgang 1891 des Bew. d. Gl., S. 238 ff., sowie das aus einem Insterburger Konferenzvortrage hervorgegangene Schriftchen: „Zur Inspirationslehre und zum 1. Kapitel der Bibel", Leipzig 1892).

Zum Schlusse ist noch zweier für den weiteren Kreis christlicher Leser bestimmter Werke Graus zu gedenken. In Gemeinschaft mit R. Kübel (s. d. A.), sowie mit den Pastoren Behrmann-Hamburg, Röntsch-Miltitz und Füller-Merkendorf, gab er im Velhagen- und Klasingschen Verlage ein neutestamentliches „Bibelwerk für die Gemeinde" heraus (Zwei Bände, Bielefeld und Leipzig 1877—80; 2. Aufl. 1889 f.), für welches er die Auslegung des Matth.- und Johs.-Evangeliums, der beiden Korintherbriefe und der Offenbarung Johannes schrieb. Das Werk bildet einen weniger dem wissenschaftlichen Interesse als dem Erbauungsbedürfnisse evangelisch-lutherischer Laien Rechnung tragenden Kommentar in Gestalt kurzer Einleitungsnotizen und schlichter Anmerkungen unter dem Luthertexte. — Zwei Jahre vor seinem Tode erschien der in ähnlichem Geiste gehaltene Abriß einer biblischen Glaubenslehre, entworfen in Anlehnung an die fünf Hauptstücke des Lutherschen Katechismus und teils Lehrern und Geistlichen, teils selbstthätig forschenden christlichen Laien zur Benutzung dargeboten („Luthers Katechismus, erklärt aus Biblischer Theologie. Eine kurze Glaubenslehre", Gütersloh 1891). **Zöckler.**

Graubünden, Reformation s. Komander, Johann.

Graue Schwestern s. Elisabetherinnen Bd V S. 313 ff.

Graul, Karl, Dr. theol., gest. 1864, ist von eingreifender Bedeutung für die Mission speziell der lutherischen Kirche geworden, und die Grundsätze und Anschauungen, die er vertrat, haben auch über den nächsten Kreis hinaus, dem sein Wirken galt, anregend und fördernd gewirkt.

Geboren den 6. Februar 1814 zu Wörlitz im Dessauischen, eines Webermeisters Sohn, erhielt er erst später, als der dortige Propst die Eltern auf die Anlagen des Knaben aufmerksam gemacht, Gelegenheit, den Weg der wissenschaftlichen Studien zu betreten. Er kam auf die Schule nach Dessau, ging von da nach Zerbst und absolvierte hier mit Auszeichnung. Schon im ersten Jahre seines Studiums in Leipzig (1836—37) machte er sich an die Lösung einer Preisaufgabe und erhielt die goldene Medaille. Diese durch den Druck veröffentlichte (lat.) Arbeit über die Frage, ob die Briefe Pauli an die Epheser, Kolosser und Philemon in Cäsarea oder in Rom abgefaßt seien, eine Frage, die er im letzteren Sinne beantwortete, führte ihn in die Theologie ein und machte ihn auch mit der positiven näher

bekannt. Nach seiner Studienzeit brachte er zwei Jahre in Italien bei einer englischen Familie als Hauslehrer zu, wo er den Unterricht in französischer Sprache zu erteilen hatte, sodaß er dann als ein gründlicher Kenner dieser drei modernen Verkehrssprachen nach Deutschland zurückkehrte, was ihm für seinen späteren Beruf von wesentlicher Bedeutung werden sollte. Auch fing er dort an, mit besonderer Vorliebe mit Dante sich zu beschäftigen; eine Frucht dieser Beschäftigung ward dann seine im Jahre 1843 erschienene Übersetzung und theologische Erläuterung der Hölle Dantes. Schon damals, während seines italienischen Aufenthaltes, waren Verhandlungen mit ihm angeknüpft worden, daß er als Judenmissionar nach Palästina gehen solle, welche Verhandlungen sich aber zerschlugen. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er in Dessau Institutslehrer, veröffentlichte jenes Stück der Danteschen Komödie und ließ bald darauf (1843) „Hammerschläge in Dreizeilern" wider die laxe Richtung der Zeit folgen. Inzwischen war das Dresdener Missionskomitee, welches nach Wermelskirchs Abgange von Dresden (1842) einen Direktor suchte, auf ihn aufmerksam geworden. Am 21. März 1844 siedelte er in dieser Eigenschaft dorthin über. Es war damals gerade die Zeit der konfessionellen Frage auf dem Missionsgebiet. Als man am Anfange des 18. Jahrhunderts die Mission in Ostindien von Dänemark aus durch den von Aug. Herm. Francke empfohlenen Ziegenbalg begann, da verstand sich beides von selbst, sowohl daß wissenschaftlich ausgebildete Theologen ausgesandt wurden, als auch daß die Missionare sich als Diener der Kirche ansahen und ihre Thätigkeit als einen Kirchendienst, den sie ebensogut wie den heimischen Kirchendienst im Sinne und nach der Lehre ihrer Kirche zu verrichten hätten. Die spätere Zeit der Aufklärung und des Rationalismus ließ die Missionssache verfallen. Erst am Ende des vorigen Jahrhunderts nahm man sie in England wieder auf, und von hier aus erhielt sie auch in Deutschland einen neuen Anstoß. Bekanntlich wurde besonders der Vorgang Basels von großem Einfluß und Segen für das ganze evangelische Deutschland. Und es war natürlich, daß die dadurch hervorgerufenen Missionsvereine sich an Basel anschlossen; so denn auch der Dresdener, der sich 1819, und der Leipziger, der sich 1820 bildete. Die Art und Weise der religiösen Erweckung jener Zeit brachte es mit sich, daß die Rücksicht auf die spezielle Kirche und ihr Sonderbekenntnis hinter den großen Gegensatz des Glaubens und Unglaubens überhaupt zurücktrat. Aber es war eine geschichtliche Notwendigkeit, daß dieses Stadium in das der bewußten Kirchlichkeit überging. Dies mußte seine Konsequenzen auch für die Mission ziehen. Man mußte sich bewußt werden, daß die Mission, wenn auch in der Form eines freien Vereins sich gestaltend, doch eine Lebensäußerung der Kirche sei, demnach auch unter das Richtmaß aller kirchlichen Lebensbethätigungen falle, nämlich unter die Norm des kirchlichen Bekenntnisses. In Dresden gab besonders das Bedenken darüber, daß herangebildete Zöglinge, die der anglikanischen Kirche zum Missionsdienst überlassen wurden, die 39 Artikel unterschreiben sollten, den Anlaß, daß man sich auf das Bekenntnis der eigenen Kirche stellte und am 16. August 1836, beim Jahresfest der Mission, sich als evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft konstituierte. So heftigen, zum Teil leidenschaftlichen Widerspruch dies am Anfang auch fand, so trat man doch zunächst in Sachsen immer mehr diesem Dresdner Verein bei, und nur ein kleiner Kreis hat sich bis jetzt davon ferngehalten und ist in der alten Verbindung mit Basel geblieben; und auch auswärts schlossen sich immer mehr lutherische Landeskirchen diesem Mittelpunkte lutherischer Missionsthätigkeit an.

Dorthin nun wurde Graul im Jahre 1842 berufen und hat diese Mission allmählich im Zusammenhange mit der Entwickelung des kirchlichen Geistes zu einem einigenden Bande der meisten lutherischen Landeskirchen nicht bloß Deutschlands, sondern auch des Auslandes erhoben. Mit der Sicherheit seines kirchlichen Bekenntnisses — ein Altlutheraner im guten Sinne, der keine theologischen Schwankungen durchzumachen hatte — verband er zugleich etwas Weichherziges, was ihn geeignet machte, auch solche beizuziehen, welche noch auf dem Wege waren. Weniger dagegen konnte sich sein nüchterner Sinn mit einer gewissen ungesunden pietistischen Frömmigkeit, wie sie in manchen Missionskreisen zu Hause war, vertragen. — Er entfaltete eine rege litterarische Thätigkeit sowohl auf theologischem Gebiete (Unterscheidungslehren 1845; 12. Aufl. 1891 neuverbessert von Reinhold Seeberg), als insbesondere auf dem Gebiete der Missionslitteratur. Er gab dem Missionsblatt 1846 die gegenwärtige Gestalt und den nüchternen und zuverlässigen Charakter, und veröffentlichte mehrere kleinere Broschüren, welche das Missionsinteresse erregen („die evangelisch-lutherische Missionsanstalt zu Dresden an die evangelisch-lutherische Kirche aller Lande, Vorwärts oder Rückwärts? 1845", mit dem Vorschlag, daß jeder Distrikt den in ihm geborenen Missionar auch erhalte, damit sich so ein persönliches

Verhältnis bilde) oder über den Stand des Missionsgebietes orientieren sollten („die christlichen Missionsplätze auf der ganzen Erde, 1847“). — Es war von Anfang an sein Gedanke, die Mission mit der wissenschaftlichen Theologie in nähere Verbindung zu bringen, das Mißtrauen auf seiten der Missionsfreunde gegen die theologische Wissenschaft, die vornehme Abneigung der theologischen Wissenschaft gegen die Mission zu bekämpfen und dadurch der Mission eine höhere, ihrer Bedeutung entsprechende Stellung im Gesamtorganismus des wissenschaftlichen Geisteslebens anzuweisen, zugleich ihr die solide theoretische Grundlage für ihre praktische Arbeit und den gesunden nüchternen Sinn, den sie ganz besonders nötig hat, da bei ihr die Gefahr ungesunden Wesens näher liegt, als bei anderen kirchlichen Thätigkeiten, zu sichern. Dieser Gedanke hat ihn bis an sein Ende begleitet und war das Ziel auch noch seiner letzten litterarischen und akademischen Bestrebungen. Im Zusammenhange damit forderte er es auch wenigstens als Regel zumal bei Missionen unter Kulturvölkern, daß nur gründlich wissenschaftlich durchgebildete Theologen zur Missionsarbeit ausgesandt werden sollten, wie denn dies auch beim Beginn der lutherischen Mission der Fall gewesen und nur später aus Not verlassen worden, ohne daß man aber ein Recht habe, aus der Not eine Tugend zu machen. Diese Beweggründe waren es, die ihn bestimmten, auf die Verlegung der Missionsanstalt von Dresden nach Leipzig, an den Sitz der Universität, zu dringen, was auch im Jahre 1848 durchgesetzt wurde. Als 1845 die dänische Besitzung Trankebar an die Engländer verkauft wurde, und der letzte dänische Kaplan, Knudsen, das Land verließ, übergab dieser die Gemeinden, Kirchen und Schulen provisorisch an Missionar Cordes, der von Dresden dorthin abgeordnet worden war; im Jahre 1849 folgte das übrige dänische Missionseigentum auf Grund eines von der Missionsgesellschaft zu Leipzig mit dem dänischen Missionskollegium abgeschlossenen Vertrags. Seitdem ist die alte Ziegenbalgsche Mission das Arbeitsfeld der Leipziger Gesellschaft. Schon lange hatte Graul im Sinn, es persönlich kennen zu lernen und zu studieren.

Über die Motive seiner Reise hat sich Graul in den hallischen Missionsberichten vom Jahre 1848, Heft 4, ausführlich ausgesprochen. Ostindien sollte seine „Hochschule“ werden. Die litterarischen Pläne, welche ihn bis zum Ende seines Lebens beschäftigten (eine wissenschaftliche Darstellung der neueren Mission in Ostindien, eine Apologie des Christentums gegenüber dem indischen Heidentum, und zwar eine wissenschaftliche wie eine volksmäßige, eine allgemeine Theorie des Missionswesens u. s. w.), standen schon damals vor seiner Seele. Diese in den Jahren 1849 bis 1853 ausgeführte Reise, hat er in seinem fünfbändigen Reisewerke, 1853—1855 (Dörffling u. Franke in Leipzig) ausführlich beschrieben. Als ein gründlicher Kenner dieses Landes und vor allem der tamulischen Sprache und Litteratur, kehrte er zurück. Seitdem verwendete er seine beste Kraft darauf, die seiner Leitung anvertrauten Missionszöglinge möglichst gründlich in die tamulische Sprache und Litteratur und in den ganzen Geist dieses — etwa 12 Millionen großen — Volkes einzuführen. Diesem Bestreben sollte die reichhaltige tamulische Bibliothek, die er in Indien für das Missionshaus in Leipzig gesammelt, dienen, sowie das Hauptwerk seines Lebens, die **Bibliotheca tamulica sive opera praecipua Tamuliensium edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa,** Tom. I: drei tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus. Übers. u. Erklär. 1854. Tom. II: **Kaivaljanvanita, a Vedanta Poem. The Tamil text with a translation, a glossary and grammatical notes, to which is added an outline of Tamil Grammar, 1855.** Tom. III: der Kural des Tiruvalluver. Deutsche Übers. und Erkl. 1856. Dörffling u. Franke. Der Inhalt des ersten Bandes ist bei der Unklarheit, welche über die Vedanta-Philosophie noch herrscht, und bei der Schwierigkeit und Schwerzugänglichkeit der eigentlichen Quellen für das Verständnis jener Philosophie höchst wertvoll. Der Abriß der tamulischen Grammatik im 2. Bande ist bis jetzt das Beste der Art und ersetzt, da die älteren Grammatiken vergriffen sind, eine vollständige Grammatik. Der 3. Band hat bei der hohen Bedeutung, welche der Kural für das gesamte tamulische Denken gewonnen hat, unmittelbares praktisches Interesse für die Mission.

Grauls Gedanke war die Christianisierung des tamulischen Volkes selbst und nicht eine solche Einzelbekehrung, bei welcher oftmals der einzelne aus dem Zusammenhange seiner Volksgemeinschaft herausgelöst, in unrichtigen Zusammenhang mit der europäischen Gesellschaft gebracht, etwa gar zu einem Eurpäer oder speziell Engländer gemacht und so unfähig wird, ein Salz unter seinem Volke zu sein. Er forderte deshalb ein liebendes Eingehen auf die nationale Eigentümlichkeit und rücksichtsvolle Achtung der nationalen Sitte und Weise des Denkens und Lebens. Aus diesen Anschauungen folgten auch seine

Grundsätze in Bezug auf schonende Behandlung der Kastenunterschiede unter den Hindus. Gegenüber der radikalen Stellung zur indischen Kastensitte, welche von England aus in neuerer Zeit herrschend geworden und in der Kaste nur Teufelswerk sieht, drang er darauf, daß man eine bürgerliche und eine religiöse Seite an der Kaste unterscheide und nicht durch unvorsichtiges gesetzliches Stürmen den Bekehrten national und bürgerlich wurzellos, bürgerlich ehrlos mache und dadurch zugleich in Gefährdung seines sittlichen Charakters bringe. Diese Frage ist Gegenstand vieler Streitverhandlungen geworden nach außen und nach innen. Man trug es von seiten der übrigen Missionsgesellschaften schwer, daß die lutherische Mission in diesem Stücke ihre eigenen Wege gehe, wie sie durch die Gesamtrichtung des lutherischen Geistes und des konservativen und historischen Charakters seiner Grundanschauungen bedingt sind. In Indien selbst schon war Graul veranlaßt, die Grundsätze und Praxis seiner Gesellschaft in einer zu Madras 1852 in englischer Sprache erschienenen Streitschrift zu verteidigen. Bald brach auch in der Heimat ein heftiger Kampf darüber aus. Dies veranlaßte die Leipziger Missionsgesellschaft zu einer eingehenden Besprechung dieser Frage — aus Grauls Feder —: „Die Stellung der evang.-lutherischen Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage" 1861, eine Schrift, welche, abgesehen von ihrem speziellen Anlaß, durch ihre geschichtlichen und sachlichen Erörterungen eine allgemeinere Bedeutung hat, und in welche auch der wesentliche Inhalt jener Madraser Broschüre aufgenommen ist. Es mögen zur Charakteristik der Stellung jener Gesellschaft hier etliche Worte aus der erwähnten Broschüre verstattet sein: „Auch die Leipziger Missionsgesellschaft ist vollkommen damit einverstanden, daß die Kaste, wenn auch ursprünglich offenbar mehr nur ein natürlicher Unterschied von nationaler und sozialer Bedeutung, in ihrem gegenwärtigen Bestande unter den Heiden einen nicht bloß bürgerlichen, sondern auch religiösen Charakter zeigt, insofern man dieser Einrichtung zur Verleihung eines höheren Ansehens im Laufe der Zeit eine religiöse Unterlage gegeben hat. Sie ist ferner auch damit einverstanden, daß die Kaste im Sinne der heidnischen Religionslehrbücher dem Worte und Geiste des Evangeliums gänzlich zuwiderläuft, behauptet jedoch, daß das Halten der Kaste in den eingeborenen Christengemeinden von dem Halten der Kaste unter den Heiden wesentlich verschieden ist, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen: einmal, weil der unterschiedslose Genuß eines und desselben Kelches am Tische des Herrn den Bruch der Kaste im vollen Sinne der indisch-heidnischen Religionslehrbücher notwendig in sich schließt, und sodann weil die an deren Stelle getretene hl. Schrift durch ihre ausdrückliche Lehre von dem gemeinsamen Ursprunge des gesamten menschlichen Geschlechts der Kasteneinrichtung die heidnische Unterlage entzieht und ihr so den religiösen Charakter benimmt. Obschon aber unsere Gesellschaft die Kaste unter den einzelnen Christen im Lichte eines — seiner späteren heidnischen Unterlage entledigten — Nationalinstituts betrachtet, so kann es ihr doch keineswegs entgehen, daß dieses Nationalinstitut selbst so gegenwärtig nicht das beste ist; sie hofft auch in der That, daß die Härte desselben sich im Laufe der Zeit mildern und die soziale Kluft zwischen den verschiedenen Kastenabteilungen sich füllen werde, hält jedoch dafür, daß dieses tiefgewurzelte Nationalinstitut erst wenn die eingeborenen Christengemeinden zum Vollwuchs einer Nationalkirche gelangt sind, einen völlig befriedigenden Umschwung erfahren könne. Die besten Mittel zur Förderung dieses natürlichen Entwickelungsganges sieht die Leipziger Gesellschaft in einer gesunden christlichen Erziehung der niederen Klassen, in dem ernsten Bestreben, ihnen auf diesem Wege eine achtbare Stellung im bürgerlichen Leben zu verschaffen, sowie in der allmählichen Abstellung strenger Kastenunterschiede in der Kirche" u. s. w. „Mit einem Worte: die Angriffe unserer Gesellschaft zielen weniger auf die Kasteneinrichtung als auf den Kastengeist" u. s. w.

Mannigfaltige zum Teil sehr heftige Angriffe, welche Graul im Zusammenhange mit dem Streite über die Kastenfrage zu erfahren hatte, in Verbindung mit einem etwas leidenden Zustande, wie er ihm nach der schweren Krankheit, in die er nach seiner Rückkehr aus Indien fiel, geblieben war, bestimmten ihn, das Direktorium der Missionsanstalt an einen Nachfolger zu übergeben und sich auf lehrende und litterarische Thätigkeit zurückzuziehen, 1860. Im folgenden Jahre, 1861, siedelte er nach Erlangen über, um hier in Verbindung mit der Universität zu treten. Eine schwere Erkrankung lähmte seine Kraft über Jahr und Tag, doch konnte er seine Arbeiten für die „Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt zu Halle", die er seit 1854 mit übernommen hatte und die durch ihn zu einer umfassenden Übersicht des ganzen Missionsgebiets umgestaltet wurden, sowie andere kleinere litterarische Arbeiten fortsetzen. Er schrieb mehrfach für das „Ausland" und die „Deutsch-Morgenländ. Zeitschrift" über tamulische Litteratur u. s. w., in die Beilage der „Augsb. Allg. Zeitg.", in der letzteren Zeit in die bedeutendste englische kirchliche

Zeitschrift „Christian Work“, besonders über deutsch-theologische Litteratur referierend, setzte sein Studium des Irenäus fort, über den er 1860 eine wertvolle Monographie, „die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters; als Grundlage zu einer kirchen- und dogmengeschichtlichen Darstellung des Lebens und Wirkens des hl. Irenäus“ (Dörffling und Franke) veröffentlicht hatte, und bereitete sich für den Eintritt in das akademische Lehramt vor. Seine Habilitationsvorlesung: „Über Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften“, 1864 (Erl., Deichert) — ist ein Bekenntnis der Idee seines Lebens. Seine letzte Schrift ist: „Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indischen, vornemlich tamulischen Geistes“, 1864 (Erlangen, Deichert) — eine schöne, populäre Frucht seiner Studien. Er erhielt die fertige Schrift auf dem Sterbebette. Noch hatte er für diese Real-Encyklopädie das Leben des indischen Bischofs Heber (s. d. A.) bearbeiten können. Nach vorübergehender Erholung von seiner letzten Krankheit, voll litterarischer Pläne, die er im Dienste der Leipziger Gesellschaft ausführen sollte und wollte, erkrankte er schwerer als je und starb, in dem Herrn ergeben und selig, an der sogenannten Brightschen Krankheit (Eiweißaussonderung) den 10. November 1864. In ihm hat die Mission, speziell der lutherischen Kirche, einen kaum je zu ersetzenden Verlust erlitten. „Man wird eine neue Periode der Mission in unserer Kirche mit dem Namen Graul beginnen,“ bezeugte an seinem Grabe der Abgesandte des Leipziger Missionskollegiums. **D. Luthardt.**

Gravamina. — J. F. Georgi, Imperatorum imperiique principum ac procerum totiusque nationis germanicae gravamina adversus curiam romanam totumque ecclesiaticum ordinem etc. Francofurti et Lipsiae 1725; G. M. Weber, Die hundert Beschwerden der gesamten deutschen Nation, Erlangen 1829 (bloßer Textabdruck); Wilhelm Roßmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation mit archivalischen Beilagen, Jena 1858; **Deutsche Reichstagsacten. Jüngere Reihe (a. u. d. Titel: Deutsche Reichstagsacten unter Karl V.) II. Bd bearb. von Adolf Wrede, Gotha 1896; Bruno Gebhardt, Die Gravamina der deutschen Nation** gegen den römischen Hof, Zweite Aufl., Breslau 1895.

Unter Gravamina versteht man in der historischen Terminologie die offizielle Zusammenstellung der Beschwerden der deutschen Nation gegen die römische Kurie, die namentlich in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts immer häufiger werden und sich nach und nach zu einem stehenden Beratungsgegenstand oder Drohmittel auf nicht wenigen deutschen Reichstagen bis tief ins Reformationszeitalter hinein entwickelten. Eine Vorgeschichte haben sie freilich schon in den auf ihre endgiltige Gestaltung nicht einflußlosen Beschwerden oder Reformvorschlägen (Avisamenta nationis Germanicae bei v. d. Hardt, Magn. Conc. Const. I p. 999 ff.) gehabt, in denen, wie das bei den anderen Nationen geschehen, auch die deutsche Nation während des Konstanzer Konzils ihre Forderungen zusammenfaßte. Auch private Klageschriften und Aufzählungen dessen, was behufs einer wirklichen Reformation der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland zu thun wäre, lagen längst vor. Dahin gehört eine Privatarbeit, der der erste Herausgeber antizipierend den Titel Gravamina Nationis Germanicae Adversus Curiam Romanam gegeben hat (abgedruckt bei Walch, Monimenta Medii Aevi Goettingen 1757 I, p. 101—110 vgl. darüber Gebhardt S. 4 ff.). Wichtiger ist die Einung zwischen den geistlichen Kurfürsten vom Jahre 1452 unter dem Titel: „Abschiedt zwischen Geistlichen Curfürsten, mit waß mittel das Röm. Reich wieder auffzubringen wäre, und wie man im künfftigen Concilio reden solle“ (Ranke, Deutsche Geschichte VI, 9). Schon der Titel zeigt die fortan bleibende, auf den Nachwirkungen des Konstanzer und namentlich des Baseler Konzils beruhende Verquickung von Bestrebungen zur Reichsreform und Kirchenreform, wobei jedoch zu beachten ist, daß es sich in erster Linie um die Beschwerden der hohen Geistlichkeit handelt, wie denn von dieser die ganze offizielle Oppositionsbewegung ausging. Dann werden die Klagen gegenüber den Übergriffen der Kurie und der weltlichen Gewalten in finanzieller, jurisdiktioneller Hinsicht und besonders in Bezug auf das Anstellungsrecht substanziiert in einer Instruktion für eine Gesandtschaft an den Papst niedergelegt, die ihre Entstehung der Mainzer Provinzialsynode zu Aschaffenburg im Mai 1455 verdanken wird (Gebhardt S. 14 f., vgl. S. 142). Greifbarer und deutlicher wurden die Reformationswünsche, für welche hier auch wohl zum erstenmale die Bezeichnung gravamina Alemaniae oder Germanicae nat. gebraucht wird, auf dem Tage zu Frankfurt a. Main im August 1456, wo man auf die Konstanzer und Baseler Reformbeschlüsse zurückgriff (vgl. den Nachweis bei Gebhardt S. 21 ff. und die Zusammenfassung der Forderungen in der Intelligentia principum super gravaminibus nationis Germanicae bei Ranke VI, 17

mit der dort fehlenden Articuli intelligenciae inserendi bei Roßmann, Betrachtungen S. 107). Obwohl diese Reformrufe, in denen die unerfüllten Hoffnungen der großen Konzilien zum Ausdruck kamen, wie andere Formulierungen, die sich darauf erbauten (z. B. auf dem neuen Tage zu Frankfurt a. M. am 24. Juni 1458), unter Umständen, die hier nicht erörtert werden können, keinerlei Erfolg hatten, sehen wir sie doch auf den mancherlei Tagen, auf denen die deutsche Opposition unter Führung Diethers von Mainz gegen Kaiser und Kurie sich Luft macht, in ihren Hauptpunkten (Druck des kirchlichen Steuerwesens und Mißbrauch der kirchlichen Gerichtsbarkeit, Eingriffe bei Besetzung der Stellen) sich immer wiederholen, indem man sie je länger je mehr als Bruch der Konkordate charakterisiert und immer mehr spezialisiert. In den letzten Jahren des Jahrhunderts werden unter dem Einfluß Bertholds von Mainz die Klagen über die Verleihung deutscher Pfründen an Ausländer dringender, ebenso wird zu einem Hauptpunkt die Klage über die Questionarier und Bettelmönche (Müller, Reichstagstheatrum II, 75). Und waren bisher die geistlichen Fürsten die Führer der Bewegung, so daß man nur nebenbei auf die weltlichen Fürsten und ihre Wünsche Rücksicht nahm, so wird dies anders in den letzten Zeiten Maximilians, dessen Politik ihn veranlaßte, nicht nur in direktem Gegensatz gegen den Papst auf dem verunglückten Pisanum sondern auch sonst sich zeitweilig mit der Frage der deutschen Kirchenreform zu beschäftigen. Dahin schlägt vor allem diejenige Fassung der Gravamina, die auf des Kaisers Veranlassung Jac. Wimpheling 1510 zusammenstellte (vgl. Ulmann, Ztsch. f. KG III, 203; Gebhardt S. 78 ff.). Aber wie oft man auch auf Reichstagen über diese Fragen beraten, so kann doch als wirklich offizielle Form, als Erklärung der deutschen Nation eigentlich erst diejenige Fassung gelten, die ihr die Kommission des Augsburger Reichstags von 1518 zur Begründung der Ablehnung der Kirchenzehnten gab (Janssen, Frankfurter Reichskorrespondenz Nr. 1204). Es war eine summarische Zusammenstellung, die sich auf der alten Linie bewegt und fast ausschließlich die Klage über die Aussaugung der deutschen Nation durch die römischen Praktiken hervorhebt, aber neu und wichtig war die Berufung auf die Volksstimmung. Und unter dem Eindruck derselben wie der großen Anklageschrift wider die „mancherlei Gewalt, Betrug, Buberei, so jetzunder von päpstlicher Häßlichkeit und Familiaribus und Curtisanen geübt“ (so berichtet darüber der Frankfurter Gesandte bei Janssen, Frankfurter Reichskorrespondenz II, 983), die der Bischof Erard von Lüttich übergab (Kapp, Kleine Nachlese II, 409. Deutsch in Luthers Werken ed. Walch XV, 560 ff.), die wie bekannt, auch Luther tief erregte, beschäftigte man sich jetzt mehr als je auch an den weltlichen Fürstenhöfen mit den Beschwerden. Noch mehr nötigte dazu Luthers Schrift an den christlichen Adel mit seinen schweren Anklagen, die teilweise auch von früheren Zusammenstellungen (Wimpheling, Augsburger Beschwerden) beeinflußt, nach dem Urteil der meisten nur systematischer und kräftiger ausgesprochen hatten, was die deutsche Nation seit lange gegen die römische Kurie auf dem Herzen hatte. So kam man wohl vorbereitet auf den Reichstag nach Worms 1521, und gerade solche Stände wie Georg von Sachsen, die nichts mit Luther zu thun haben wollten, sondern nur einer Reform im Sinne des Erasmus das Wort redeten, mußten die Abstellung der alten Klagepunkte gegen Rom mehr als je befürworten. Und so ist es nicht zufällig, daß gerade von Georg von Sachsen eine Zusammenstellung derselben erhalten ist (Förstemann, Neues Urkundenbuch S. 62 ff.; Deutsche Reichstagsakten II, 662), die wahrscheinlich schon auf den Reichstag mitgebracht war (denn sie war schon vor dem 18. Februar, wie aus Aleanders Brief vom 18. bei Brieger, Aleander und Luther [Gotha 1884] S. 64 hervorgeht, vorhanden. Gegen Eller, Luther und der Wormser Reichstag [Bonn 1885] S. 28 und Wrede in den Reichstagsakten). Und als der Kaiser den Ständen am 15. Februar den Entwurf eines Ediktes gegen Luther vorlegte, verlangten diese in ihrer Erklärung vom 19. Februar die Abstellung der Beschwerden der Nation (Reichstagsakten II, Nr. 69), worauf Karl V. am 2. März (Förstemann S. 58; Reichtagsakten Nr. 71) die schriftliche Vorlage derselben begehrte, was dazu führte, daß eine aus geistlichen und weltlichen Ständen zusammengesetzte Kommission mit der Ausarbeitung der Beschwerdeschrift beauftragt wurde. Das Resultat ihrer Beratungen, bei denen neben anderen uns nicht erhaltenen Vorarbeiten (vgl. Brieger, Luther und Aleander S. 54 f.) die schon erwähnte Beschwerdeschrift des Herzogs Georg sowie eine wahrscheinlich von dem Grafen Wilhelm von Henneberg herrührende (Reichstagsakten Nr. 95) als Vorlage dienten, sind die berühmten „hundert (genauer 102) Gravamina der deutschen Nation“ (Reichstagsakten Nr. 96), die in folgende Teile zerfallen: A. Artikel, damit päpstliche Heiligkeit Deutschland beschwert (Art. 1—28). B. Beschwerden von den Erzbischöfen, Bischöfen und Prälaten allein (Art. 29—58). C. Von Dom- und Chorherren, Pfarrern und anderen

geistlichen Personen insgemein (Art. 59—72). D. Von Erzpriestern, Offizialen und anderen geistlichen Richtern und Gerichtspersonen (Art. 73—102). Sie bedeuten gegenüber den Anfängen der Entwickelung insofern eine vollständige Verschiebung, als sie abgesehen von einigen allgemein socialen Forderungen sich doch nicht nur gegen die Übergriffe des Papsttums sondern gegen die Schädigung durch die kirchliche Jurisdiktionspraxis im weitesten Sinne des Wortes und gegen das unsittliche Leben der Geistlichen ꝛc. richten, überhaupt eine große Anklage der Laien gegen den Klerus sind, weshalb man begreift, daß die geistlichen Herren sich bald von der Beratung zurückzogen. Übrigens blieben sie Entwurf (Wrede, Reichstagsakten S. 662), und es ist bekannt, daß, obwohl man auf dem Reichstage zu Nürnberg 1522/23 (vgl. Redlich, Der Reichstag zu Nürnberg 1522/23, Leipzig 1887 S. 120. 144) in anderer Form (Über das Verhältnis der Nürnberger zu den Wormser Gravamina s. Gebhardt S. 133 ff.) auf sie zurückgriff, irgend welcher Erfolg dadurch nicht erzielt wurde. Gleichwohl sind sie als eine offizielle Anklage der deutschen Nation, deren Berechtigung man nicht in Frage gezogen zu haben scheint, ein historisch-wichtiges Dokument über die Zustände, die das Papsttum hatte aufkommen lassen, und man begreift, daß das bald in die Öffentlichkeit gedrungene Schriftstück (vgl. Kapp, Kleine Nachlese III, 250 ff. und danach bei Walch XV, 2058 ff.), dessen Schärfe teilweise an die Luthers und Huttens heranreicht, noch lange den Unwillen der Kurie erregte und auch auf den Index gekommen ist (Index libr. prohib. Aug. Taurin 1891 S. 169).

Theodor Kolde.

Grégoire, Henri, geb. 1750, gest. 1831. — Carnot in den „Mémoires“ s. unten; Krüger, „Heinrich Grégoire u. s. w.“, Leipzig 1838; Depping, „Zeitgenossen“, 1821, VI, 3. Heft, S. 23—81; Dugast in einer Ausg. v. d. „Essai hist. et patr. sur les arbres de la liberté“, Paris 1833; A. Debidour, L'Abbé Grégoire, Nancy 1881; Carnot, Étude sur l'Abbé Grégoire, Paris 1882; Paul Böhringer, „Grégoire, ein Lebensbild aus der französischen Revolution“ Basel 1878, und die verschiedenen Geschichten und Berichte, die französische Revolution betreffend.

Henri Grégoire, Bischof von Blois, Sohn eines Bauern, am 4. Dezember 1750 in Veho, einem Dorfe östlich von Lunéville, geboren, in dem Jesuitenkollegium zu Nancy erzogen, eine Zeit lang Lehrer in der Jesuitenschule zu Pont-à-Mousson, fungierte danach als Vikar und dann als Pfarrer zu Emberménil, einem Dorfe kaum eine Stunde nördlich von Veho, bis zum Jahre 1789 bezw. 1791. Als Abgeordneter der Geistlichkeit der Baillage Nancy zu der Ständeversammlung von 1789 gesandt, blieb er mit nur kurzen Unterbrechungen ein Mitglied verschiedener regierender Versammlungen bis 1814, wobei er auch von 1791 bis 1801 aktiver Bischof von Blois war. Von 1814 bis zu seinem Tode, am 28. Mai 1831, lebte er seinen Studien.

Die Verdienste Grégoires um die Kirche, um den Staat, um die Menschheit, sind vielfach verkannt worden. Diejenigen, welche ihn als Christ hätten feiern sollen, haßten ihn als Republikaner und Jansenisten, und diese gewannen die Oberhand in Frankreich. Diejenigen, welche ihn als Republikaner ehrten, wurden ausgewiesen und unterdrückt.

Um einen Begriff seiner vielseitigen Thätigkeit und dabei seines Charakters zu gewinnen, wollen wir ihn als Geistlichen, als Staatsmann, als Philanthrop und als Schriftsteller näher betrachten.

1. Der Priester. Die neue Konstitution der französischen Geistlichkeit nach Kräften unterstützend, leistete Grégoire am 27. Dezember 1790 den von der konstituierenden Versammlung geforderten Eid, und wurde dadurch der erste konstitutionelle Priester; im Talent, im Eifer und im Erfolg seiner Thätigkeit blieb er immer der erste dieser den Ultramontanen verleideten Geistlichen. Von zwei „Departements“ zum Bischof erwählt, zog er vor, Bischof des Departements Loire-et-Cher oder nach der alten Benennung Bischof von Blois zu werden. Trotz seiner vielen Beschäftigungen in Paris, wandte er sich seiner Diöcese mit Liebe zu, und die zehn Jahre seines aktiven Lebens als Bischof zu Blois waren segensreich. Er bedauerte immer, daß er in der Wahl seiner Generalvikare durch falsche Empfehlungen irre geleitet wurde, und namentlich besonders in der des Kapuziners Chabot. Viele in seiner Diöcese hatten einen Bischof nie gesehen und wußten von der Konfirmation nur aus dem Katechismus; Grégoire bereiste die Diöcese aufs sorgfältigste, keine Mühe scheuend. Auf einer Reise von achtzehn Tagen predigte er zweiundfünfzigmal.

Am 7. November 1793 gab Gobel, der Erzbischof von Paris, nur gezwungen, sein Amt auf vor den Schranken des Konvents; das Christentum verleugnete er nicht. Darauf höhnten und verleugneten viele Geistliche die Religion. Grégoire war nicht anwesend,

hörte aber davon in dem Komiteezimmer, wo er einen Bericht schrieb. Er stürzte in den Saal. Die Atheisten riefen ihm zu, er müsse die Religion preisgeben, und sie forderten für ihn das Wort. Nur einer, der den Konvent kennt, der die fast dämonische Furie dieses Tages sich vergegenwärtigt, wird die Heldengröße Grégoires richtig schätzen können, mit welcher er sogleich zum Trotz des Konvents feierlich erklärte, er bleibe Christ. Die Abgeordneten brüllten, heulten, knirschten die Zähne. Er dachte selbst, daß er sein eigenes Todesurteil ausgesprochen hatte. Es ist ein schöner Gedanke, daß in jenen Zeiten Einer festhielt. Trotz aller Befehdung in dem Konvent, in den Zeitungen, in den Straßenplakaten, erschien er stets in seiner Amtstracht, und er las die Messe täglich in seinem Hause. Am 21. Februar 1795, acht Wochen nach Grégoires Rede vom 21. Dezember 1794 über die religiöse Freiheit, wurde die Freiheit des Gottesdienstes dekretiert. Grégoire war die Seele des 1. Nationalkonzils von 1797 und des 2. von 1801. Aber die Unterzeichnung des Konkordats war das Zeichen zur Auflösung des 2. Konzils, und am 8. Oktober 1801 gab Grégoire seine Stellung als Bischof von Blois auf. Doch blieb er bis zum Ende seines Lebens, seines Erachtens, ein Bischof. Er war in seinen Sympathien mehr Jansenist als Romanist, und wenn seine Pläne nicht von Napoleon vereitelt worden wären, hätten wir wohl in der französischen Kirche einen Vorläufer der heutigen Altkatholiken gehabt.

2. Der Staatsmann. Grégoire war einer von den fünf Sekretären der konstituierenden Versammlung, sprach häufig mit treffenden Worten, und arbeitete fleißig als Mitglied von verschiedenen Komitees. Sechs Monate lang war er Vorsitzender des Komitees für Berichte, eines Komitees von vierzig Mitgliedern, dessen Wichtigkeit jedem einleuchtet. Am 18. Januar 1791 wurde Grégoire Präsident der Versammlung. Nach der Flucht Ludwigs am 20. Juni 1791 trug Grégoire an, den König vor das Gericht zu stellen. Während der „legislativen Versammlung" vom 1. Oktober 1791 bis zum 21. September 1792 widmete er sich seiner Diöcese. In dem Nationalkonvent am 21. September 1792 hielt er eine heftige Rede gegen das Königtum, dessen Abschaffung sogleich dekretiert wurde, und am 15. November 1792 forderte er nochmals auf zum Gericht über Ludwigs XVI. Gleich danach wurde er, der Bischof in bischöflicher Tracht, der Präsident des Konvents. Bei der Verurteilung des Königs war Grégoire in Savoyen, die Provinz in Ordnung bringend; er schrieb an den Konvent, daß er den König verurteilt wissen wollte. Doch verweigerte er, für den Tod des Königs zu stimmen, denn er war prinzipieller Feind der Todesstrafe. Zweimal Mitglied des Konzils der Fünfhundert, wurde Grégoire Mitglied und sogleich Präsident des legislativen Körpers, und wider den Willen Napoleons ernannte dasselbe Grégoire dreimal zum Senator, so daß Napoleon endlich einwilligen mußte. Hier im Senat, wie in allen Versammlungen, ging er seinen eigenen Weg, namentlich scheute er sich nicht, als einzelner der von Napoleon bestimmten Versammlung entgegenzutreten. Nach der Wiederkehr Ludwigs XVIII. blieb Grégoire der Regierung fern. Im Jahre 1819 wurde Frankreich in Aufregung versetzt durch die Nachricht, daß er zum Abgeordneten des Departements Isère erwählt worden sei; aber die Kammer, den Namen des alten Konventsgliedes verabscheuend, wies ihn zurück.

3. Der Philanthrop. Schon am 23. August 1788 hatte die Akademie zu Metz eine Arbeit von Grégoire über die Juden gekrönt, und das Buch bleibt jetzt nach einem Jahrhundert wertvoll. Er trat in diesem Buche und in anderen Schriften, sowie auch in öffentlicher Rede, sogar in den Kammern, am entschiedensten auf zur Verteidigung und zur Entlastung der gedachten Nation. Noch heute ehren die Juden seinen Namen überall. Seit dem Jahre 1789 wandte er das lebhafteste Interesse der Sache der Negersklaven zu, und sie war einer seiner letzten Gedanken. Auch förderte er, und namentlich in dem Konvent, Handel und Gewerbe, Schul- und Bibliothekwesen. Sein Bericht über Bibliographie vom 11. April 1794 wurde häufig, zuletzt 1873, gedruckt: ein Beweis, daß derselbe heute noch lehrreich ist. Er war es, der zuerst den alles zerstörenden Fluten der Revolutionszeit einen Damm setzte. Mit dem von ihm gemünzten Worte „Vandalismus" wurde er der Zerstörung Zerstörer. Aber er baute auch: das französische Institut ist seine Schöpfung.

4. Der Schriftsteller. Die litterarische Thätigkeit Grégoires war eine intensive. Viele kleine Schriften über lokale oder zeitgeschichtliche Angelegenheiten sind nicht zu erwähnen. Die wichtigeren sind: „Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs", Metz 1789 (engl. Übersetzung, London 1789); „Ruines de Port-Royal en 1801", Paris 1801, 2. Aufl. 1809; „Gesch. des Theophilanthropismus", Hannover 1806 (Professor Stäudlin übersetzte dies nach dem Manuskript Grégoires); „De la littérature des Negres etc.", Paris 1808 (engl. und deutsche Übersetzungen);

„Histoire des sectes religieuses etc.", 2 Bde, Paris 1814 (s. unten); „Essai historique sur les libertés de l'église gallicane etc.", Paris 1818, 3. Auflage 1827 (span. Übersetzung), das Handbuch für den Gallikanismus; „De l'influence du christianisme sur la condition des femmes", Paris 1821, 3 Auflagen und viele Übersetzungen; „Histoire des confesseurs des empereurs etc.", Paris 1824; „Histoire du mariage des prêtres en France", Paris 1828; „Histoire des sectes religieuses", 6 Bände, Paris 1828, dieses Werk ist sehr wertvoll, besonders für die Geschichte der Kirche in Frankreich während der Revolution; „Mémoires de Grégoire etc.", Paris 1837, 2 Bde.

An seinem Sterbelager hatte er noch den Streit zu Ende zu kämpfen, der einen Teil seines Lebens ausgefüllt hatte. Der Erzbischof von Paris verweigerte ihm die letzte Ölung. Unter großen Schmerzen verlor der achtzigjährige Greis keinen Augenblick Mut oder Verstand, und konnte nicht bezwungen werden, seinen Eid vom 27. Dezember 1790 zurückzunehmen. Gegen den Willen des Erzbischofs wurde er von dem Abbé Guillon mit der letzten Ölung versehen. Seine Begräbnisfeier war wie ein Triumph: die Pferde wurden vom Leichenwagen entfernt und junge Männer zogen ihn. Zwanzigtausend Leute begleiteten den Zug. Beim Grabe feierten Thibaudeau und andere die Tugenden des Verstorbenen.

Grégoire war ein Held, und wird, wenn je seine Verdienste hinreichend bekannt werden, von der Nachwelt gewiß als eine der größten und der anziehendsten Erscheinungen seines Landes und seiner Zeit verehrt werden. **Caspar René Gregory.**

Gregor I., Papst 590—604. — Quellen und Litteratur. a) im allgemeinen: Jaffé 1. Bd S. 143 ff; Liber pontif. ed. Duchesne, 1. Bd, Paris 1884, S. 312; die von dem northumbrischen Mönch zu Streaneshalch verfaßte vita, aus dem Cod. Sangall. teilweise abgedruckt bei P. Ewald, Die älteste Biographie Gr.s, Hist. Aufs. dem And. an G. Waitz gew., Hannover 1886, S. 47 ff.; die vita durch Paulus Diaconus, MSL 75, 41 ff.; dieselbe in älterer, kürzerer Fassung abg. durch Grisar in ZkTh XI. 158 ff.; die vita durch Johannes Diaconus, MSL 75, 63 ff.; aus dieser excerpiert ist die vita bei Canisius, Lectiones antiquae, ed. nova II, 3, 256 ff. Ueber diese vitae vgl. A. Potthast, Bibl. hist. med. aevi II, 2. Aufl. 1896, S. 1349 u. Ewald a. a. O; Paulus Diaconus, De gestis Longob. III, 24 f., IV, 5 etc.; Gregorius Turonensis, Hist Franc. X, 1 f.: Beda, Hist. eccl. gentis Anglorum I, 23—33, II, 1—3, V, 25; Van den Zype, S. Gregorius Magnus, Ipris 1610; Comment. hist. in Acta Sanctorum Boll. März. II, 121 ff.; Denis de S. Marthe, Histoire de S. Grégoire, Rouen 1677; L. Maimbourg, Hist. du pontificat de S. Grégoire, Paris 1687; Bonucci, Istoria del b. Gregorio, Roma 1711; Joh. Stute, Gregorius M. papa Lutheranus, Lips. 1715; Wietrowsky, Hist. de gestis praecipuis in pontificatu S. Gr. etc., Vetero-Pragae 1726—30. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 130 ff.; Bower 526 ff.; Langen S. 414 ff.; Gregorovius 2. Aufl. S. 23 f., 31 ff.; Reumont S. 79 ff.; Hefele II, 918 ff., III, 53 ff.; E. Marggraf. De Gregorii I M. vita, Berlin 1844; Bianchi-Giovini, Pontificato di S. Gregorio, Milano 1844; G. Lau, Gr. I., Leipzig 1845; F. Böhringer, Die K. Christi und ihre Zeugen I, 4. Zürich 1846, S. 310 ff.; G. Pfahler. Gr. d. Gr. und seine Zeit, Frankf. a. M. 1852; V. Luzorche, Vie du pape Grégoire le Gr., Tours 1857; Montalembert, die Mönche des Abendl., übers. von Brandes II, Regensburg 1860, S. 93 ff.; Romalte, Vie de St. Gr., Limoges 1862; R. Baxmann, Die Politik der Päpste I, Elberfeld 1868, S. 44 ff.; Pagnon, Gr. le Gr. et son époque, Rouen 1869; Belmonte, Gregorio M. e il suo tempo, Firenze 1871; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berlin 1876, S. 18 ff.; Maggio, Prolegomeni alla storia di Gregorio, Prato 1885; Clausier, St. Grégoire, Paris 1886 ff.; Bonsmann, Gr. I. d. Gr., Paderborn 1890; C. Wolfsgruber, Gr. d. Gr., Saulgau 1890 (2. Ausg. 1897); Snow, St. Gregory, his works and his spririt, London 1892.

b) Einzelfragen. 1. Gr. u. das Mönchtum. J. Mabillon, Diss. de monastica vita Gr. Papae, Lut. Paris. 1676; M. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen d. kath. K. I, Paderborn 1896, S. 104; Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Gesch. des Mönchtums. Berlin 1892. S. 54 ff. 2. Die Langobarden. F. Bernardi, I Longobardi e s. Gr. M., Milano 1843; C. Hegel, Gesch. der Städeverfassung von Italien I, Leipz. 1847, S. 201 ff.; C. Troya, Storia d'Italia del medio evo, IV: Codice diplomatico longobardo dal 568 al 774, Neapel 1852; Pabst, Gesch. des longob. Herzogthums, FdG II, 453 ff.; J. Weise, Italien u. die Langobardenherrscher von 568—628, Halle 1887, S. 154 ff.; Diehl, Etudes sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne, Paris 1888; Wollschack, Die Verhältnisse Italiens, insbes. des Langobardenreichs, nach dem Briefw. Gr.s I., Horn 1888; L. M. Hartmann, Unters. z. Gesch. d. byzant. Verwaltung in Italien, Leipz. 1889; F. Lampe, Qui fuerint Gregorii M. p. temporibus in imperii byzantini parte occident. exarchi et qualia eorum iura atque officia, Berol. 1892; A. Crivellucci

Chiesa e Imperio al tempo di Pelagio II. e di Gregorio I. nella politica verso i Langobardi, Studi storici I, Pisa 1892, S. 201 ff., 345 ff.; ders., La chiesa cattolica e i Langobardi ariani in Italia, das. IV, 385 ff.; O. M. Testa, La chiesa di Napoli nei suo rapporti con papa Gregorio I., Rivista stor. Ital. VII, Torino 1890, S. 457 ff. 3. Patrimonium Petri. G. Orsi, Della origine del dominio temporale e della sovranita dei Rom. Pontif., 2. ed. Roma 1754; (Borgia) Istoria del dominio temporale della Sede Apostolica nelle due Sicilie, Roma 1789, S. 15 ff.; A. Muzzarelli, Dominio temporale del papa, Roma 1789, S. 74 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Lpz. 1854, S. 3 ff.; Scharpff, Die Entstehung des Kirchenstaats, Freib. i. B. 1860; L. Armbrust, Die territoriale Politik der Päpste von 500—800, Göttingen 1885; Grisar, Ein Rundgang durch die Patrimonien des hl. Stuhls i. J. 600, ZkTh I, 321 ff.; ders., Verwaltung u. Haushalt der päpstlichen Patrimonien um das J. 600, das. S. 526 ff.; K. Schwarzlose, Die Patrimonien d. röm. K., Berlin 1887; ders., Die Verwaltung und die finanzielle Bedeutung der Patrimonien der röm. K. bis zur Gründung des Kirchenstaates, ZKG XI, 62 ff.; Th. Mommsen, Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I., Zeitschr. f. Social- und Wirtschaftsgesch. I, 43 ff.; R. Heinrichs, Gr. d. Gr. Ein Beitrag zur Würdigung seiner socialen Thätigkeit, Katholik 1894, S. 12 ff. 4. Primat. Pfaff, Dissertatio de titulo patriarchae oecumenici, Tübingen 1735; Llorente, Die Päpste als Fürsten eines Staates u. Oberhäupter der Kirche, Leipzig 1823; Rothensee, Der Primat des Papstes I, Mainz 1836, S. 470 ff.; Guettée, La papauté moderne condamnée par le pape S. Grégoire le Gr., Paris 1861; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und dem Occident, II, München 1865, S. 652 ff.; Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel I, Regensburg 1867, S. 183 ff.; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Kathol. u. Protest. I, Berlin 1869, S. 208, 547; E. Ortlieb, Essai sur le système eccles. de Grégoire le gr., Straßb. 1872; Pingaud, La politique de S. Grégoire, Paris 1872; O. Lorenz, Papstwahl und Kaisertum, Berlin 1874, S. 23 f.; B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zw. Kaisertum u. Papsttum I, 2. Aufl., Münster 1877, S. 399 ff.; Wisbaum, Die wichtigsten Richtungen und Ziele der Thätigkeit Gr.s d. Gr., Köln 1884; A. Crivellucci, Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa II, Bologna 1885, S. 301 ff.; H. Gelzer, Der Streit über den Titel des ökumen. Patriarchen, JprTh XIII, 549 ff; P. Luther, Rom u. Ravenna bis zum 9. Jahrh., Berlin 1889, S. 29 ff. 5. Fränkische Kirche. Fr. Rettberg, KG Deutschlands II, Göttingen 1848, S. 584 ff.; Perry, The Franks, Lond. 1857, S. 128 ff.; Fehr, Staat u. Kirche im fränkischen Reiche, Wien 1869, S. 301 ff.; G. Richter, Annalen d. deutschen Reichs I, Halle 1873, S. 97 ff.; E. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts II, Straßb. 1878, S. 65 ff.; A. Hauck, KG Deutschlands I, Lpz. 1887, bes. S. 387 ff.; F. W. Kellett, Pope Gregory the great and his relations with Gaul, Cambridge 1889; W. Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles u. Vienne um den Primatus Galliarum, NA XIV, 253 ff., XV, 11 ff., 235 ff.; Grisar, Rom u. d. fränkische Kirche vornehmlich im 6. Jahrh., ZkTh 14; J. Schmitz, Der Primat in der Kirche Galliens und der 6. Kanon des Nicänum, Katholik 67, 39 ff., 189 ff.; ders., Der Vikariat von Arles, HJG 12, 1 ff., 245 ff.; ders., Die Rechte der Metropoliten u. Bischöfe in Gallien vom 4. bis 6. Jahrhundert, Archiv f. kath. Kirchenrecht 65. 6. Spanische Kirche. Isidorus Hispal., Chronicon, Historia de regibus Gothorum, De viris illustribus c. 27; Lembke, Gesch. von Spanien I, Hamburg 1831, S. 77 ff.; P. Gams, KG von Spanien II, 2, Regensb. 1862; F. Dahn Die Könige der Germanen V, Würzburg 1870, S. 152 ff.; F. Görres, Leander, Bischof von Sevilla, ZwTh 29, 36 ff. 7. Angelsachsen. Vgl. die Litteratur im 1. Bd, S. 519; E. Bassenge, Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen, Lpz. 1890; E. L. Cutts, Augustine of Canterbury, Lond. 1895; A. Gray, The origine and early history of Christianity in Britain, London 1897; W. Bright, Chapters on early English church history, Oxford 1897; Adams, The saints and missionaries of the Anglo-Saxon era, Lond. 1897; Mason, The mission of St. Augustin to England, Cambrigde 1897; Brow, Saint Augustin of Canterbury and his companions, London 1897; The mission of St. Augustine to England according to the original documents etc., Cambridge 1897. 8. Schriften. Unter den vielen seit 1516 gedruckten Gesamtausgaben der Werke Gr.s ragt hervor die von den Maurinern besorgte, Paris 1705 in 4 Foliobänden. Ein Nachdruck derselben in 17 Quartbänden wurde 1768 ff. in Venedig von Gallicioli veranstaltet, dann mit einigen Zusätzen in MSL Bd 75—79. Dekretalen Gr.s finden sich im Bullarium magnum Romanum, ed. Tauriensis I (1857), 159 f. Gregors Briefe citieren wir im folgenden nach der Ausgabe: Gregorii I Papae registrum epistolarum, ed. P. Ewald u. L. Hartmann. 2 Bde, Berlin 1891 und 1893 ff. (MG Epist. I. II). Dazu vgl. P. Ewald, Studien zur Ausgabe des Registers Gr.s I., NA 3. 431 ff.; Hartmann, Zur Orthographie Papst Gr.s I., NA 15, 529 ff.; ders., Zur Chronologie der Briefe Gr.s, NA 15, 411; ders., Ueber zwei Gregorbriefe, NA 17, 193 ff.; Kaltenbrunner in Mt des Inst. für österr. Geschichtsf. II, 336 ff.; Mommsen in NA 17, 189 ff. Gr.s Hymnen auch z. B. in Daniel, Thesaurus hymnologicus I, 175 ff.; Mone, Latein. Hymnen des Mittelalters I, 93 ff. Als Separatausgaben sind in neuerer Zeit erschienen bei Wagner in Innsbruck, herausg. v. Hurter: Opusc. s. patrum selecta I, 20: Regula pastoralis, II, 6: 40 homiliae in evangelia. Deutsche Uebersetzungen liegen vor von der „Pastoralregel" 1834 durch Felner, 1862 durch Haas, 1873 durch Kranzfelder, Kempten

1873, von den Briefen durch Feyerabend, Kempten 1879 ff., von den „Dialogen" durch Adam Walasser, Dillingen 1571, von den „Dialogen" und [226] „ausgewählte Briefe" durch Kranzfelder (Kempten 1873 f.). Die Uebersetzung Alfreds von der regula pastoralis erschien gedruckt: King Alfreds West-Saxon Version of Gregorys Pastoral Care, ed. by Henry Sweet, London 1871. Eine altfranzösische Uebersetzung der Dialoge erschien gedruckt: Li dialoge de Gregoire' lo Pape, Altfranzösische Uebersetzung des 12. Jahrh., herausg. von W. Förster, Halle 1876. Aus den Dialogen ist die vita Benedicti vielfach und in verschiedenen Sprachen separat erschienen. — Zu Gregors Schriften vgl. James, Vindiciae Gregorianae, Genevae 1625; du Pin, Nouvelle biblioth. des auteurs ecclesiat. V, Mans 1691, 102 ff.; Ceillier, Hist. générale des auteurs sacres, Paris 1729 ff., XVII; Fabricius, Bibl. med. et inf. latinitatis VII, 121 ff.; Bähr, Die christlich-röm. Theologie, Karlsruhe 1837, 442 ff.; Bähr, Gesch. der röm. Litteratur IV^{4}, Karlsruhe 1872, 161; Ebert, Gesch. der christ-lat. Litteratur bis Karl d. Gr., Leipzig 1874, 516 ff.; Teuffel, Gesch. der röm. Litteratur II^{5}, 1890, 1285 f.; Manitius, Geschichte der christlich-latein. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh., Stuttgart 1891, 384 ff.; Fr. Maaßen, Ueber eine Sammlung Gregors I. von Schreiben und Verordnungen der Kaiser und Päpste, SWA phil. hist. Kl. Bd 85, 227 ff.; Potthast, Bibl. hist. medii aevi I^{2}, 1896, 539 f. Zu Gregor als Liturgiker: Lilienthal, De canone missae Gregoriano, Lugd. 1740; Antony, Lehrb. des Greg. Kirchengesangs, Münster 1829; Daniel, Codex liturg. IV, 320; Haberl, Magister choralis^{11}, Regensburg 1896, 5 f.; W. Hohaus, Die Bedeutung Gr.s d. Gr. als liturg. Schriftsteller, Glatz 1889; zur neuesten Kontroverse: Gevaert, Les origines du chant liturgique de l'église Latine, Gand 1890 (Deutsch von H. Riemann, Leipzig 1891); G. Morin, Les véritables origines du chant Grégorien. Abbaye de Maredsous 1890; Un mot sur l'Antiphonale missarum, Solesmes 1890; Duchesne im Bulletin critique 1890, 315 ff.; Grisar, Hat Gregor den Kirchengesang reformiert? ZkTh 14, 377 ff.; HJG 11, 802 ff.; Kirchenmusikalisches Jahrb. 7, 97 ff.; Th. Nisard, L'Archéologie musicale et le vrai chant Grégorien, Paris 1890; K. Eberle, Der Tricenarius des hl. Gregorius, Regensburg 1890; W. Brambach, Gregorianisch (Samml. bibliothekswissensch. Arbeiten, herausg. v. Dziatzko, Heft 7, 1895). 9. Dogmengesch. Bedeutung. Wiggers, De Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis commentatio I u. II, Rostochii 1838 u. 1840; Leblanc, Utrum b. Gregorius M. literas humaniores et ingenuas artes odio persecutus sit, Parisiis 1852; Wiggers, Schicksal der augustinischen Anthropologie u. s. w., ZhTh. 1854, S. 7—42; Prunner, Gnade und Sünde nach Gregors expositio in Job, Eichstädt 1855; Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863, 53; Alzog, Lehrb. der Patrologie^{3}, Freib. i. B. 1876, 485 ff.; Nirschl, Lehrb. der Patrologie und Patristik III, Mainz 1885, 533 ff.; A. Harnack, Lehrb. der DG III, Freib. i. B. 1890, 233 ff.; Loofs, Leitf. zum Studium der DG^{3}, Halle 1893, 244 ff.; Seeberg, Lehrb. der DG II, Leipz. 1898, 1 ff.

1. Gregor wurde um 540 aus einer hochangesehenen und frommen senatorischen Familie geboren; daß es die der Anicier gewesen sei, ist aus den Quellen nicht zu belegen. Papst Felix III. gehörte zu seinen Vorfahren (Duchesne 1, 253 Nr. 2). Sein Vater Gordianus war (wohl nicht staatlicher, sondern kirchlicher) Regionarius. Seine Mutter widmete sich nach dem Tode ihres Gemahls dem klösterlichen Leben. Sie und zwei Schwestern des Vaters sind später kanonisiert worden. So wurde Gregor „als ein Heiliger unter Heiligen" (Joh. Diak.) erzogen, doch auch seinem Stande gemäß in Grammatik und Rhetorik unterrichtet, so daß er „darin keinem in Rom nachstand" (Gr. Tur.). Mit Eifer aber las er auch die lateinischen Kirchenväter, besonders Augustin, Hieronymus und Ambrosius. Nachdem er die Rechte studiert hatte, zeichnete er sich so aus, daß ihn (vor 573) Kaiser Justin II. zum Präfekten der Stadt erhob. Diese glänzende Stellung und die damit verbundenen Versuchungen zur Eitelkeit wirkten nach seiner Überzeugung erschlaffend auf seine Religiosität. Nach einigem Schwanken entschloß er sich, dem weltlichen Leben für immer zu entsagen. Daher verwandte er nach dem Tode seines Vaters sein bedeutendes Vermögen zu frommen Werken. So erbaute er sechs Klöster in Sizilien und stattete sie mit Ländereien aus, dazu ein siebentes in seinem eigenen Hause zu Rom. In dieses Andreaskloster trat er um 575 selbst ein. Hier widmete er sich mit so rücksichtslosem Eifer der Askese, daß er seinen von Natur schon etwas schwächlichen Körper fast aufrieb. Doch pries er noch später diese Zeit als die schönste seines Lebens, wie er das beschauliche Leben stets hoch über das thätige erhoben hat. Nach welcher Regel er als Mönch gelebt hat, ist nicht gewiß. Nach Baronius (Annal. X, 346 ff.) sollen in dem Andreaskloster die instituta Equitii gegolten haben, nach Joh. Diac. die Benediktinerregel. Nach Grützmacher wäre diese Regel in Rom erst um 580 bekannt geworden, als die wegen der Zerstörung von Monte Casino durch die Langobarden nach Rom geflüchteten Mönche in der Nähe des Laterans sich niederließen. Es ist aber auch möglich, daß Gr. sie schon früher kennen gelernt hat, nämlich in Sizilien, wo sein Vater reiche Besitzungen hatte und 534 der Schüler Benedikts Placidus in Messina das erste Kloster gegründet haben soll. Jedenfalls hat er diese Regel in seinen Dialogen (2, 36) als discretione praecipua, sermone locu-

lenta gepriesen, und gewiß hat er sie früher oder später in den von ihm gegründeten Klöstern eingeführt. Vgl. Bd II S. 582, 40 ff. Übrigens wich er noch als Papst in Einzelheiten von ihr ab, wenn es ihm nützlich erschien. Von dem durch Benedikt vorgesehenen Institut der oblati wird er üble Folgen gefürchtet haben, darum will er den Eintritt ins Kloster nicht vor dem 18. Lebensjahre gestatten. Und während jener das Noviziat auf ein Jahr festgesetzt hatte, verlangt Gr. dafür zwei Jahre, bei Soldaten sogar drei Jahre, letzteres vermutlich deshalb, weil das von ihm aufs schärfste bekämpfte Gesetz des Kaisers Mauritius, nach welchem kein Soldat Mönch werden durfte, mit der Behauptung verteidigt wurde, daß „kein Soldat mit aufrichtiger Gesinnung ins Kloster trete". Bis an sein Ende hat Gr. dem Mönchtum ganz besondere Fürsorge zugewandt, dies aber nicht in der Absicht, „die Mönche sich unmittelbar zu unterwerfen und ganz für seine Zwecke zu verwenden", sondern weil er das rein beschauliche Leben als das vollkommenste befördern und vor Störungen sicherstellen wollte. Darum suchte er „eine Scheidewand zwischen Klerus und Mönchen aufzurichten", indem er den zu einem geistlichen Amte geweihten Mönchen den weiteren Aufenthalt im Kloster und Geistlichen, welche ins Kloster traten, die Beibehaltung des geistlichen Amtes untersagte. Darum eximierte er zunächst einige Klöster, welche durch Bischöfe bedrückt und in ihrer Ruhe gestört wurden, von der bischöflichen Aufsicht und ging auf der Lateransynode von 601 dazu weiter, den Klöstern die freie Wahl ihrer Vorsteher und die Unverletzlichkeit ihres Eigentums auch den Bischöfen gegenüber zu sichern und diesen zu untersagen, im Kloster feierliche Messen oder Predigten zu halten (Hefele III, 57 f.). Denn „durch den Zusammenlauf von Leuten, auch Frauen" könne die Zurückgezogenheit der Mönche verletzt werden. Wie aber vor jener Synode, so hat er auch nach derselben mehrmals Bischöfe aufgefordert, falls es notwendig war, entscheidend in Klosterangelegenheiten einzugreifen (z. B. XII, 6. 15. XIII, 6).

Papst Benedikt I. zwang den übereifrigen Klosterbruder in die Welt zurückzutreten, indem er ihn 577 zu einem der sieben römischen Diakonen weihte. Als dessen Nachfolger Pelagius II. vor erfolgter kaiserlicher Bestätigung seiner Wahl konsekriert worden war, sandte er 579 Gr. als seinen Apokrisiarius nach Konstantinopel, um dieses ordnungswidrige Verfahren zu rechtfertigen und gleichzeitig Hilfe gegen die Rom bedrohenden Langobarden zu erbitten. Das erstere gelang, nicht jedoch das zweite. Über die in diesen Aufenthalt fallende Disputation mit Eutychius s. Bd V S. 648, 48 ff. Wahrscheinlich 585 durfte er nach Rom und in sein Kloster zurückkehren, welchem er den Arm des hl. Andreas und den Kopf des hl. Lukas mitbrachte. Er wurde nun zum Abt erwählt. Doch wurde er auch in dieser Zeit vom Papste bei wichtigeren Angelegenheiten zu Rate gezogen. So verfaßte er drei Schreiben, um den wegen des Dreikapitelstreits von der römischen Kirche getrennten Patriarchen von Aquileja und dessen Anhänger mit dem apostolischen Stuhl wieder auszusöhnen (Bd I, 761, 23). Nachdem Pelagius am 8. Febr. 590 durch eine Seuche dahingerafft war, während in der Stadt Hunger und Tod, vor den Thoren die Langobarden wüteten, wurde Gr. durch Senat, Klerus und Volk einstimmig zum Papst erwählt. Wohl nicht allein aus Vorliebe für „seine schöne Rachel", das beschauliche Leben, weigerte er sich, diese hohe Würde anzunehmen, sondern auch, weil nach seiner Überzeugung das Bischofsamt nur dem übertragen werden dürfe, welcher in Demut davor fliehe (VII, 4 f.). Daher konnte er trotz seiner Weigerung alsbald nach seiner Erwählung als Papst auftreten, indem er zur Abwendung der Pest eine öffentliche Bußpredigt hielt und eine großartige Prozession anordnete. Als die kaiserliche Bestätigung anlangte, entfloh Gr. aus der Stadt und hielt sich versteckt. Am dritten Tage vom Volke aufgefunden, wurde er im Triumphzuge zur Peterskirche geführt und am 3. September 590 zum Papste geweiht. „Ich Unwürdiger und Schwacher," schreibt er, „habe ein altes und von den Wellen arg mitgenommenes Schiff übernommen. Von allen Seiten dringen die Wellen ein und von dem täglichen heftigen Sturm gepeitscht ächzen schiffbrüchig die morschen Bretter." Aber obwohl er schon bald zu erfahren meinte, daß „seine Liebe zu Gott durch die weltlichen Geschäfte abnehme", widmete er sich diesen mit vollendetem Eifer, „weil man sich dem Befehl des Herrn nicht widersetzen darf". In dem im Februar 591 an die morgenländischen Patriarchen gerichteten Synodalschreiben legt er seine Auffassung von dem verantwortungsvollen Bischofsamte dar und bekennt sich zu den vier Konzilien, welche er „wie die vier Evangelien verehre", ebenso zu dem fünften Konzil, welches die drei Kapitel verworfen habe; weil dieselben „durch allgemeinen Konsensus festgestellt" seien, so „sei Anathema, wer anders denke".

2. Seine nächste Sorge war die Sicherung Roms gegen die wilden Langobarden. Diese Bemühungen aber wurden vor allem dadurch aufs äußerste gehemmt, daß in der

kaiserlichen Hauptstadt Italiens, Ravenna, eine Partei die Unabhängigkeit ihrer Kirche von Rom anstrebte und deshalb auch dem römischen Bischof auf dem politischen Gebiete Schwierigkeiten zu bereiten und den kaiserlichen Exarchen gegen ihn einzunehmen suchte. Zunächst drohte Rom Gefahr von dem langobardischen Herzoge Ariulf von Spoleto. Gegen ihn sandte Gregor 591 Truppen aus zur Unterstützung des kaiserlichen Obersten Velox, ebenso dann eine Hilfe nach dem gefährdeten Grenzorte Nepi. Aber er wurde zum Abschluß eines Waffenstillstandes genötigt, welcher nach Einholung der Erlaubnis des Exarchen zu einem dauernden Frieden mit Spoleto werden sollte. Auch nach Neapel, das durch den langobardischen Herzog Arigis von Benevent bedroht wurde, hatte Gregor wenigstens einen tüchtigen Tribun gesandt, sodaß die Stadt sich halten konnte, wenn auch deren Umgegend und das übrige Süditalien von den Feinden schwer zu leiden hatte (Hirsch, Benevent S. 6 f.), und eine Schar derselben verwüstend nordwärts auf Rom zu zog. Trotzdem sandte der Exarch keine Hilfe und verweigerte seine Zustimmung zu einem Frieden. So schloß Gr. auf eigene Hand 592 mit Ariulf Frieden. Durch dieses selbstständige Vorgehen gereizt, eilte der Exarch nach Tuscien, brachte die von den Langobarden besetzte Stadt Perugia und alle am Wege nach Rom gelegenen Plätze in seine Gewalt und entfremdete dadurch die Spoletiner dem Frieden mit den Päpstlichen. Seine Erfolge bewogen den langobardischen König Agilulf, im Frühjahr 593 mit einem Heere nach Süden zu ziehen. Er eroberte Perugia und wandte sich gegen Rom, um zuerst den Papst als den eifrigsten Gegner zu züchtigen. Im Juni schloß er die Stadt ein. Die bald ausbrechende Hungersnot zwang Gregor, ein reiches Lösegeld zu schicken und sich zu einem jährlichen Tribute zu verpflichten. Dann wieder bemühte er sich eifrigst, einen allgemeinen Frieden zwischen den Langobarden und den Kaiserlichen vorzubereiten. In diesem Sinne mußte ein neuer Apokrisiar am Hofe von Konstantinopel wirken. Dem Agilulf bot er seine Vermittelung an, falls der Exarch keinen Frieden wollte und trat auch brieflich wie durch Gesandte mit der einflußreichen Gemahlin des Langobardenkönigs, der dem katholischen Bekenntnis angehörenden Theodelinde, in Verbindung. Freilich neigte diese 593 dazu, um des Dreikapitelstreits willen sich von der Gemeinschaft der katholischen Kirche loszusagen. Doch gelang es dem Papste, sie von seiner Orthodoxie zu überzeugen (IV, 4. 33. 37; XIV, 12). Aber der Kaiser Mauritius stimmte der Anschauung seines Exarchen zu; er nannte es simplicitas, daß Gr. mit Ariulf Frieden geschlossen, beschuldigte ihn der Nachlässigkeit bei der Verteidigung Roms und erklärte seine Schilderung der Zustände in Italien für eine Entstellung (V, 36 wird schwerlich, wie Ewald annimmt, schon im Juni geschrieben sein, vgl. Weise a. a. O. S. 193). Weil Gr.s Bemühungen um den Frieden erfolglos blieben, brachen die Spoletiner und Beneventaner 596 wieder los und verheerten Kampanien und den Südwesten der Halbinsel. Um das dadurch angerichtete Elend etwas zu mildern, sandte Gr. Gelder zur Auslösung von Gefangenen dorthin und erlaubte dem Bischof von Neapel, für diesen Zweck auch die heiligen Geräte zu verwenden. Dann suchte er Korsika und Sardinien vor der drohenden Gefahr zu schützen. Als dann (wohl 597) Callinicus der Nachfolger des Romanus im Exarchat wurde und der Kaiser aus Furcht vor dem Ansturm der Avaren in Italien Ruhe zu haben wünschte, konnte endlich im Frühjahr 599 Friede geschlossen werden. Brachen auch später neue Kämpfe aus, so blieb doch Rom davon verschont. Über Gregors Thätigkeit zur Bekehrung der Langobarden s. d. A.

3. Die Mittel zu einer so weitgehenden politischen Thätigkeit bot dem Papst das patrimonium Petri, die reichen Besitzungen der römischen Kirche in ganz Italien, Dalmatien, Gallien, Nord-Afrika. Diesen Besitzstand zu einem wohlgegliederten Organismus zusammenzuschließen und dessen Ertragsfähigkeit möglichst zu steigern, erstrebte er mit rastlosem Eifer. Daher suchte er vor allem den Grundsatz zur Geltung zu bringen, daß die Kirche ihre Güter nicht verpachten, sondern selbst verwalten müsse, und zwar möglichst allein durch Kleriker. Selbst in Gallien, wo bisher der fränkische Vorsteher der Provinz Massilia das dortige patrimonium verwaltet hatte, gelang es ihm, hiermit seinen Presbyter Candidus zu betrauen. Wenngleich er zu solchen Rektoren vorwiegend Defensoren ernannte (eine aus dem Staatsleben übernommene Einrichtung zur Verteidigung der Kirche in äußeren Angelegenheiten), so finden wir doch unter ihnen fast alle Grade des römischen Klerus vertreten, da ihm alles auf die geeignetste Persönlichkeit ankam. Um deren Stellung zu heben, erteilte er ihnen daneben noch manche andre Aufträge, wie Entscheidung von Streitigkeiten zwischen Klerikern, Bestrafung von schuldigen Geistlichen, Überwachung der Kirchenzucht, und verlieh den sieben ersten dieser Beamtenschaft den Ehrentitel Regionarier. Er selbst aber übte beständig eine sorgfältige Oberaufsicht über diese Rektoren aus, forderte von ihnen genaueste Rechenschaft über Einnahmen und Ausgaben, erteilte ihnen die ein-

gehendsten Vorschriften sowohl über die beste Bewirtschaftung der Güter, selbst über die Zahl der zu haltenden Kühe, Stiere, Zuchtpferde entscheidend, als auch über die richtige Behandlung der Gutsunterthanen, vor allem Gerechtigkeit und Milde fordernd. Wie groß die aus den Kirchengütern erzielten Einnahmen waren, können die damit bestrittenen Ausgaben lehren. Es wurden davon die kirchlichen Gebäude unterhalten, die Kosten aufgebracht für die Gottesdienste, für den ganzen Haushalt des Papstes und all seiner Beamten in Rom, wie in Ravenna und Konstantinopel, wozu noch besondere Geschenke zu bestimmten Zeiten an sämtliche höhere Geistliche kamen, für Beförderung des Mönchstums durch Gründung neuer Klöster und Unterstützung schon bestehender (so empfingen in Rom 3000 Nonnen jährlich nicht weniger als 80 Pfund Gold = c. 71 600 Mk.), für Unterhaltung der Armenhäuser und Pilgerherbergen in der Stadt und für Unterstützung anderer Wohlthätigkeitsanstalten im In- und Auslande, für tägliche Bewirtung der in Rom zusammengeströmten Pilger; sechs Wagen fuhren jeden Tag durch die Stadt, um Kranken und Gebrechlichen die nötige Nahrung zu bringen; an bestimmten Tagen wurden den Armen der Stadt Naturalien gespendet. Dann die zahllosen Einzelfälle von Not, welche Gr. zu lindern suchte; Waisen wurden unterstützt, Gefangene und Sklaven losgekauft, das ganze Missionswerk in England unterhalten; die riesigen Abfindungssummen an die Langobarden. Diese großartige politische und sociale Thätigkeit, zu welcher Gr. durch die traurigen Verhältnisse genötigt wurde und bei der er eine solche Umsicht und Energie bewies, verschaffte ihm in den Augen all derer in Italien, welche in diesen stürmischen Zeiten vergebens auf Schutz und Hilfe vom Kaiser warteten, ein solches Ansehen, daß er in Mittelitalien wie ein Landesfürst geehrt wurde, — der Anfang der weltlichen Herrschaft des Papsttums.

4. Seine Stellung als römischer Bischof faßte Gr. in einem edlen Sinne auf. Wie vor seiner Konsekration (Ewald-Hartmann S. 437, 16), so auch nach derselben liebte er, sich **servus servorum Dei** zu nennen. Denn er betrachtete jedes Amt in der Kirche als einen Dienst. Aber andererseits sollte dem Petrus und seinen Nachfolgern der Auftrag geworden sein, seine Brüder zu stärken, und jeder Bischof sollte die Pflicht haben, sich von dem Nachfolger Petri willig dienen zu lassen: „Welcher Bischof wäre nicht dem römischen Stuhle unterworfen, wenn ein Fehler an demselben gefunden wird? Macht es kein Versehen notwendig, so sind alle gleich, wie es die Demut mit sich bringt." Dieser Anschauung ganz allmählich Boden zu gewinnen, war sein unermüdliches Bestreben, und zwar in der Weise, daß er in jedem Einzelfall von ihr nur soviel geltend machte, als zur Anerkennung zu bringen vermutlich möglich war. Seine Anschauung mußte besonders in Konstantinopel Widerspruch finden. Als aber der dortige Patriarch Johannes Jejunator die Priester Johannes aus Chalcedon und Athanasius aus Lykaonien, welche der Häresie angeklagt waren, körperlich hatte züchtigen lassen, hielt ihm Gr. dieses unkanonische Verfahren mit großem Ernste vor und erklärte auf eine ausweichende Antwort, er werde, falls den beiden nicht Recht widerfahre, eine Appellation von ihnen annehmen. Als dann Johannes ihm die Akten des Prozesses gegen den Priester Johannes zusandte, und in diesen der konstantinopolitanische Patriarch immer wieder als der ökumenische bezeichnet war, obwohl schon Gr.s Vorgänger Pelagius gegen solche Benennung protestiert hatte, ließ der Papst ihm zuerst mündliche Vorstellungen machen und untersagte seinem Apokrisiar, der Messe des Patriarchen beizuwohnen, solange dieser an jenem Titel festhalte. Der Kaiser ermahnte ihn in einem Schreiben zur Friedfertigkeit. So schrieb Gr. dem Kaiser wie dem Patriarchen aufs schärfste. Nicht einmal der römische Bischof, dem doch der Primat und „die Sorge für die ganze Kirche übertragen" sei, nenne sich „allgemeiner Bischof". Dieser Name nehme allen andern Bischöfen ihre Ehre, ja stürze den Glauben um, weil dann, wenn der allgemeine Bischof falle, die ganze Kirche fallen würde. Am wenigsten aber dürfe der Bischof von Konstantinopel sich so nennen, da bekanntlich viele Bischöfe dieser Kirche in den Abgrund der Irrlehre gefallen seien. Selbst über die Kaiserwürde erhebe er sich durch jenen Titel. Ebenso suchte er die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien zu energischem Protest gegen jene Anmaßung zu bewegen. Wenn er dabei ignorierte, daß Vorgänger von ihm sich dieselbe Bezeichnung hatten gefallen lassen, auch die römischen Gesandten auf dem Konzil zu Chalcedon in ihrer Unterschrift Leo I. so genannt hatten, dagegen hervorhob, daß, obgleich dieses Konzil dem Papste diesen Titel angetragen, doch keiner seiner Vorgänger denselben „gebraucht" habe, so dürfte doch auch ein großer Unterschied dazwischen sein, ob jemand einen Ehrentitel in einem Briefe sich gefallen läßt oder ob er in offiziellen Aktenstücken, welche durch ihn zur Versendung kommen, beharrlich sich so nennen läßt (gegen Gelzer). Denn freilich wissen wir nicht, ob Johannes jemals sich

selbst jenen Titel beigelegt hat, auch Gregors Briefe geben darüber nicht sichere Auskunft. In der Angelegenheit jenes Priesters Johannes konnte der Papst seinen Willen durchsetzen: Auf dessen Appellation nach Rom erklärte eine hier abgehaltene Synode ihn für rechtgläubig. Ebenso wurde der Priester Athanasius in Rom für rechtgläubig erfunden. Zwar handelte es sich in diesem Prozesse vorwiegend um den Inhalt eines griechisch geschriebenen Buches, doch erklärte Gregor, er habe das Urteil gefällt, wenngleich er der griechischen Sprache unkundig sei. Der Streit aber wegen jenes Titels setzte sich auch unter dem neuen Patriarchen Cyriakus fort. Als der Patriarch Eulogius von Alexandrien diesen Kampf dahin verstand, als wolle Gregor nur die Ehre des römischen Stuhles wahren, daher in einem Schreiben ihn „allgemeiner Papst" nannte und ihm Gehorsam gegen seine „Befehle" zusicherte, verbat Gregor sich beides, da er nicht durch Titel, sondern durch Tugenden sich auszeichnen und einem Bruder nicht befehlen wolle. Endlich glaubte er auf Sieg in diesem Kampfe hoffen zu dürfen, als November 602 der seinen Patriarchen schützende Kaiser Mauritius durch Phokas vom Thron gestoßen und samt seinem Bruder, seiner Gemahlin und acht Kindern hingerichtet wurde. In dem Glückwunschschreiben, welches Gregor an diesen mörderischen Thronräuber richtete, herrscht heller Jubel über diesen Regierungswechsel. Die Annahme, der Papst habe bei Abfassung dieses Briefes nur das Faktum der Thronbesteigung, nicht aber die näheren Umstände derselben gekannt, wird dadurch wohl unmöglich, daß dieser Brief erst ein halbes Jahr nach jenem blutigen Ereignis geschrieben ist, und daß die noch einige Monate später an den Kaiser und seine Gemahlin gerichteten Schreiben genau denselben Jubelton anschlagen. Es wird dieser Fall zu denjenigen gehören, über welche Gr. geklagt hat: Ignava mens aliquando fastidio exigente compellitur quaedam etiam cum culpa disponere (IX, 227). Im Vertrauen auf den Beistand des neuen Kaisers ermahnte er dann nochmals den Patriarchen, „das Ärgernis des gottlosen und stolzen Titels aus der Kirche zu entfernen". Nach seinem Tode erreichte er seinen Willen, indem Phokas Rom als caput omnium ecclesiarum anerkannte (Bd III, 289,35ff.).

Auch mit dem Erzbischof von Ravenna hatte Gr. zu kämpfen. Der in Rom ordinierte Johannes war ihm anfangs treu ergeben. Als aber der Papst ihm das Pallium anders als während der Messe zu tragen untersagte, wollte er sich nicht fügen. Nach seinem Tode (595) verwarf Gr. die in Ravenna aufgestellten Kandidaten und ernannte seinen Freund, den römischen Presbyter Marinianus und reizte dadurch jene die Unabhängigkeit von Rom erstrebende Partei noch mehr. Obwohl er den neuen Erzbischof auf alle Weise an sich zu fesseln suchte, konnte auch dieser stolze und energische Kirchenfürst sich nicht lange zu der ihm zugemuteten „Demut" verstehen. Gr. verlangte, daß die zwischen dem Abte Claudius und der Kirche von Ravenna ausgebrochenen Streitigkeiten in Rom von ihm geschlichtet würden. Marinianus weigerte sich, den römischen Bischof als entscheidende Instanz in Angelegenheiten fremder Kirchen anzuerkennen, wiederholte auch den Protest gegen die befohlene Beschränkung des Tragens des Palliums. Die Erregung wurde so groß, daß eine an den Straßenecken angeschlagene Schmähschrift die Bestrebungen des Papstes, mit den Langobarden Frieden zu schließen, als unlauter darstellen konnte. Gleichzeitig widersetzte man sich ihm in Illyrien. Gr. hatte den 593 gegen sein Verbot zum Erzbischof von Salona erwählten Maximus nicht anerkennen wollen und ihm, der sich die Erlaubnis zur Ordination vom Kaiser Mauritius verschafft hatte, die Ausübung der geistlichen Funktionen ohne Erfolg untersagt. So forderte er die Entscheidung der Angelegenheit in Rom. Doch er konnte damit nicht durchdringen. Da er nun zugleich den neuen Exarchen in Ravenna und die dortige Kirche sich zu verpflichten wünschte, übertrug er die Untersuchung dem Erzbischof Marinianus. Vor diesem that der Angeklagte Buße, indem er auf der Straße sich niederwarf und drei Stunden lang rief: Ich habe gesündigt gegen Gott und gegen den Papst Gregor. — Das Schisma von Aquileja (oben S. 81,35) beizulegen gelang ihm nicht. Wohl konnte er den Kaiser zu dem Befehl bewegen, daß der schismatische Metropolit Severus mit seinen Anhängern auf einer römischen Synode zu erscheinen habe. Aber anstatt diesem Befehl zu gehorchen, ließ Severus durch von ihm abgehaltene Synoden beschließen, der römische Bischof könne in dieser Sache nicht richten, weil er selbst Partei sei, die Frage müsse auf einer Synode zu Konstantinopel entschieden werden. So gebot der Kaiser, die Angelegenheit vorläufig ruhen zu lassen, und Gr. schwieg in der Überzeugung, daß er gegen den Kaiser nichts ausrichten könne. — In dem kaiserlichen Afrika litt die Kirche noch immer schwer durch das donatistische Schisma. Gr. hielt es für seine Pflicht, sowohl die Bischöfe wie den Exarchen und den Kaiser selbst zur Bekämpfung desselben zu ermahnen. Er konnte dabei die Hoffnung aus-

sprechen, daß nach den gegen diese Ketzer erlassenen Gesetzen strenge verfahren und das nächste Mal „ihn der Bericht von den den Frevlern zu teil gewordenen Strafen erfreuen“ werde. Doch wollte er solche Strenge nur „nach Thunlichkeit“ angewandt wissen, also nur so weit als sie nicht erbittere, also ihre Absicht verfehle. Als daher das Konzil zu Karthago die „Aufspürung“ der Irrlehrer gebot und die hierin Nachlässigen mit Verlust ihres Ranges und Vermögens bedrohte, erklärte er sich dagegen, weil durch solche Überschreitung des durch die Gesetze Verlangten Ärgernis erregt werde. Er selbst freilich beging wider Willen diesen Fehler. Jedes der sechs Gebiete, in welche das kirchliche Afrika geteilt war, hatte seinen besonderen Primas, und zwar war dieses stets der Älteste unter den Bischöfen (anders freilich Ewald zu I, 72, n. 3). Dadurch war möglich geworden, daß auch frühere Donatisten diesen Vorrang erlangten. Deshalb wünschte Gr., der Exarch solle die Bischöfe bestimmen, vielmehr den würdigsten zum Primas zu erwählen. Hierdurch scheinen die Bischöfe Numidiens als durch eine Antastung ihrer alten Gewohnheiten geärgert worden zu sein und darauf hingewiesen zu haben, daß der frühere Papst ihnen ihre consuetudines bestätigt habe. Sofort lenkte Gr. ein und „gestattete, daß diese Gewohnheit unverändert bleibe“, weil sie „von uralter Zeit her durch die ursprünglichen Anordnungen des Apostelfürsten Petrus bis jetzt üblich gewesen“. Ihm genügte, sein eigentliches Ziel nunmehr dadurch zu erreichen, daß er eine Beförderung eines früheren Donatisten, auch wenn die Reihe an ihm sein würde, untersagte. Auch sonst suchte er das Selbstständigkeitsgefühl dieser Kirche zu schonen. Wohl verschwieg er nicht, daß er zu seinem Eingreifen in die afrikanische Kirche durch das päpstliche Amt gezwungen sei, da er die dem Petrus zustehende Verwaltung übernommen habe. Aber wenn er etwa die Freude hatte, daß von dieser Kirche aus an den römischen Stuhl appelliert wurde, so forderte er niemals eine Entscheidung der Angelegenheit durch ihn selbst in Rom, sondern begnügte sich damit, dieselbe an Ort und Stelle erledigen zu lassen. Zählten doch auch die einflußreichsten Bischöfe, Dominikus von Karthago und Columbus von Numidien, zu seinen ergebensten Anhängern, denen er Entscheidungen vertrauensvoll überlassen konnte. Selbst als ihm vom Kaiser aufgetragen wurde, über den eines Verbrechens angeklagten Primas von Bisacium (Tunis) Crementius, Gericht zu halten, und nachdem der durch Geld bestochene Kriegsoberste Theodor den Vollzug dieses Befehls verhindert hatte, der Kaiser ihm die Weisung zukommen ließ, nach Afrika zu schicken und zu thun, was die kirchlichen Gesetze vorschrieben, ließ Gr. zunächst die Sache ruhen, weil er die contrarietas hominum erkannte. Auf eine neue Anregung von Afrika her ersuchte er den Bischof von Syrakus, etwas in der Angelegenheit zu thun und beauftragte endlich die Bischöfe der Provinz Bisacium, über die Berechtigung der Anklage zu entscheiden, da die Kriegsunruhen eine Untersuchung durch ihn selbst unmöglich gemacht hätten.

5. Besonders schwierig war Gr.s Stellung zur fränkischen Kirche. Denn diese war so sehr an Selbstständigkeit gewöhnt, und er besaß so gar keine Möglichkeit, ihr machtvoll gegenüberzutreten, daß er hier in besonderem Maße die „Demut im Dienen“ beweisen konnte, welche „das noch auf schwache Wurzeln gegründete Gute nicht ausrotten, sondern kräftigen will“. Eine nähere Beziehung zu dieser Kirche scheint erst auf eine Anregung aus derselben eingetreten zu sein. Nachdem seit 586 in Gallien kein Vikar des Papstes existiert hatte, bat 595 der Bischof Virgilius von Arles vereint mit dem Könige Childebert den Papst, ihn zu seinem Vikar zu ernennen und ihm das Pallium zu übersenden. Darin sah Gr. die „Rückkehr der guten Tochter zum Schoße der Mutter“ und wirkte sogleich auf Abstellung der Simonie und der Beförderung von Laien zu Bischöfen. Dabei hielt er es für notwendig, von allen selbstständigen und scharfen Maßregeln völlig abzusehen, und begnügte sich, den König sowohl durch Virgilius wie durch ein direktes Schreiben zur „Verbannung dieser abscheulichen Frevel aus seinem Reiche“ zu ermahnen. In einem gleichzeitigen Schreiben an alle Bischöfe Galliens jedoch forderte er auch die Abhaltung von Synoden unter Vorsitz seines Vikars und Gehorsam gegen deren Beschlüsse und reservierte dem apostolischen Stuhle die Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten und anderen schwierigen Fällen. Als von dem allen, offenbar besonders durch die vollendete Nachlässigkeit des Virgilius, nichts ausgeführt wurde, suchte Gr. durch einen besonderen Legaten, Candidus, sowie durch häufige Schreiben an die Fürsten und an eine Anzahl fränkischer Bischöfe auf diese „Romfreie“ Kirche Einfluß zu gewinnen. Dies wurde dadurch erschwert, daß er vor allem die Brunichilde, diese zweite Isebel, wie Fredegar sie genannt hat, sich und seinen Wünschen geneigt machen mußte. Doch so verrucht ihre sonstigen Thaten auch waren, wenigstens begünstigte sie die Kirche. Sie bat den Papst um Reliquien, um das Pallium für einen verdienten Bischof, um Privilegien für Klöster; sie unter-

stützte die von ihm nach England gesandten Missionare, beschenkte Klöster, erbaute Kirchen, war „voll Ehrfurcht vor den Dienern Gottes". Das alles war für die damalige fränkische Kirche so wertvoll, ja unentbehrlich, daß Gr. ihr sonstiges Leben, welches er doch nicht ändern zu können überzeugt war, ignorieren und durch rühmende Anerkennung dessen, was sie für die Kirche that, sie zu weiterer Erfüllung seiner Wünsche geneigt machen zu sollen für Pflicht hielt. Dieses Verfahren war nicht allein Diplomatie; vielmehr war er davon überzeugt, daß das der Kirche erwiesene Gute an sich Gott wohlgefällig, verdienstlich und sündentilgend sei. Wohl werden seine Ermahnungen, die vielfach noch vorhandenen Reste des Heidentums auszurotten, die um des Dreikapitelstreites willen von der Einheit der Kirche Getrennten zur Eintracht zurückzuführen, den Juden das Halten von christlichen Sklaven nicht zu gestatten, der Zuchtlosigkeit in den Klöstern und unter den Geistlichen zu steuern, nicht ganz umsonst gewesen sein. Aber weder wurde die ordnungswidrige Besetzung der Bistümer abgethan, noch auch kam die Synode, von welcher er wichtige Reformen erhofft hatte, und um deren Abhaltung er auch noch Chlothachar II. bat, bei seinen Lebzeiten zustande. Auch als er die Freude hatte, daß eine die fränkische Kirche bewegende Streitfrage ihm als der höchsten Instanz zur Entscheidung vorgelegt wurde, war es nicht ein fränkischer Bischof, sondern der iroschottische Mönch Columba, der ihn so ehrte (s. Bd IV S. 244,10ff.). Doch werden seine Bemühungen um die fränkische Kirche zu den Samenkörnern zu rechnen sein, welche nach langem Schlummern endlich aufgingen. Er hat späteren Päpsten den Weg gewiesen, er hat eine traditionelle Freundschaft zwischen Rom und dem fränkischen Hofe angebahnt, er hat das Bewußtsein dafür, daß das Bischofsamt ein ehrwürdiges, verantwortungsvolles, selbstständiges sei, zu wecken begonnen. Davon aber, daß der Hauptgrund, warum Gr. nach dem fränkischen Reiche hinzuwirken suchte, in „dem Verhältnis zu der griechischen Regierung" zu finden sei, daß es „seinem Scharfblick gegeben war, die völlige Änderung der Verhältnisse der occidentalischen Kirche durch ein näheres Anschließen an das Frankenreich einzuleiten" (Lau), bemerken wir nicht eine leise Spur.

6. Durch den schon von seinem Aufenthalt in Konstantinopel her ihm eng befreundeten Bischof Leander von Sevilla erfuhr Gr. von dem Übertritt Reccareds zur katholischen Kirche und von den erfolgreichen Bemühungen desselben, sein ganzes Gotenvolk nachzuziehen. Diesem ihm treu ergebenen Bischof konnte er die spanische Kirche vertrauensvoll überlassen. Dürfte er doch auch durch Leander erfahren haben, daß der König „schon gleich nach seiner Aufnahme in den Schoß der Kirche die Absicht hegte, sich an den hochwürdigsten Mann zu wenden, welcher die übrigen Vorsteher überragt". Diese Absicht führte der König 599 aus und empfahl dem Papste den Leander. Darauf sandte Gr. diesem das Pallium „als Geschenk des seligen Petrus" und dem Könige ein Dank- und Mahnschreiben mit einigen Reliquien. Nach dem 600 oder 601 erfolgten Tode Leanders griff er auch direkt in die Angelegenheiten der spanischen Kirche ein. Der Bischof Januarius von Malaga hatte nach Rom appelliert, weil er aus seinem Amte verdrängt und ein anderer an seiner Statt eingesetzt worden war. Der Papst sandte seinen Defensor Johannes und gab ihm ausführliche Instruktionen für das einzuschlagende Verfahren. Ebenso trug er ihm auf, in einem spanischen Kloster, über dessen Disziplin schlimmes berichtet war, die Zucht mit Strenge wiederherzustellen.

7. Von allergrößter Bedeutung für die Zukunft war Gr.s Missionsthätigkeit. (Über die Bekehrung der Angelsachsen vgl. Bd I S. 520 f.). Auch die Juden suchte er für das Christentum zu gewinnen; er untersagte dabei zwar alle Gewaltanwendung (I, 34. 45), hielt es aber für erlaubt, den Übertritt durch pekuniäre Belohnungen zu befördern (V, 7). Als er erfuhr, daß auf Sardinien viele Angehörige des Stammes der Barbaricini noch Heiden seien, gebot er dem Bischof, solche heidnische Bauern, welche der Kirche gehörten, „so sehr mit Steuern zu belasten, daß die Strafe antreibe, schleunigst den rechten Weg einzuschlagen" (II, 26); und als nach einer Reihe von Jahren dieses Heidentum noch nicht ausgerottet war, befahl er, solche Hartnäckigen, wenn sie Sklaven seien, durch Schläge und Peinigungen, wenn sie Freie seien, durch Einsperrung zur Besserung zu leiten (IX, 204). Denn hier besaß die Kirche die Macht, brauchte daher nicht, um zum Ziele zu kommen, die in England noch erforderliche Geduld zu üben. Wohl wußte er, daß die durch Locken oder Schrecken herbeigeführten Bekehrungen keinen großen Wert hätten; aber, so legte er dar, die Kinder würden doch schon mit größerem Nutzen die Taufe empfangen (V, 7).

8. Unter den Schriften Gr.s ist die expositio in beatum Job seu moralium libri XXXV schon während seines Aufenthaltes in Konstantinopel, und zwar auf Bitten

besonders seines Freundes Leander von Sevilla begonnen, doch erst nach seiner Erhebung zum Papste vollendet. Obwohl er behauptet, man müsse vor allem den historischen Sinn jeder Bibelstelle festhalten, so erklärt er doch nur wenige Stellen geschichtlich; ihm liegt wesentlich an moralischen Darlegungen und Ermahnungen. Daher wurde dieses Buch das ganze Mittelalter hindurch als Kompendium der Moral verwertet und hochgeschätzt und ist unter diesem Gesichtspunkte von seinem Schüler Paterius und später durch Odo von Clugny exzerpiert worden. Zur Abfassung seines zweiten Werks, der **regula pastoralis**, wurde er durch die Vorwürfe veranlaßt, welche der Erzbischof Johannes von Ravenna ihm wegen seines Versuches, durch die Flucht der Übernahme des Bischofsamtes sich zu entziehen, gemacht hatte (I, 24 [a]). Im ersten Teile zeigt er, wie man „zum höchsten Regiment gelangen" solle, im zweiten, wie ein Hirte leben, im dritten, wie er lehren solle, im vierten endlich, daß man durch gute Amtsführung sich nicht zum Stolz verleiten lassen dürfe. So berühmt wurde dieses Buch schon bald, daß 602 der Kaiser Mauritius es durch den Patriarchen Anastasius von Antiochien ins Griechische übersetzen ließ, Alfred d. Gr. es ins Angelsächsische übertrug. Auf mehreren Synoden, so auf den von 813 zu Mainz und Rheims, wurde diese Regel den Priestern zur Richtschnur vorgelesen. Nach Hincmar von Rheims mußte dieselbe ein Priester bei seiner Konsekration in die Hand nehmen und schwören, sein Amt nach derselben führen zu wollen. In der Form von Gesprächen mit seinem Freunde Petrus hat Gr. in den Jahren 593 und 594 (dial. III, 19; epist. III, 50, 55) das Werk verfaßt **libri IV dialogorum de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum**. Das erste Buch bringt Wundererzählungen über verschiedene Personen, ebenso das dritte, welches allerlei belehrende Exkurse hinzufügt, das zweite das Leben Benedikts, das vierte wunderbare Erscheinungen, welche die Fortdauer der Seele nach dem Tode „den vielen innerhalb des Schoßes der heil. Kirche daran Zweifelnden beweisen" sollten (III, 38). Die Mitteilungen seiner vielfach mit Namen genannten Gewährsmänner hat Gr. möglichst wortgetreu wiederzugeben sich bemüht, weshalb der Stil bedeutende Verschiedenheiten aufweist. Daß die erzählten Wunder teilweise monströser oder läppischer Art sind, darf nicht zu Zweifeln an der Echtheit des Buches verleiten. Im Mittelalter war es ungemein beliebt, wurde ebenfalls durch Odo von Clugny exzerpiert, auch durch Papst Zacharias ins Griechische übertragen; über die angelsächsische Übersetzung s. Bd I, S. 222,31. In der Überzeugung, daß eine Hauptpflicht des Hirten das Predigen sei, prägte Gr. diese nicht nur anderen unablässig ein, sondern übte sie auch selbst, so lange seine Gesundheit es gestattete, fleißig aus. Als Denkmal dieser Thätigkeit besitzen wir von ihm 22 Homilien über Ezechiel Kap. 1, 1—4, 3 und Kap. 40, während der Bedrängnisse Roms durch die Langobarden gehalten, von Schnellschreibern aufgezeichnet und nach 8 Jahren (um 601) von ihm aufs neue durchgesehen (V, 36; XII, 16 [a]). Sodann 40 Homilien über Abschnitte aus den Evangelien, von welchen die ersten 20 von ihm während einer Krankheit diktiert und als Ersatz für seine mündliche Predigt durch Notare dem Volke vorgelesen wurden. In die Abdrücke dieser Sammlung ist auch die zur Zeit der Pest gehaltene Predigt **de mortalitate** aufgenommen. Von größtem Werte für die Geschichte jener Zeit sind die 853 Briefe, welche wir von Gr. besitzen. Die ihm zugeschriebene Erklärung der Bußpsalmen und die **concordia quorundam testimoniorum sacrae scripturae** sind sicher nicht von ihm, die Kommentare zu 1 Kg und zum Hohenliede sind wohl keinenfalls in der uns vorliegenden Gestalt von ihm geschrieben, wenn sie überhaupt von ihm herrühren. Auch einige Hymnen hat Gr. verfaßt; doch herrscht noch nicht völlige Einstimmigkeit über die Zahl der ihm zuzuschreibenden, besonders auch deshalb nicht, weil die ältesten christlichen Litteraturgeschichten ihn gar nicht als Dichter nennen und weil nicht zu ersehen ist, wann man zuerst die einzelnen Gedichte ihm beigelegt hat. Diejenigen vier, welche ihm allgemein zugesprochen werden, schließen sich dem Inhalte wie der Form nach den Hymnen des Ambrosius an. Auch auf liturgischem Gebiete ist Gr. jedenfalls thätig gewesen (IX, 12). Doch dürften die bisher vorgebrachten Gründe noch nicht zur Sicherstellung der traditionellen Ansicht genügen: „Gregor setzte für die solenne Meßfeier, wie solche an den Stationstagen in Rom stattfand, im **ordo Romanus** eine strenge Ordnung fest, schrieb die von den Sängern während des Introitus, Graduale, Alleluja, Traktus, Offertorium und der Kommunion in der heil. Messe zu singenden Abschnitte aus den Psalmen im **liber antiphonarius** vor, sonderte aus dem Sakramentar des Gelasius, das im Laufe der seit der Abfassung verflossenen hundert Jahre manchen Zusatz erhalten hatte, das ihm nicht unbedingt nötig erscheinende aus, fügte neues bei und wurde dadurch der Autor des nach ihm benannten Sakramentars und verfaßte vielleicht auch noch den **liber responsalis**, welcher die in der Messe üblichen Responsorien und die Hymnen

des kanonischen Stundengebets enthält" (Hohaus). Auch die Frage, ob man die in der katholischen Kirche gebräuchlich gewordene Weise des liturgischen Gesanges mit Recht nach Gregor I. als ihrem Urheber den „Gregorianischen Choral" benennt, hat die durch Gevaert neu angeregte Diskussion nicht endgiltig beantwortet. Gegen eine derartige epochemachende Wirksamkeit Gr.s auf musikalischem Gebiete spricht besonders der Umstand, daß von einer solchen weder in seiner umfangreichen Korrespondenz, noch auch sonst aus dem ganzen 7. Jahrhundert irgend welche Andeutungen bekannt sind. Gewiß dagegen hat er, um den Kirchengesang zu verbessern, in Rom eine Sängerschule gegründet und an dem Unterricht unter Zuhilfename einer Rute sich beteiligt.

9. Die dogmengeschichtliche Bedeutung Gr.s ist groß. Denn im Mittelalter ist wohl kein christlicher Schriftsteller der Vergangenheit soviel studiert worden wie er. Freilich bot er durchaus keine originalen Gedanken; aber eben dieser Mangel machte seine Schriften besonders brauchbar für eine Zeit, in welcher es nur galt, das Alte in die durch die Völkerverschiebungen entstandenen kirchlichen Neubildungen hinüberzuführen. Dazu kam, daß er sich ganz an den großen Augustin anzulehnen, diesen ersetzen zu können schien und doch dessen Gedanken nur so teilweise und so abgeschwächt gab, daß sie den zu erziehenden rohen Völkermassen nicht mehr zu schwer waren. Nicht selten hat man den Eindruck, als hätte er selbst mehr vom Christentum besessen, als er anderen bot: Es war eben die bei all seinen Maßregeln zu bemerkende Rücksichtnahme auf das Erreichbare, was ihn auch als Lehrer nur soviel und dieses nur in solcher Gestalt sagen ließ, als nach seiner Meinung unter den traurigen kirchlichen Zuständen Aufnahme finden und Wirkung ausüben konnte. So dürfte das, was er, auf der Schwelle zwischen alter und neuer Zeit stehend, der Zukunft überliefert hat, verkürzter und materialisierter Augustinismus zu nennen sein. Anschluß an die Kirche und Moralität will er erzielen. Unter die Autorität der hl. Schrift und der hl. Kirche sollen sich die harten Nacken beugen. Jene ist vom hl. Geiste „diktiert", außerhalb dieser kann man „absolut nicht gerettet werden". Denn nur die in dieser Kirche bestellten „Regenten" verwalten die zur Erlangung des Heils notwendigen Güter. Wohl hat Christus „durch seinen Tod den Zorn des Richters gestillt", aber dieses Opfer findet seine uns zugute kommende Wiederholung in dem von der Kirche dargebrachten Meßopfer, durch welches „auf das Wort des Priesters der Himmel sich öffnet" und „wir uns Christi Leiden zu unserer Vergebung neu verschaffen". Somit besitzt die Kirche in dem Meßopfer ein Mittel zur Einwirkung auf Gott. Und dieses von der Kirche verrichtete „gute Werk" nützt auch den Verstorbenen, deren Sünden nicht untilgbar sind, also den im Fegefeuer befindlichen Seelen. Damit allen „gezeigt werde, daß dasselbe auch den Verstorbenen zur Erlösung sei", läßt Gott es auch bisweilen Lebenden in irdischer Bedrängnis helfen, wie „Fesseln lösen und im Schiffbruch retten". Damit hat Gr. Anschauungen, welche ansatzweise längst vorhanden waren, hinsichtlich deren aber Augustin noch erklärt hatte, daß sie „vielleicht" wahr, „nicht unglaublich" seien, in scharfer Fassung in das kirchliche Lehrsystem eingefügt. Ebenso fühlt er, daß auf diese halb heidnischen Massen am ehesten grobsinnliche, schreckende und lockende Wunder Eindruck machen werden. Daher scheut er sich nicht, derartige stupende Erzählungen in überwältigender Fülle zu verbreiten; doch wird er selbst sie für thatsächlich geschehen gehalten haben, in der Überzeugung, daß „barbarische Völker der Wunder bedürfen, um zum Glauben zu kommen". Seine Sünden- und Gnadenlehre ist soweit augustinisch, daß er auch die Verdammung der ungetauft verstorbenen Kinder lehrt, selbst die Unwiderstehlichkeit der Gnade anzunehmen scheint (mor. 9, 9, 13). Aber die Notwendigkeit, die zu Erziehenden zur Anspannung ihrer eigenen sittlichen Thätigkeit anzuspornen, läßt ihn doch wieder nur von einer „ungeheuer großen Schwäche" des gefallenen Menschen reden, von unserer „Zustimmung zu der uns befreienden Gnade", von der Mitwirkung unseres durch Gottes Gnade zum Guten geneigten Willens zu den guten Werken. Daher „kann von uns gesagt werden, daß wir selbst uns befreien", und daher ist „das Gute, das wir thun, sowohl Gottes als unser eigenes Thun" und wird unser „Verdienst". Ebenso redet er von dem „verborgenen Ratschluß der Prädestination", aber „die abgeschlossene Zahl der Erwählten" beruht auf der Praescienz Gottes: „Er nennt sie Erwählte, weil er sieht, daß sie im Glauben und guten Werken beharren" (in Ez 1, 9, 8). Wohl scheint Gr. eine innere Umwandlung des Menschen für notwendig zu halten, da nach ihm die vermittelst des gepredigten Wortes in dem Menschen redende Stimme des Geistes die Liebe zu dem unsichtbaren Schöpfer und damit das Wollen des Guten einhaucht. Aber in Wirklichkeit setzt er, wenn er Gutesthun erzielen will, so gut wie immer voraus, daß seine Leser oder Hörer dasselbe nicht aus Liebe thun. So weist er die Ansicht, daß Christus bei seiner Höllenfahrt alle, die ihn als Herrn be-

kannt hätten, gerettet und von den verdienten Strafen befreit habe, mit dem Argument zurück, daß dann „ihr Los besser gewesen wäre" als das unsere, insofern sie, nicht aber wir, „ohne gute Werke gerettet würden" (VII, 15). Daher ist das vorwaltende Prinzip „die Furcht vor der ewigen Pein" und erst, „wenn durch lange Trauer und Angst die Furcht hinweggenommen ist und einige Sicherheit aus der zuversichtlichen Annahme der Verzeihung entsteht, wird die Seele von der Liebe entzündet". Wieder aber wird diese Liebe nicht als Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit bestimmt, sondern als „das Verlangen nach den ewigen Gütern" (dial. 3, 34). Und immer fürchtet er, es werde die Annahme der Verzeihung ein Unterlassen des Kampfes gegen die Sünde zur Folge haben. Deshalb verlangt er, „es müsse die Kirche ihren Gläubigen Hoffnung und Furcht ineinandermischen", „man müsse sich immer wegen seiner Sünden mit Zittern und Zagen fürchten und sie alle Tage mit Thränen übergießen", weil „die Sicherheit die Mutter der Fahrlässigkeit zu sein pflegt" (VII, 22). Diese aber hält er vor allem darum für so gefährlich, weil „keine Sünde ohne Bestrafung vergeben wird" (mor. 9, 34, 54). Bestraft nicht der Mensch sich selbst, so wird Gott strafen. Wohl kann er auch einmal sagen: „Freilich hat Gott keine Freude an unserem Leid, er heilt nur unsere Sündenkrankheit durch entgegengesetzte Heilmittel" (reg. past. 3, 30). Aber wenn er dann fordert, „auf sündliche Lust müsse die Bitterkeit der Thränen, auf Zügellosigkeit im Unerlaubten die Enthaltung von Erlaubtem folgen", so kann er dies auch „eine Satisfaktion" für den Schöpfer (ev. 2, 34, 15 ff.) nennen, ein „die Schuld tilgendes Opfer" (dial. 4, 60). Erinnern wir noch an Gr.s Erhebung des beschaulichen Lebens über das weltliche, nehmen wir hinzu, daß bei ihm der Begriff der intercessio schon eine so große Rolle spielt und nicht nur Christus, sondern auch die Engel und die Heiligen als intercedentes protectores empfohlen werden (mor. 16, 51, 64), so ist klar, daß das in Gr.s Schriften zu Worte gekommene Christentum die Religion des Mittelalters geworden ist und nur noch geringe Fortbildung erfahren hat.

Schon seit mehreren Jahren vor seinem Ende wurde Gr. durch qualvolle „gichtische" Schmerzen vielfach ans Bett gefesselt. Später wurden seine Leiden so groß, daß er zeitweilig „nicht nur nicht diktieren, sondern kaum sprechen konnte". Er starb am 11. März 604 (vgl. Wolfsgruber S. 586) und wurde am folgenden Tage beigesetzt. Die Kirche nahm ihn unter die Zahl ihrer Heiligen auf und ehrte ihn durch den Beinamen „der Große". Seine ernste mönchische Frömmigkeit, sein rastloses Wirken für Verbreitung und Befestigung des Glaubens, für Hebung der Sittlichkeit, für Verbindung der verschiedenen Kirchen mit dem römischen Stuhl, die dabei bewiesene Gerechtigkeit und Milde, Energie und Geduld machen ihn zu einem der edelsten Vertreter des Papsttums. Wenn er, trotzdem ihm eigentliche Gelehrsamkeit und originale Gedanken fehlen, unter die vier großen abendländischen Kirchenlehrer gerechnet worden ist, so erklärt sich dieses einerseits daraus, daß in einer dunklen Zeit auch ein schwaches Licht wertvoll ist und andererseits daraus, daß die Folgezeit gerade an dem von ihm überlieferten, verkürzten Christentum genug hatte. **Wilhelm Walther.**

Gregor II., Papst, 715—731. — Liber pontificalis ed. Duchesne 1, S. 249 bis 257; Mansi XII; Jaffé 1, S. 249—257; Theophanes, Chronographia, ed. de Boor 1, S. 404, 408 f.; Paulus Diaconus, hist. Langobard. VI, c. 40 ed. Waitz, SS. rer. Langob. S. 178 f.; Chronica patriarch. Grad. c. 8—11, ebd. S. 395 ff.; Vita Redonis etc. c. 12, ebd. S. 552. — Baxmann, Die Politik der Päpste 1, S. 195—209; Langen, Geschichte der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I, S. 602—618; Döllinger, Papstfabeln², S. 177 bis 184; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom² 2, S. 213 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom 2, S. 99 ff.; Hauck, KG Deutschlands² 1, S. 364 f., 441 f., 447 ff., 458 ff., 461; vgl. auch den A. Bonifatius Bd III, S. 301 und DchrB 2, S. 791—796.

Gregor II. stammte aus einer begüterten Familie der Stadt und wurde von Kindheit an im Lateran für den kirchlichen Dienst erzogen. Unter Sergius I. (687—701) ward er Subdiakon, Seckelmeister und Bibliothekar der römischen Kirche. Unter Konstantin I. nahm er 709—711 als Diakon an der großen Reise des Papstes an den byzantinischen Hof teil und soll sich in den Unterhandlungen, die damals zwischen Römern und Romäern über die Anerkennung des Trullanums stattfanden, sehr ausgezeichnet haben. Nach Konstantins I. Tode am 8. April 715 ward er selbst — der erste Römer nach 7 Päpsten griechischer und syrischer Herkunft — am 19. Mai auf den Stuhl der Apostel erhoben. Dreierlei ist es, was seinen Pontifikat der Nachwelt besonders denkwürdig gemacht hat: der Beginn der großen Konflikte des römischen Stuhles mit den Langobarden, welche schließlich den Untergang des Langobardenreiches herbeiführten, seine Kämpfe mit dem Bilderstürmer

Leo III. von Byzanz, sein Verhältnis zu Bonifaz und zu den jungen germanischen Landeskirchen Mittel- und Nordeuropas. Seit Liutprand den Thron von Pavia innehatte, bildete das Langobardenreich wieder eine stete Gefahr für die Selbstständigkeit Roms und der römischen Kirche. Gregor hat diese Gefahr von Anfang an klar erkannt. Gleich zu Beginn seiner Regierung entschloß er sich, die verfallenen Mauern Aurelians wiederherzustellen. Einige Jahre später entriß er den Langobarden durch ein keckes Intriguenspiel das militärisch wichtige Kastell Cumä. Trotzdem waren seine Beziehungen zu dem Hofe von Pavia bis gegen das Ende seines Pontifikates äußerlich durchaus zufriedenstellend: es gelang ihm, 715 oder 716, Liutprand zur Herausgabe der römischen Patrimonien bei Genua zu bewegen und im Jahre 728 von ihm Stadt und Gebiet Sutri zurückzugewinnen, worin man fälschlich den Anfang des Kirchenstaates erblickt hat. Erst, als sich sein anfänglich sehr gutes Verhältnis zu dem byzantinischen Hofe trübte, zeigte sich, daß er nicht ohne Grund „das verfluchte Geschlecht der Langobarden" über alles fürchtete. Die Ursache dieser Trübung waren bekanntlich die bilderfeindlichen Edikte Leos III. des Isauriers. Ganz Italien erhob sich auf die Kunde davon wie ein Mann gegen die byzantinische Herrschaft. Selbst Ravenna öffnete jetzt zum großen Schmerze Gregors den Langobarden die Thore. Aber Gregor selber sah sich genötigt, gegen den Kaiser vorzugehen. Auf einer römischen Synode c. 729 erklärte er sich feierlich gegen die Bilderstürmer. Infolgedessen faßte man in Konstantinopel den Plan, ihn, wie einst Martin I., gewaltsam zu beseitigen. Viermal erschienen in Italien kaiserliche Beamte, um ihn zu stürzen. Aber immer scheiterten ihre Anschläge an der Anhänglichkeit der italischen Bevölkerung und der Treue der Römer. Überall an der Ostküste von Venedig bis Osimo wurde der Exarch für vogelfrei erklärt, die byzantinische Herrschaft beseitigt, von den Städten eine autonome Verwaltung eingesetzt. Selbst der Plan, einen italischen Kaiser zu wählen, tauchte auf. Aber Gregor bot alles auf, dies zu verhindern. Liutprand und nicht der Kaiser erschien ihm als der gefährlichere Feind. Wie richtig dies Gefühl war, trat klar an den Tag, als Leo c. 730 den Eunuchen Eutychius als Exarchen nach dem Westen abordnete. Es gelang Eutychius, Liutprand zu gemeinsamem Vorgehen gegen den Papst zu bestimmen. Ehe sich die Römer dessen versahen, stand der König mit seinem Heere auf dem Felde Neros und nötigte Gregor, mit ihm in Unterhandlung zu treten. Nach dem Papstbuche hätten diese Unterhandlungen zu einer freiwilligen Demütigung des stolzen Langobarden vor dem Statthalter Petri geführt. Aber dieselbe Quelle berichtet, daß der Exarch auf Liutprands Bitte in Rom Aufnahme gefunden habe. Daraus ergiebt sich, daß die Verbündeten wenigstens zum Teil ihren Zweck erreichten, und Gregor durchaus nicht einen so glänzenden moralischen Sieg erfocht, wie sein Biograph uns glauben machen möchte. Kurz darauf fand in Tuscien wirklich eine Schilderhebung zu Gunsten eines italischen Gegenkaisers, des Tiberius Petasius, statt. Nach dem Papstbuche hätte Gregor alles gethan, um den Prätendenten zu stürzen. Die Nachricht ist glaubwürdig. Gregor hat sich einmal geweigert, eine neue Steuer zu zahlen. Aber diese Weigerung richtete sich gegen den Exarchen, nicht gegen den Kaiser. Seine Opposition gegen den Kaiser beschränkte sich durchaus auf das kirchliche Gebiet, und selbst da hielt sie sich durchaus in den Grenzen des Anstands. Denn er wünschte weder in kirchlicher noch in politischer Beziehung einen Bruch mit Byzanz, sondern war im Gegenteile eifrig bemüht, die alte Verbindung aufrecht zu erhalten. — In diesen Händeln mit Byzanz ward das Selbstvertrauen des Papstes mächtig gestärkt nicht nur durch die begeisterte Anhänglichkeit der Italiener, sondern auch, wie er selbst mehrfach versichert, durch die wunderbare Ergebenheit der germanischen und romanischen Stämme des Abendlandes, welche den Nachfolger des hl. Petrus „wie einen Gott verehrten". In der That erfreute er sich in Mittel- und Nordeuropa eines Ansehens, wie keiner seiner großen und kleinen Vorgänger. Eudo von Aquitanien meldete ihm 721 seinen Sieg über die Araber. Er vergaß nicht hinzuzufügen, welche Dienste die drei ihm von dem Papste übersandten Schwämme den Seinen, in der Schlacht geleistet, die sie als Reliquien sich umgebunden hatten. König Ine von Wessex, der erste germanische Fürst, der in seinen Titel die Worte „von Gottes Gnaden" aufnahm, trat unter seiner Regierung in ein römisches Kloster, stiftete zu Rom die sog. schola Saxonum und führte zur Beschaffung ihres Unterhalts in seinem Reiche den Peterspfennig ein. Herzog Theodo von Baiern kam im Jahre 716 nach Rom, um am Grabe der Apostel zu beten und mit Gregor über die kirchliche Organisation seines Landes Rats zu pflegen. Der Papst sah sich daher in der Lage, noch in dem gleichen Jahre eine Legation nach dem fernen barbarischen Lande abzuordnen, die freilich ihren Zweck — die kirchliche Organisation des Landes — nicht erreichte. Wenige Jahre später trat dann Gregor in Beziehungen zu

Bonifaz. Er war es, der 719 den Angelsachsen bestimmte, nach Thüringen zu gehen, der ihn 722 zum Bischof weihte, durch den derselbe aus einem Missionar zum kirchlichen Organisator im Dienste des hl. Stuhles wurde. — Wie er so indirekt für die kirchliche Organisation Deutschlands sorgte, so ließ er sich auch in Italien, wie die Beilegung des Zwistes zwischen Grado und Aquileja zeigt, die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse angelegen sein. — Aber sein Interesse beschränkte sich nicht auf die großen Fragen der Politik und der kirchlichen Organisation. Kein Papst seit Gregor dem Großen hat in solchem Umfange, wie er, für die Hebung des päpstlichen Grundbesitzes, für die Hebung des kirchlichen Lebens in der Stadt, für die Ausbreitung des Mönchtums Sorge getragen. Monte Cassino wurde im Jahre 720 auf seinen Betrieb wiederhergestellt. In Rom selbst stiftete er auf seinem Erbgute ein Benediktinerkloster. Seit seiner Regierung beginnen überhaupt die Päpste den Benediktinern ihre Gunst zuzuwenden, was nicht wenig dazu beigetragen hat, daß die Regel im Abendlande allmählich die Alleinherrschaft erlangte. — Auf allen Gebieten seines Wirkens bekundet somit Gregor den praktischen Blick des geborenen Organisators, zeigt er sich als würdiger Nachfolger des großen Papstes, dessen Namen er führte. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß er zuerst wieder mit Kraft und Bewußtsein die Bahnen eingeschlagen hat, die dieser dem päpstlichen Stuhle vorgezeichnet, und wenn man urteilt, daß er von den fünf großen Männern, die damals gleichzeitig die Geschicke der christlichen Welt bestimmten — Liutprand, Leo III., Karl Martell, Bonifaz und er — nächst Karl Martell, der ihm innerlich wohl am fernsten stand, der bedeutendste war, mag er auch direkt nicht so tief auf die Entwickelung der europäischen Völker eingewirkt haben, wie ein Bonifaz. **H. Böhmer.**

Gregor III., Papst, 731—741. — Liber pontificalis ed. Duchesne 1, S. 415 bis 425; Jaffé² 1, S. 257—262; Paulus Diaconus, hist. Langobard. ed. Waitz VI, 54—56, SS. rer. Langobard. S. 183 ff.; Chronica patriarch. Gradensium, c. 11 f., ebd. S. 396 ff.; Fredegar, Chronic. Contin. c. 22 ed. Krusch, SS. rer. Merov. II, S. 178 ff.; Theophanes, Chronographia ad a. 724 ff. ed. de Boor. — Baxmann, Politik der Päpste 1, S. 209—218; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. S. 618—628; Hauck, KG. Deutschlands² 1, S. 468 f, 482 ff., 487 ff., 491 f. 495 f., 499, 576; DchrB 2, S. 796—798; vgl. auch die in Richter, Annalen der Deutschen Geschichte 1, S. 199 f. verzeichnete Litteratur.

An der Bahre Gregors II. wurde von dem römischen Volke „wie durch göttliche Eingebung" ein Kleriker syrischer Herkunft, der denselben Namen führte, wie der Verstorbene, zum Papste gewählt: Gregor III., der Sohn des Johannes, der vom 18. März 731 bis zum 10. Dezember 741 den Stuhl Petri innehatte. Gregor bemühte sich, in allen Stücken in die Fußtapfen seines Vorgängers zu treten. Als seine erste und wichtigste Aufgabe betrachtete er die Wiederherstellung besserer Beziehungen zu dem byzantinischen Hofe. Er suchte bei dem Exarchen um Bestätigung seiner Wahl nach. Er bemühte sich viermal, ohne in der dogmatischen Frage den römischen Standpunkt aufzugeben, durch Gesandtschaften Leo III. zur Zurücknahme des Bilderverbotes zu bestimmen. Allein der Kaiser blieb fest. Er behandelte die römischen Sendboten immer mit ausgesuchter Feindseligkeit. Er rüstete sogar eine Flotte aus, um Italien mit Gewalt zur Unterwerfung zu bringen. Aber Wind und Wellen waren im Bunde mit Rom: die Flotte scheiterte auf der Adria. Statt zu militärischen Maßregeln, die allein zum Ziele hätten führen können, mußte Leo zu Repressalien greifen. Er überwies die päpstlichen Einkünfte zu einem erheblichen Teile dem Fiskus und unterstellte Illyrien, das die Päpste noch immer als eine abendländische Provinz betrachteten, der Obsorge des Patriarchen von Konstantinopel. Wider seinen Willen sah sich so Gregor, der sich immer als Vermittler zwischen Orient und Occident fühlte, gezwungen, den Verkehr mit Byzanz abzubrechen — Durch den Gegensatz zu den Langobarden ward er dann genötigt, die Kluft zwischen Neu- und Altrom noch mehr zu erweitern. Auch unter ihm bildete Liutprands Eroberungspolitik eine stete Gefahr für Rom und die Selbstständigkeit der römischen Kirche. Um sich zu sichern, nahm er sofort die bereits von Gregor II. beabsichtigte Wiederherstellung der Aurelianischen Mauern in Angriff. Dieselben Absichten leiteten ihn bei der Befestigung Civita Vecchias, bei der Besetzung des tuskischen Kastells Gallese, bei dem Bündnis mit den lombardischen Herzögen von Benevent und Spoleto. Aber eben dies Bündnis brachte ihn in Konflikt mit Liutprand. Im Sommer 739 zog der König gegen die ewige Stadt. Auf dem sogenannten Felde Neros schlug er sein Lager auf. Gregor schien verloren. Da, in der höchsten Not, faßte er den Entschluß, den fränkischen Hausmeier Karl Martell um Hilfe zu bitten. Durch kostbare Reliquien — goldene Schlüssel zum Grabe Petri und

Staub von der Kette, die der Apostelfürst getragen — suchte er dieser Bitte besonderen Nachdruck zu verleihen. Karl sandte ihm durch den Abt Grimo von Corbie und den Reklusen Sigebert von S. Denis ähnlich kostbare Geschenke zurück. Eine militärische Intervention aber lehnte er ab. Auch ein zweiter und dritter Hilferuf des Papstes verhallten ungehört. Nur der günstigen Konstellation der Umstände hatte es Gregor zu verdanken, daß ein Angriff der Langobarden auf Rom nicht zu stande kam. Aber die Langobardengefahr blieb. Allein es blieb auch die Überzeugung, daß der päpstliche Stuhl nur im Bunde mit den Franken seine Selbstständigkeit werde behaupten können.

Glücklicher, als auf dem Felde der großen Politik, war Gregor auf dem Gebiete der kirchlichen Administration. Die Verbindung mit Bonifaz ward von ihm mit demselben Eifer gepflegt und mit demselben Geschicke zur Erhöhung des päpstlichen Ansehens ausgenützt, wie von seinem Vorgänger. Im Jahre 732 ernannte er den angelsächsischen Missionar zum Erzbischof und verlieh ihm das Recht, in Deutschland nach Belieben Bistümer zu gründen. Im Jahre 738/739 bewog er ihn, seine sächsischen Missionspläne aufzugeben und als päpstlicher Vikar die Organisation der baierischen und alemannischen Kirche zu übernehmen. In gleicher Weise suchte er, wie es scheint, auch ein engeres Verhältnis zwischen der englischen Kirche und dem päpstlichen Stuhle herzustellen, indem er dem Erzbischof Tatwine von Canterbury die Würde eines päpstlichen Vikars übertrug. Nicht minder war er bemüht, die norditalischen Bischöfe an sich zu fesseln. Kurz, nach allen Seiten hin bestrebte er sich mit Erfolg, den Bereich der päpstlichen Jurisdiktion zu erweitern. — Auch um das kirchliche Leben Roms erwarb er sich große Verdienste. Eine ganze Reihe Kirchen sind von ihm renoviert und prächtig ausgestattet worden. Die Verehrung der Heiligen und Reliquien suchte er in ausgesprochenem Gegensatze gegen die byzantinischen Ikonoklasten, soweit es in seinen Kräften stand, zu heben. Auch der Klöster nahm er sich mit der ihm eigenen Energie an: Monte Cassino erfreute sich seiner Gunst. S. Andreas, die Zufluchtsstätte der Benediktiner bis 720, renovierte er. S. Chrysostomus wurde von ihm gegründet. Alles das zeigt, in welchem Geiste er seine Aufgabe erfaßte. Nächst Gregor II. war er unzweifelhaft der bedeutendste Papst des 8. Jahrhunderts.

H. Böhmer.

Gregor IV., Papst, 827—844. — Liber pontificalis ed. Duchesne 2, S. 73—85; Jaffé² 1, S. 323. 327; Annales Einhardi 827. 828 ed. Kurze S. 173 ff.; Vita Hludovici c. 41, 48, 56, MG SS II, 631, 635 f.; 641 f.; Theganus V. Ludovici c. 37, 42, ebd. 598 f.; Nithard, hist. l. I. c. 4, ebd. S. 652 f.; sowie die anderen von Böhmer-Mühlbacher, Regesta imperii I, S. 330 ff. angeführten Quellen; Agnelli liber pontif. eccl. Ravennat. ed. Holder-Egger, SS. rer. Langobard. S. 388 f.; Joannis Gesta episc. Neapol. c. 59, ebd. S. 432; Baxmann, Die Politik der Päpste 1, S. 339—349; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. S. 816—822; Hauck, KG Deutschlands 2, S. 458—470; Simson, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Ludwig dem Frommen 1, S. 285 f., 2, S. 32—61. 164 ff.; Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reiches² 1, S. 74—83; Dopffel, Papstwahlen S. 109 f.; Heimbucher, Papstwahlen S. 144—148.

Gregor IV., ein Römer von vornehmer Herkunft, seit Paschalis I. Priester der Basilika von San Marco, bestieg nach Valentins plötzlichem Tode im Herbste 827 den Stuhl Petri. Seine Wahl ist die erste Papstwahl, bei der die Bestimmungen der constitutio Lotharii zur Ausführung gelangten: die römischen proceres fungierten als Wahlkollegium. Ein kaiserlicher missus prüfte und bestätigte den Wahlakt. Erst danach und erst, nachdem er dem Kaiser den Fidelitätseid geleistet, ward der neue Papst geweiht und inthronisiert. Die Abhängigkeit des Papsttums von dem fränkischen Hofe, die hierin zum Ausdrucke kommt, dauerte auch in den ersten Jahren seines Pontifikats fort: kaiserliche Gewaltboten fällten 828 im Lateran das Urteil in einem Rechtsstreite Gregors mit dem Kloster Farfa. Gegen dies Urteil appellierte Gregor unbedenklich an das kaiserliche Hofgericht, welches keinen Anstand nahm, die Berufung zurückzuweisen. Erst durch die Familienhändel im Kaiserhause ward dies Abhängigkeitsverhältnis gelockert. Aber es ist zu beachten, daß Gregor in diese Händel sich nicht aus eigenem Antrieb einmischte, sondern auf Antrag der streitenden Parteien, daß die stolzen Worte, durch welche er sein Eingreifen zu rechtfertigen suchte, augenscheinlich nicht von ihm selbst, sondern von den hierarchisch gesinnten Führern des fränkischen Episkopats stammen, daß er nicht als selbstständige Macht, sondern als Werkzeug der fränkischen Faktionen handelte. Schon im Jahre 830 erteilte er aller Wahrscheinlichkeit nach auf Wunsch des Kaisers selbst Ludwig dem Frommen den „Befehl“, seine verbannte Gattin wieder zu sich zu nehmen. Zu Beginn des Jahres 833 begab er sich dann auf Antrag des jungen Königs Lothar nach

Deutschland, um im Kaiserhause Frieden zu stiften und zugleich für die Aufrechterhaltung der Einheit des Reiches und für die Wiederherstellung der Erbordnung von 817 zu wirken. Aber nur bei den imperialistisch gesinnten geistlichen Großen vom Schlage Agobards von Lyon fand er für diese Absichten Verständnis. Ludwig und die ihm anhängenden Bischöfe sahen in ihm lediglich einen Helfershelfer der aufrührerischen Kaisersöhne. Die Bischöfe richteten daher von Worms aus an ihn einen förmlichen Drohbrief: sie stellten ihm sogar die Absetzung in Aussicht. Auch der Kaiser ließ ihn deutlich seine Ungnade fühlen. Doch gelang es ihm, als er sich am 24. Juni auf dem Rotfelde bei Sigolsheim im Auftrage der Söhne ins kaiserliche Lager begab, in mehrtägigen Verhandlungen, Ludwigs Vertrauen wieder zu gewinnen und von ihm sogar die gewünschte Vollmacht zur Vermittlung eines Friedens zu erhalten. Aber Lothar und seine Brüder hatten inzwischen schon das kaiserliche Heer heimlich zum Abfalle bewogen und hinderten ihn seine Absichten auszuführen. Bereits in der Nacht, die seiner Rückkehr aus dem kaiserlichen Lager folgte, ging ein Teil der Kaiserlichen zu Lothar über. Schon am 30. Juni sah sich Ludwig genötigt, sich seinen Söhnen zu ergeben. Gregors Intervention war also völlig erfolglos gewesen. Lothar hatte ihn vollständig düpiert. Mit dem Gefühle, eine schwere Niederlage erlitten zu haben, kehrte er nach Rom zurück. Dem entsprach es, daß er später sich wieder auffällig Ludwig näherte. Er ordnete 837 eine Gesandtschaft an ihn ab, um ihm seine Freude über die Unterwerfung der Söhne und über den Plan, Lothar die Kaiserwürde zu nehmen, auszudrücken. Daß er sich geweigert habe, die Absetzung Ebos von Reims, eines der Hauptgegner Ludwigs, zu bestätigen, ist nur eine Vermutung der epistula Caroli Calvi ad Nicolaum I., Bouquet, Recueil VII, S. 558, die auch sonst anderweitig nicht verbürgte Nachrichten bietet, vgl. zu der viel bestrittenen Angabe die Erörterungen Mühlbachers, Regesta imperii I, S. 346 f. Als dann nach dem Tode Ludwigs von neuem der Krieg um das Erbe des großen Karl ausbrach, suchte er wieder für den Frieden zu wirken. Mit welchem Erfolge ist nicht bekannt. — Im übrigen ist von seinem Pontifikate wenig zu berichten. Auskar erhielt von ihm das Pallium und die Würde eines päpstlichen Legaten in den nördlichen und östlichen Ländern. In Rom sorgte er mit größter Freigebigkeit für die Ausstattung und den Bau von Kirchen und Klöstern. In dem verfallenen Ostia errichtete er eine starke Festung gegen die Sarazenen, welche zu seinem Gedächtnis den Namen Gregoropolis führen sollte. — Das Datum seines Todes ist nicht bekannt. Fest steht nur, daß er im Januar 844 das Zeitliche segnete. **H. Böhmer.**

Gregor V., Papst, 996—999. — Liber pontificalis ed. Duchesne 2, S. 261 f.; Jaffé² 1, S. 489—495; Ann. Hildesheim., Quedlinburg ad a. 995—999; Thietmar, Chron. IV, 27, 30. 43 f. ed. Kurze; Canaparius, Vita Adalberti c. 21, SS IV, 590; Aimoin, V. Abbonis n. 11 f.; Vita Nili, Acta Sanctorum Sept. VII, 336. — Höfler, Die deutschen Päpste 1. S. 307 ff; Otto, Gregor V., Dissert., München 1881; Baxmann, Die Politik der Päpste 2, S. 147—159; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII. S. 381—387; Hauck, KG Deutschlands 3. S. 261—269; vgl. auch die Darstellungen der politischen Geschichte in Dahlmann-Waitzs Quellenkunde.

Als Otto III. nach Ostern 996 zu Ravenna Hof hielt, erschien vor ihm eine Deputation des römischen Adels und ersuchte ihn, den Römern an Stelle des kurz zuvor verstorbenen Johannes XV. einen neuen Papst zu geben. Otto willfahrte diesem Wunsche. Mit seiner Zustimmung ward der 24jährige Brun von Kärnthen von den überwiegend aus Geistlichen bestehenden Optimaten des königlichen Heeres zum Papste gewählt und darauf von Willigis von Mainz und Hildibald von Worms, den einflußreichsten Männern des deutschen Hofes, nach Rom geleitet, wo er am 3. Mai 996 feierlich als Gregor V. inthronisiert wurde. Der jugendliche Papst war ein Urenkel Ottos des Großen, ein Onkel des späteren Kaisers Konrads II., also ein naher Verwandter des Kaiserhauses. In Worms, am Hofe Bischof Hildebalds, war er erzogen worden. Zur Zeit des Romzugs gehörte er der königlichen Kapelle an. Es ist danach kein Wunder, daß er sich vielfach von den Anschauungen abhängig zeigt, welche damals am deutschen Hofe herrschten. Aber nicht minder verständlich ist, daß auch über ihn, sobald der Kaiser abzog, die alte kuriale Regierungstradition Macht gewann. Nirgends bekundet sich das so deutlich, wie in seiner Stellungnahme im Reimser Bistumsstreite. Während Otto III. unter dem fascinierenden Eindrucke von Gerberts Persönlichkeit sich entschloß, mit der Politik seiner Mutter und Großmutter zu brechen und Erzbischof Arnulf fallen zu lassen, beharrte er fest auf dem alten päpstlichen Standpunkte: auf dem Konzil von Pavia im Frühjahr 997 suspendierte er sämtliche französische Bischöfe, welche sich an der Absetzung des karolingischen

Erzbischofs beteiligt hatten, und betrieb aufs energischste dessen Restitution. Es gelang ihm auch wirklich, im Sommer 997 Arnulfs Freilassung und Wiederanerkennung am französischen Hofe durchzusetzen. Auch sonst bekundete er einen ungewöhnlichen Ernst in der Auffassung seiner Pflichten (vgl. sein Vorgehen gegen die unkanonische Ehe Roberts von Frankreich, gegen die Simonie). Aber das Glück war ihm nicht hold. Schon Ende des Jahres 996 ward er von Crescentius, dem Führer des Stadtadels, den er wenige Monate zuvor mit Mühe vom Beile des Henkers gerettet hatte, aus Rom vertrieben. Im Mai 997 stellte dann der römische Tyrann ihm in dem Erzbischof Johann von Piacenza, dem ehemaligen Lehrer Ottos III., der noch kurz vorher von dem deutschen Hofe nach Konstantinopel gesandt worden war, um für seinen Zögling um die Hand einer griechischen Prinzessin zu werben, einen eigenen Papst gegenüber. Erst im Februar 998 wurde er von Otto mit Heeresmacht wieder in die Stadt zurückgeführt. Hier hielt er über den Gegenpapst und nach dem Falle der Engelsburg auch über Crescentius strenges Gericht. Sein Ansehen bei den Römern erhielt dadurch den letzten Stoß. Er stützte sich darum jetzt ganz auf die kaiserliche Macht. Er verlieh Gerbert, den der Kaiser inzwischen zum Erzbischof von Ravenna erhoben hatte, anstandslos das Pallium (Jaffé 3883). Er ließ es zu, daß Otto in Gemeinschaft mit ihm den römischen Synoden präsidierte und sich in die Besetzung außerhalb des Imperiums liegender Bistümer mischte (3888), und duldete es sogar, daß der Kaiser Appellationen gegen päpstliche Urteile annahm und päpstliche Urteile aufhob (Urkunden Ottos III. ed. Sickel nr. 276. 278). Als er am 18. Februar 999 starb, war daher das Papsttum von der Krone abhängiger, als je zuvor seit der Erneuerung des Imperiums durch Otto den Großen. **H. Böhmer.**

Gregor VI., Gegenpapst 1012. — Thietmari Chronicon lib. VI cap. 61, MG SS III p. 835; Jaffé, Regesta pontificum Roman. 2. Aufl. tom. I p. 514. — S. Hirsch, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich II., 2. Bd, Berlin 1864, S. 385, 390 f.; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 3. Aufl. 4. Bd, Stuttgart 1877, S. 14 f.; A. Hauck, KG Deutschlands 1896 3. Bd S. 518; P. G. Wappler, Papst Benedikt VIII. 1012—1024, Diss. Lpzg. 1897, S. 15. 19. 22.

Als Benedikt VIII. von der Partei der Grafen von Tusculum 1012 den päpstl. Stuhl bestieg, (vgl. II Bd S. 562) war ihm, wahrscheinlich von seiten der Crescentier, ein Gegenkandidat Gregorius gegenübergestellt worden, der sich jedoch in Rom nicht zu behaupten vermochte. Als Flüchtling traf er zu Weihnachten desselben Jahres bei König Heinrich II. in Pöhlde ein, um hier mit lauten Klagen über seine Vertreibung Beschwerde zu führen. Aber die Hoffnung, durch diese Anrufung des königlichen Schiedsgerichts Heinrich auf seine Seite zu ziehen. erfüllte sich nicht. Denn dieser nahm ihm das päpstliche Kreuz — Gregor war in vollem päpstlichen Schmuck erschienen — und befahl ihm, der Ausübung päpstlicher Befugnisse sich zu enthalten. Daß er zugleich versprach, wenn er nach Rom käme, seine Sache zu untersuchen, bedeutete diesen Handlungen gegenüber nicht viel. Thatsächlich war bereits damals eine Verständigung zwischen Benedikt und Heinrich angebahnt, am 14. Februar 1014 empfing der letztere die Kaiserkrone. — Der Ausgang Gregors ist unbekannt. **Carl Mirbt.**

Gregor VI., Papst 1045—1046. — Jaffé, Regesta pontificum Roman. 2. Aufl. tom. I p. 524 f. II p. 709 Nr. 4123—4130; J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae tom. I, Lips. 1862; MSL 142 S. 573—578; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2. Bd Elberfeld 1869, S. 199 ff.; E. Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. 1. Bd, Leipzig 1874, 2. Bd 1881 (grundlegend); C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte 4. Bd 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879, S. 707 ff.; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 2. Bd 5. Aufl. Leipzig 1885; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 432—438; E. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchl. u. allgemeingeschichtl. Wirksamkeit b. z. Mitte des elften Jahrhunderts, 2. Bd, Halle 1894, S. 281 ff.; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 241 ff. 361. 571 ff.; W. Martens Gregor VII., s. Leben und Wirken, Lpzg. 1894; A. Hauck, KG Deutschlands 3. Bd, Lpzg. 1896, S. 570 ff. 584 ff.; H. Grauert, Rom und — Günther der Eremit: HJG XIX. Bd (1898) S. 249—287; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, Roma 1893, S. 294.

Papst Benedikt IX. (1033—1048 vgl. Bd II S. 563 f.) hatte zwar im Frühjahr 1045 den Gegenpapst Silvester III., den die Römer in der Person des Bischofs Johannes von Sabina ihm entgegenstellten, rasch zu besiegen vermocht, aber, zu einer Änderung seines ungebundenen Lebenswandels nicht geneigt, zugleich die Unhaltbarkeit seiner Lage erkannt. Da er außerdem mit der Tochter eines Gerard de Saxo sich verheiraten wollte (Bonizo,

liber ad amicum lib. V. MG SS libelli de lite I p. 584 vgl. Annales Altahenses a. 1046), entsagte er dem Papsttum, doch nicht ohne diesen Schritt noch zum Gegenstand eines Geschäftes zu machen. Denn am 1. Mai 1045 verkaufte er (Bonizo l. c., Desiderius von Monte Cassino [Viktor III.], Dialogi de miraculis S. Benedicti lib. III BM XVIII, 853 cf. Leo v. Ostia, Chron. mon. Casin. II. cap. 77. SS VII, p. 682) seine Würde in schriftlich ausgefertigtem Vertrag (Annales Romani, Watterich I, 72: per cartulam refutavit) um 1000 (Beno, gesta romanae ecclesiae II, c. 7, libelli de lite II p. 378) oder 2000 (Papstkatalog Watterich I, p. 70, Steindorff, 1, 490), Pfund Silber an den römischen Erzpriester Johannes Gratianus von der Kirche S. Johannes an der Porta Latina, der als sein patrinus (Steindorff 259: Gevatter, Hauck 570: Beichtvater) von den Ann. Roman. (Watterich l. c.) bezeichnet wird. Da der päpstliche Stuhl nur dann neu besetzt werden konnte, wenn er vakant war, ist die Nachricht Bonizos, daß Benedikt sich selbst seiner Würde für unwürdig erklärte (l. c. semetipsum damnavit pontificatuique renunciavit), nicht unwahrscheinlich; auf Grund dieser Sachlage konnte erst das römische Volk die Erhebung Gratians zum Papst vollziehen (Rodulphus Glaber, Historiae V, c. 5, SS VII, p. 72: cum consensu totius Romani populi wurde B. entsetzt). Die Thatsache der einhelligen Wahl sowie der Umstand, daß der neue Papst in Rom selbst sich einen guten Ruf verschafft hatte (Rodulphus Glaber, V. c. 5: vir religiosissimus ac sanctitate perspicuus; Desiderius l. c.: tunc in urbe religiosior caeteris clericis videbatur; Bonizo l. c.: tunc magni meriti videbatur), haben Gregor VI. auch außerhalb rasch Anerkennung eingetragen. Petrus Damiani beglückwünschte ihn enthusiastisch zu seiner Erhebung und hoffte auf seine Mitwirkung bei der unaufschiebbaren Reform des kirchlichen Lebens (vgl. Bd IV, 433, 28 ff.); der französische König schickte an ihn eine Gesandtschaft (Jaffé Nr. 4130); auch von Deutschland aus wurde er als rechtmäßiger Papst behandelt (Jaffé Nr. 4125) — da fand sein Pontifikat einen jähen Abschluß durch die Romfahrt des deutschen Königs Heinrich III. Auf der Synode zu Sutri am 20. Dezember 1046 wurde Gregor VI. seines Amtes entsetzt (Steindorff I, S. 503 ff. verzeichnet am vollständigsten alle einschlägigen Quellen, vgl. Hauck S. 587 ff.). Daß die Initiative zu diesem Akt von dem König ausgegangen ist, also von einer freiwilligen Abdankung Gregors, wie sie von einigen hierarchisch gesinnten Schriftstellern (z. B. Bernold, chronicon a. 1046. SS V, p. 425: Gregorius .... non invitus pastorale officium deposuit) berichtet wird, nicht geredet werden darf, kann jetzt als erwiesen gelten. Dagegen schließt die Behauptung eines auf Gregor ausgeübten Zwanges nicht aus, daß auf Grund der seit Ennodius von Pavia verbreiteten Anschauung, daß kein Mensch, auch keine Synode, den Papst richten dürfe (vgl. Bd V S. 394, 16), der Modus der Selbstabsetzung des Papstes in Anwendung kam. — Wann Heinrich III. den Entschluß gefaßt hat, Gregor VI. den Prozeß zu machen, ist mit Sicherheit nicht zu bestimmen. Daß darüber schon auf der Synode zu Pavia Ende Oktober 1046 Beratungen stattgefunden haben, wird freilich nicht berichtet, ist aber wahrscheinlich. Eine Wandlung der königlichen Politik zu Ungunsten des Papstes deshalb erst nach der Zusammenkunft zwischen Gregor und Heinrich in Piacenza anzunehmen, weil dem ersteren hier noch eine ehrenvolle Aufnahme zu Teil geworden ist (Hermann von Reichenau, Chron. 1046: Heinricus .... Gratianum .... ad se venientem honorifice suscepit), muß man Bedenken tragen, weil die Versagung der äußeren Ehren gegenüber einem noch amtierenden Papst das bevorstehende Gericht leicht mit dem Schein der Voreingenommenheit hätte belasten können. — Daß die Kenntnis von der Abfindung Benedikts IX. anfangs auf einen kleinen Kreis sich beschränkte, ist durchaus wahrscheinlich, da ein Ruchbarwerden des Kaufaktes keinem der beiden Beteiligten Vorteil brachte. Ebenso begreiflich freilich ist es, daß die Zahl der Mitwisser rasch wuchs. Zu einer Zeit, da die Simonie in allen denkbaren Formen und in sehr verfeinerter Gestalt sich verbreitet hatte und die Ausrottung dieses Krebsschadens alle anderen Aufgaben zurückdrängte, war ein Papst, der den Weg zu seiner Würde durch die Zahlung von Geld sich eröffnet hatte, unmöglich und für das Haupt der Kirche konnte es keine Milderungsgründe geben. Seine Beseitigung war unvermeidlich. — Im Vergleich zu Benedikt IX., über den nur das Absetzungsurteil ausgesprochen wurde, und Silvester III., der seiner bischöflichen und priesterlichen Würde beraubt und zu Klosterhaft verurteilt wurde, hat nun aber Gregor VI. eine schärfere Bestrafung erfahren, indem man ihn als Staatsgefangenen nach Deutschland brachte. Unzweifelhaft haben politische Erwägungen dieses Verfahren veranlaßt, mochte sich nun Gr. deutsch-feindlicher Umtriebe verdächtig (Hauck 589) gemacht haben, was aber nicht erwiesen werden kann, oder hoffte man durch seine Entfernung dem Nachfolger Clemens II. Schwierigkeiten zu ersparen, die ihm, zumal als Ausländer, leicht von seiten der Römer bereitet

werden konnten, umsomehr als Gregor VI. sie bei dem Antritt seiner Regierung durch einen Eid verpflichtet hatte, bei seinen Lebzeiten keinen andern Papst zu wählen (Bonizo l. c. p. 586). Der Expapst mußte an den Ufern des Rheins (Bonizo l. c. 587), wahrscheinlich in Köln (Gregor VII. Registrum I 79, Jaffé Bibl. rer. germ. tom. II p. 99), also in der Diöcese des Erzbischofs Hermann, damaligen Erzkanzlers für Italien (gest. 1056), der sich im Gefolge des Königs auf dessen Romfahrt befand, Aufenthalt nehmen, wo er bald darauf (Bonizo l. c.: non longe post tempore), wahrscheinlich Anfang 1048, gestorben ist. Als Clemens II. am 9. Oktober 1047 starb, lebte er noch (vgl. Brief des Bischofs Wazo von Lüttich: Anselm, gesta epp. Leodiens II c. 65, SS IX S. 228, auch Watterich I S. 79 f.). — In der Begleitung des Verbannten befand sich wider seinen Willen (Reg. VII 14a l. c. p. 401) Hildebrand, der spätere Gregor VII. Da Bonizo ihn freiwillig mitgehen läßt (l. c. 587: volens erga dominum suum exhibere reverentiam), ist auch seine Motivierung (nam antea fuerat suus capellanus) unsicher. Der Folgezeit erschien das Verhältnis Hildebrands zu Gregor VI. als ein intimes (Beno, gesta rom. eccl. II c. 7. libelli de lite II p. 378 bezeichnet Gregor VI als magister Hildebrandi, und nennt ihn c. 8: perfidiae simul et pecuniae eius heres.; Otto von Freising, Chronik VI c. 32, SS XX 244: Hildebrand habe sich den Namen Gregor beigelegt zu Ehren Gregors VI. und um die Mißbilligung seiner Absetzung auszudrücken). — Über die Reform des Papsttums herrschte in Rom selbst große Freude (Ann. Rom., Watterich I S. 73). Lebhafte Zustimmung bezeugte auch Petrus Damiani (vgl. Bd IV, S. 433, 49), der in die Beseitigung Gregors VI. sich um so leichter finden mochte, je weniger dieser Papst trotz korrekten Vorgehens gegen die Simonie (Jaffé Nr. 4130 vgl. 4126) den großen Aufgaben seiner Stellung sich gewachsen gezeigt hatte (Bonizo l. c. 585: erat idiota et mirae simplicitatis vir). Aber auch andere Stimmen ließen sich vernehmen und darin kündigte sich der Anbruch einer neuen Zeit an; Bischof Wazo von Lüttich (vgl. ob.) betrachtete seine Absetzung geradezu als widerrechtlich (depositi a quibus non oportuit) und ebenso hat der unbekannte Verfasser der in Frankreich entstandenen Schrift de ordinando pontifice (libelli de lite I p. 13 vgl. Publ. 6 f.) geurteilt. **Carl Mirbt.**

Gregor VII., Papst 1073—1085. — In der folgenden Zusammenstellung von Litteratur sind ältere Darstellungen und Untersuchungen nicht aufgenommen worden, da die Erforschung der Zeit Gregors VII. durch die neueren kritischen Ausgaben der Quellen jener Zeit, besonders in den MG, auf neue Grundlagen gestellt worden ist. Ebenso bleiben die zahlreichen Schriften ungenannt, welche die Geschichte des gregorianischen Pontifikats zu kirchenpolitischen Zwecken verwerten oder unter apologetischem Gesichtspunkt oder populär behandeln. Auch auf diese für die wissenschaftliche Forschung nicht in Betracht kommende Litteratur erstrecken sich, zum Teil wenigstens, die umfassenden Verzeichnisse von Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna Vol. 1, Roma 1893, p. 295—303 und U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877 ff., S. 924 ff.; derselbe, Supplément 1888 S. 2621 f.

1. Litteratur: a) Allgemeine: A. Fr. Gfrörer, Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter, 7 Bde, Schaffhausen 1859—1861, dazu Namen- und Sachregister von H. Offenbeck, ebend. 1864; W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit 3. Bd 5 Aufl., Leipzig 1890; J. Langen, Geschichte der röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII, Bonn 1892; Gesch. d. r. K. von Gregor VII. bis Innocenz III., 1893; C. Mirbt, die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipz. 1894; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV und Heinrich V., 1. Bd 1056 bis 1069, Leipzig 1890, 2. Bd 1070 bis 1077, 1894; W. Martens, Gregor VII., sein Leben und Wirken, 2 Bde, Leipzig 1894; A. Hauck, KG Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1896 (DLZ 1897 Nr. 24); Weizsäcker, Einleitung zu d. Akadem. Preisverteilung, Tübingen 1896 (Rede, 20 S.); H. Gerdes, Gesch. des deutschen Volkes und seiner Kultur im MA, 2. Bd Geschichte der salischen Kaiser und ihrer Zeit, Leipzig 1898; G. Richter, Annalen d. deutschen Geschichte im MA, 3. Abt. Ann. d. d. Reichs im Zeitalter d. Ottonen und Salier, 2. Bd, Halle a. S. 1898. Außer diesen Werken sind zu nennen: J. Voigt, Hildebrand als Papst Gregorius der Siebente u. s. Zeitalter, Weimar 1815 (2. Aufl. 1846, als Versuch einer unbefangenen Würdigung Gregors für die Geschichte der Beurteilung dieses Papstes noch von Interesse); J. W. Bowden, The life and pontificate of Gregory VII., 2 vol., London 1840; G. Cassander, Das Zeitalter Hildebrands (Gr. VII.) für und gegen ihn, Darmstadt 1842; H. Floto, Kaiser Heinrich der Vierte u. s. Zeitalter, Stuttg. u. Hamburg 1855. 1856 2 Bde; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2. Tl, Elberfeld 1869; E. Steindorff, Jahrbücher d. d. Reichs unter Heinrich III., 2 Bde, Leipzig 1874, 1881; F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA, 3. Aufl. 4. Bd, Stuttgart 1877; F. Rocquain, La papauté au moyen âge, Paris 1881; K. W. Nitzsch, Gesch. d. d. Volkes, hrsg. von G. Matthäi, 2. Bd, Leipzig 1883; H. Prutz, Staatengeschichte des Abendlandes im Mittelalter von Karl d. Gr. bis auf Maximilian (= Allgem. Gesch. in Einzel-

darstellungen herausg. v. W. Oncken II, 6) 1. Bd, Berlin 1885; C. J. v. Hefele, Conciliengesch., 5. Bd hrsg. v. A. Knöpfler, Freiburg i. B. 1886; L. von Ranke, Weltgeschichte, 7. Teil, Leipzig 1886; W. Martens, Heinrich IV. und Gregor VII. nach der Schilderung von Rankes Weltgeschichte, Danzig 1887; K. v. Eicken, Gesch. und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart, 1887; Brischar, A. Gregor VII. und Heinrich IV.: Kirchenlexikon 5. Bd 1888, S. 1104—1127, 1664—1674; O. Delarc, Saint Grégoire VII et la reforme de l'église au XI^e siècle, 3 vols, Paris 1889 (vgl. HZ NF Bd 33 S. 332 f.); W. Manitius, Deutsche Geschichte unter den sächsischen u. salischen Kaisern (= Bibl. deutsch. Gesch.). Stuttgart 1889; A. Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrh., Breslau 1890; J. v. Döllinger, Das Papsttum, hrsg. v. J. Friedrich, (Neubearbeitung v. Janus, D. Papst u. d. Konzil), München 1892; E. Sackur, Die Cluniacenser 2. Bd, Halle a. S. 1893; M. R. Vincent, The age of Hildebrand (= Ten Epochs of Church History ed. J. Fulton vol. V), New-York 1896 (ThLZ 1898 Nr. 19); L. v. Heinemann, Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sicilien, 1. Bd. Leipzig 1894; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Berlin 1869 ff.; S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg i. B. 1895, S. 514—524; die in russischer Sprache erscheinenden Untersuchungen des russischen Gelehrten A. Vjäzigin über die Zeit Gregors VII. — zuletzt erschien „Abriß der Geschichte des Papsttums im 11. Jahrhundert (Hildebrand und das Papsttum bis zum Tode Heinrichs III.)", Petersburg 1898 — zeugen von genauer Kenntnis der einschlägigen deutschen Litteratur.

b) Hildebrand bis 1073. — W. Martens, War Gr. VII. Mönch? Danzig 1891; U. Berlière, Grégoire VII fut-il moine? Revue bénédictine, Maredsous 1893, X S. 337—347; P. Scheffer-Boichorst, War Gr. VII. Mönch? Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss. XI, 1894 S. 228—241; W. Martens, Gr. VII. war nicht Mönch: HJG XVI 1895 S. 274—282; H. Grauert, H. ein Ordenskardinal: ib. S. 283—311. — J. Schirmer, De Hildebrando subdiacono ecclesiae Romanae, Diss. Berolini 1860; W. Martens, Die Besetzung des päpstl. Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV.: ZKR XX, XXI, XXII (NF. V, VI, VII), Sond.-Abdr. Freiburg i. B. 1887.

c) Gregor VII. und Deutschland. — C. Mirbt, Die Wahl Gr. VII., Marburg 1892, (dagegen Knöpfler, Katholik 1892 S. 352—365); W. Lüngen, Z. Politik Gr. VII. gegen Heinrich IV (1076—1080), Progr. Bochum 1882; P. Dehnicke, Die Maßnahmen Gr.s VII. gegen H. IV. 1076—1080, Diss. Halle 1889; C. Mirbt, Die Absetzung H. IV. durch Gr. VII. in d. Publizistik jener Zeit: Kirchengeschichtl. Studien z. Ehren v. H. Reuter 1889, Sond.-Abdr. 1890; M. Doeberl, Z. Rechtfertigungsschreiben Gr.s VII. an die deutsche Nation vom Sommer 1076, Progr. München 1891; R. Goldschmit, Die Tage von Tribur und Canossa, Straßb. Diss. 1873; F. Braun, Die Tage von C. unter H. IV., 2. H. Progr. Marburg 1873. 1874; G. Schubart, H. IV. i. C., Pr. Berl. 1882; C. Mirbt, H. IV. i. C.: Christl. Welt 1889 Nr. 26. 27. 28; H. Otto, Zu den Vorgängen i. C. i. Jan. 1077: MIOesterr. Gesch. 18, 615—620; W. Sachse, Canossa H. 1, Leipzig 1896; F. Mädge, Die Politik Gr.s VII. den Gegenkönigen Rudolf und Hermann gegenüber, Pr. Elberfeld 1879; P. Sander, Der Kampf Heinrichs IV. u. Gr. VII. v. d. zweiten Exkommunikation des Königs bis zu seiner Kaiserkrönung (März 1080 bis März 1084), Diss. Straßburg, Berlin 1893; E. Engelmann, Der Anspruch der Päpste an Konfirmation und Approbation bei d. d. Königswahlen (1077—1379), Breslau 1886 (vgl. P. Doenitz, Ueber Ursprung u. Bedeutung d. Anspruchs der Päpste an Approbation d. d. Königswahlen, Diss. Halle 1891 S. 24 ff.); Fr. Redlich, Die Absetzung deutscher Könige durch den Papst, Diss. Münster 1892; W. Domeier, Die Päpste als Richter über die deutschen Könige von der Mitte des 11. bis zum Ausgang des 13. Jahrh. (= Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, hrsg. von O. Gierke, 53 H.) Berlin 1897 (für die Zeit Gr.s VII. unvollständig); A. Helmsdörfer, Forsch. z. Gesch. d. Abtes Wilhelm von Hirschau, Göttingen 1874; P. Giseke, Die Hirschauer während des Investiturstreites, Gotha 1883; O. Köhncke, Wibert von Ravenna (Papst Clemens III), Leipzig 1888.

d) Gr. VII. und die anderen Staaten Europas. — Italien: A. Pannenborg, Studien z. Gesch. der Herzogin Mathilde von Canossa, Progr. Göttingen 1872; Paech, Die Pataria in Mailand 1056—1077, Progr. Sondershausen 1872; A. Krüger, Die Pataria in Mailand, Breslau 1873. 1874; C. Hegel, Gesch. der Städteverfassung von Italien, 2. Bd, Leipz. 1847; A. Overmann, Gräfin Mathilde von Tuscien, ihre Besitzungen u. s. w., Innsbruck 1895. — Frankreich: G. Hoffmann, Das Verhältnis Gr.s VII. zu Frankreich, Diss. Breslau 1877; M. Wiedemann., Gr. VII. u. Erzbischof Manasses I. von Rheims, Diss. Leipig 1884; F. Liebermann, Anselm von Canterbury und Hugo von Lyon: Histor. Aufsätze G. Waitz gewidmet, Hannover 1886, S. 156 ff.; M. Mevs, Z. Legation des Bischofs Hugo von Die unter Gr. VII., Diss. Greifswald 1887; W. Lühe, Hugo von Die und Lyon, Legat von Gallien, Straßb. Diss., Breslau 1898; R. Roepell, Geschichte Polens, 1. Bd, Hamb. 1840, S. 195 ff.; Ph. Strahl, Gesch. d. russischen Staates, 1. Bd, Hamb. 1832, S. 180; A. Huber, Gesch. Oesterreichs, 1. Bd, Gotha 1885, S. 205. 223 ff.; J. Aschbach, Gesch. Spaniens und Portugals z. Z. d. Herrschaft d. Almoraviden u. Almohaden, 1. Tl, Frankfurt a. M. 1833 S. 129. ff. 358 ff.; J. M. Lappenberg, Gesch. v. England, 2 Bd, Hamb. 1837; E. Freemann, The History of the Normann Conquest of England, vol. IV., Oxford 1871.

e) Innere Verwaltung der Kirche, Investiturstreit u. s. w.: W. v. Giesebrecht, Die Gesetzgebung der röm. Kirche zur Zeit Gr.s VII.: Münchener Hist. Jahrb. 1866 S. 93—193; J. Ficker, Ueber das Eigentum des Reichs am Reichskirchengut, SWA 72. Bd 1872; G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte 7. Bd, Kiel 1876; O. Meltzer, Papst Gr. VII. u. die Bischofswahlen, 2. Aufl. Dresden 1876; K. Beyer, Die Bischofs- u. Abtswahlen in Deutschland unter Heinr. IV. in d. Jahren 1056 bis 1076; Diss. Halle 1881; F. O. Voigt, Die Klosterpolitik der salischen Kaiser und Könige mit besonderer Berücksichtigung Heinr. IV. bis zum J. 1079, Diss. Leipzig 1888; R. Bonin, Die Besetzung der deutschen Bistümer in den letzten 30 Jahren Heinr. IV. 1077—1105, Diss. Leipzig, Jena 1889; E. Meyer, Zum Investiturgesetz Gr. VII., Sonderabdr. a. d. Festschrift d. Friedr. Koll. Königsberg 1892; F. M. Mayer, Die östlichen Alpenländer im Investiturstreit, Innsbruck 1883; P. Krollick, Die Klosterchronik von St. Hubert und der Investiturkampf im Bistum Lüttich, Diss. Leipzig, Progr. Berlin 1884; A. Cauchie, La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai, 2 fasc. Louvain 1890. 1891; L. A. Warnkönig u. L. Stein, Franz. Staats- und Rechtsgeschichte, Basel 1846; A. Luchaire, Histoire des institutiones monarchiques de la France sous les premiers Capétiens, 2 Bde, Paris 1883; P. Imbart de La Tour, Les élections episcopales dans l'église de France du X^e au XII^e siècle, Paris 1894; W. Piper, Die Politik Gr.s VII. gegenüber der deutschen Metropolitangewalt, Diss. Halle, Quedlinburg 1884; R. Schröder, Lehrbuch der Deutschen Rechtsgeschichte, 3. Aufl., Leipzig 1898; J. H. Ramsay, The Foundations of England, vol. II, London 1898, S. 109 ff.

f) Die kirchenpolitischen Grundsätze Gr. VII.: O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht 3. Bd, Berlin 1881; J. May, Der Begriff „Justitia“ im Sinne Gr.s VII.: FdG XXV 1885 S. 179—183, vgl. NA XII p. 344 ff.; C. Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publizistik d. gregorianischen Kirchenstreits, Leipzig 1888; E. Michael, Wie dachte Gr. VII. über Ursprung und Wesen der weltlichen Gewalt: ZkTh XV 1891 S. 164—172; J. B. Sägmüller, Die Idee Gr.s VII. vom Primat in der päpstl. Kanzlei: ThQ 78, 1896, S. 577—613; E. Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins: Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswiss. NF I 1896 S. 1—23; L. Cardiol, Prétentions de la papauté d'après Grégoire VII. (Thèse), Genève 1897 (wertlos).

2. Quellen: a) Die Briefe Gregors sind die wichtigsten Quellen für seinen Pontifikat. Das Registrum (ed. Ph. Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum, tom. II Monumenta Gregoriana, Berlin 1865), das in 8 Büchern 363 Schreiben, aber nicht ausschließlich von Gregor (vgl. z. B. I 29a, IV 12a) enthält, ist keine vollständige Sammlung der aus seiner Kanzlei hervorgegangenen Schriftstücke, sondern eine unter dem Gesichtspunkte der Rechtfertigung der gregorianischen Kirchenpolitik vollzogene Auswahl, die, wenn auch wohl auf Anregung Gregors unternommen, in der überlieferten Gestalt ihm nicht vorgelegen haben kann. (Ueber das Registrum: W. Giesebrecht, De registro Gregorii VII.; Jaffé, Regesta (s. u.) S. 594—596; de Gregorii VII. registro emendando 1858; E. Dünzelmann, Die chronolog. Noten des Registrum Gregorii VII.: FdG XV 1875 S. 515—547; K. Beyer, Ueber die Datierung einiger Briefe im Registrum Gregorii VII. und im Codex Udalrici: FdG XXI 1881 S. 407—443; P. Ewald, Das Registrum Gr. VII.: Histor. Untersuchungen A. Schäfer gewidmet, Bonn 1882 S. 296—318; J. v. Pflugk-Harttung, Das Register Gr. VII. NA VIII 1883 S. 229—242; derselbe, Register u. Briefe Gr. VII: NA XI 1886 S. 143—172; Löwenfeld NA X 1885 S. 309—329; D. Schäfer, Zur Datierung zweier Briefe Gr. VII. [Reg. II 29, III 7]: NA XVII 1892 S. 418—424). 51 außerhalb des Registrums überlieferte Briefe Gregors hat Jaffé (l. c. p. 520 ff.) als „Epistolae collectae“ herausgegeben, über andere in diese Sammlung nicht aufgenommene Briefe ist zu vergleichen A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi I, 2. Aufl. p. 541. Ein wichtiges Schreiben vom 11. Februar 1077 hat zuletzt P. Kehr veröffentlicht: GgA Nachr. 1897 H. 2 S. 226 ff. Die Zusammenstellung der Rechte des Papstes in 27 Sätzen, die mit der Ueberschrift Dictatus papae zwischen zwei Briefen vom 3. und 4. März 1075 in dem Registrum seinen Platz hat (II, 55a, Martens II, 298 ff.), ist nicht auf Gregor VII. zurückzuführen (Löwenfeld: NA XVI p. 193—202), sondern auf den Kardinal Deusdedit (Sackur: NA XVIII 135—153), der dadurch zugleich die Anwartschaft auf die Abfassung des Registers erhält. — Jaffé, Regesta pontificum Ed. II. (1885) handelt tom. I p. 594—649 Nr. 4771—5313, tom. II p. 751 über Gr. VII., vgl. über Heinrich IV. außerdem: K. Fr. Stumpf, Die Reichskanzler 2. Bd, Innsbruck 1865, S. 209 ff.

b) Die wichtigsten Geschichtswerke für die Zeit Gr.s VII. sind: Berthold, Annales; Bernold, Chronicon; Lambert von Hersfeld, Annales; Bruno, de bello saxonico; Marianus Scotus, chronicon sämtlich: MG SS V; Leo von Ostia, Chron. mon. Casinensis; Petrus von Monte Casino, Chron: SS VII; Sigebert von Gembloux, Chron.: SS VI; Hugo von Flavigny, Chron.; Arnulph, gesta ep. Mediol.; Landulf, hist. Mediol.: SS VIII; vita Heinrici IV. Donizo, vita Mathildis: SS XII; Ann. Augustani: SS III. Ein vollständiges Verzeichnis bietet Giesebrecht, Kaisergeschichte III, 1087. 1151; vgl. außerdem W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Bd 6. Aufl. 1894. — Die vita Gregorii VII. des Paul von Bernried (Watterich, vitae pontificum I, 474—546) ist 1128 abgeschlossen worden, vgl. J. Greving, Pauls von Bernried vita Gregorii VII. Münster i. W. 1893 (= Kirchengeschichtl. Studien, hrsg. von Knöpfler 2c. II, 1). Die durch Peter von Pisa verfaßte Biographie G.s: Watterich

I, S. 293—307; die des Kardinal Pandulph: L. A. Muratori, Scriptores rer. Ital. III pars I p. 304—313 vgl. außerdem Potthast II S. 1350 f.,

e) Eine dritte Gruppe von Quellen bildet die polemische Litteratur, welche die kirchlichen Kämpfe von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zum Abschlusse des Wormser Konkordates begleitet und zu überraschenden Dimensionen sich entfaltet hat (Mirbt, Publizistik S. 80. 83: 115 Schriftstücke von 65 Autoren erhalten, außerdem 14 Traktate verloren. M. Sdralek, Die Streitschriften Altmanns v. Passau und Wezilos von Mainz, Paderborn 1890; G. Meyer von Knonau, Zur Beurteilung des histor. Wertes der Streitschriften aus der Zeit des Investiturstreits: Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1897, XIV [Zürich] S. 130—139; Imbart de La Tour, La polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII: Revue des universités du midi, tome 4, Bordeaux 1898 S. 383—398). Der größte Teil dieser Schriften liegt jetzt in den MG gesammelt vor unter dem Titel: libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, tom. I Hannoverae 1891, II 1892, III 1897. Die wichtigsten Namen sind aus der Zeit vor 1073: Petrus Damiani vgl. Bd IV S. 431 ff.; Kard. Humbert; 1073—1085: Bernold, Bernhard von Konstanz vgl. Bd II S. 642 f. 640; Petrus Crassus, Wido von Osnabrück, Wenrich von Trier, Manegold von Lautenbach, Gebhard von Salzburg; nach 1085: Anselm von Lucca vgl Bd I S. 572 f.: Bonizo von Sutri Bd III. S. 311 ff.; Wido v. Ferrara, Benzo v. Alba Bd II S. 605 f.; Gesta romanae ecclesiae (Beno u. s. w.); de unitate ecclesiae conservanda; Deusdedit Bd IV S. 581 f.; Hugo von Fleury, Ivo von Chartres, Sigebert von Gembloux, Bruno von Segni Bd III S. 514 f.; Placidus von Nonantula. Die Speziallitteratur über alle diese Autoren findet sich in meiner Publizistik.

1. Hildebrand bis zu seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl. — Die Selbstzeugnisse Gr.s über sein Vorleben erstrecken sich nicht auf seine Herkunft. Als seine Heimat wird übereinstimmend (Papstkatalog: Watterich I p. 293 N. 1, Cod. Vatic A p. 308, Petrus Pisanus p. 293, Paul v. Bernried c. 1 p. 474) Toscana genannt, und als Geburtsort von einigen oppidum Raovacum (Rovacum) angegeben (Petrus Pis. p. 293, Cod. Vatic. p. 308 fügt hinzu patria Suanensis). Sein Vater, der den Namen Bunicus (Papstkatalog p. 293 N. 1, Paul v. Bernr.: Bonicus) oder Bonizo (Petr. Pis. p. 293, Cod. Vatic. p. 308: Bonitho) geführt hat, scheint in einfachen Verhältnissen gelebt zu haben, da Abt Walo von Metz in seinem Glückwunsch zu der Erhebung Hildebrands diesen später als vir de plebe bezeichnete (Watterich I, 740; Benzo von Alba p. 660: caprarius). Wie rasch die Legende der Jugend Hild.s sich bemächtigt hat, zeigt Paul von Bernried (vita c. 2 ff.), der von feurigen Wunderzeichen zu berichten weiß; später machte man ihn auch zum Zimmermannssohn (Annalista Saxo SS VI 701; Ann. Palidenses XVI 69). So wenig das Geburtsjahr Hild.s feststeht — wahrscheinlich ist er Anfang der zwanziger Jahre geboren — so wenig wissen wir, wann er nach Rom gekommen ist. Gregor selbst spricht später mit Dankbarkeit davon, daß der Apostelfürst ihn ab infantia genährt (Reg. I, 39 p. 58 vgl. III, 10 a p. 224; a puero in domo sua: VII, 23 p. 415; a pueritia: I, 1 p. 10; ab adolescentia Reg. III, 21 p. 237) hat und fügt an der letztgenannten Stelle bestimmter hinzu: in Romano palatio. Ist danach seine Erziehung in einer, m. W. sonst nicht bekannten, Schule des Lateranpalastes (Martens, War Gr. VII. Mönch? S. 40) anzunehmen, so ist durch die Notiz bei P. Bernried (c. 9, Watt. I, 477), daß Hild. als Knabe seinem Onkel, der Abt des Marienklosters auf dem Aventin war, zur Erziehung übergeben worden, die frühe Übersiedelung nach Rom erklärt. Der Aufenthalt gerade in diesem Kloster war bedeutsam, da wir wissen, daß es vom Abt Odilo von Cluny als Absteigequartier benutzt wurde (Jotsaldus, vita Odilonis II, c 9). Mit diesem war der gelehrte und als Persönlichkeit gerühmte Erzbischof Laurentius von Amalfi befreundet (Jots. vita c. 14; Steindorff I, p. 260 N. 4 cf. NA XV, p. 120), der nach seiner Vertreibung durch den Bischof von Salerno in Rom in dem Haus des Erzpriesters Johannes Gratian Zuflucht fand (Beno, gesta II, c. 4, libelli II, 377) und neben diesem (und Benedikt IX.) als Lehrer Hild.s bezeichnet wird (c. 3 p. 376). — Das reformatorische Eingreifen Heinrichs III. in die römischen Verhältnisse wurde auch für Hild. insofern bedeutungsvoll, als er Gregor VI. (vgl. d. A.) nach Deutschland begleiten mußte (Reg. VII, 14a p. 401). Der Aufenthalt in Köln bot ihm Gelegenheit zur Fortsetzung seiner Studien (Reg. I, 79 p. 99), die speziell seiner kirchenrechtlichen Ausbildung zu gute gekommen sein werden. Daß Wazo von Lüttich (vgl. oben S. 96, 25), die Rechtmäßigkeit der Absetzung Gregors VI. durch Hinweis auf Rechtsgründe beanstandete (Watt. I, 79 f.), die Pseudoisidor entstammten, zeigt eine Richtung der niederlothringischen Kanonisten, die man nur mit den Grundsätzen des späteren Gr. VII. zusammenzuhalten braucht, um die hohe Bedeutung der Berührung Hild.s mit diesen Kreisen sofort zu erkennen (Sackur II, 310 f.). Vielleicht fällt auch in diese Zeit sein Besuch in Aachen, von dem P. Damiani (Op. 47 c. 3) erzählt. Nähere Angaben über den Aufent-

haltsort Hild.s nach dem Ableben Gr. VI. fehlen. — Der Tod Damasus II. (9. Aug. 1048) war der Anlaß für den Abschluß dieser Lehrzeit Hild.s in Deutschland, denn der auf der Versammlung in Worms zum Nachfolger gewählte Leo IX. (Bischof Bruno von Toul) nahm ihn mit sich nach Rom (Bruno Sign., vita Leo IX, libelli II, 547; Bonizo ib. I, 587; Reg. VII, 14a p. 401; wo Hild. mit Leo zusammentraf, ist zweifelhaft, vgl. B. Gigalski, Bruno von Segni, Münster i. W. 1898 S. 167 ff.). — Als Papst hat H. ohne Angabe von Gründen später erklärt, daß er mit Widerstreben dorthin zurückgekehrt ist (Reg. II, 49 p. 164, VII, 14a p. 401). Da er nun gleichzeitig aussprach (p. 401), daß er ungern dem geistlichen Stande sich gewidmet habe, und auf der anderen Seite die Absicht bezeugt hat, sein Leben als Mönch zu beschließen (vitam meam volui in peregrinatione finire Reg. IV, 10 p. 224), auch für eben diese Zeit durch Bruno wie durch Bonizo starke klösterliche Neigungen Hild.s bezeugt werden, so haben wir dessen Mißstimmung über das Eingreifen des Papstes darauf zurückzuführen, daß diese Pläne dadurch durchkreuzt wurden. Ein kurzer Aufenthalt Hild.s in Cluny nach dem Tode Gregors VI. wäre zeitlich nicht unmöglich; daß er hier das Mönchsgelübde abgelegt, sagt Bonizo (l. c.) nicht, der von der Reise nach Cluny berichtet, sondern nur, daß er dort Mönch wurde (Gigalski 182). Da eine Professio in Cluny nicht anzunehmen ist, bleibt nur übrig, sie nach Rom zu verlegen, — römischer Mönch nennt Bruno ihn, — in die Zeit vor oder nach der deutschen Reise. Daß vielleicht Hild. niemals über den Noviziat hinausgeschritten (Hauck 596 N. 2), ist im Blick auf die urkundlichen Zeugnisse für das Mönchtum Hild.s und die Verhandlungen der Zeitgenossen darüber unwahrscheinlich.

Durch Leo IX. wurde H. bald, wohl noch 1049, zum Subdiakon geweiht und damit, wie es scheint, den Kardinalklerikern eingereiht (Martens I, 16). Bonizo, der dies berichtet (S. 588), läßt ihn damals zugleich zum oeconomus Romanae ecclesiae (vgl. Brixener Synode, Jaffé V, p. 134, Steindorff II, S. 75) erhoben werden. Nach dem Katalog bei Watterich I, 93 war es auch schon Leo IX., der H. die Leitung der Kirche (des Klosters) St. Paul in Rom übertrug (Martens II, 252 ff.; Scheffer-Boichorst S. 228 ff.). Nehmen wir noch seine Verwendung als Legat in Frankreich, Frühjahr 1054, hinzu (Berengarius, de sacra coena ed. Vischer p. 50) und berücksichtigen zugleich, daß er dem Papst gegebenenfalls auch entgegenzutreten wagen konnte (Reg. I 79 p. 99; vgl. Jaffé Nr. 4158), so ist unverkennbar, daß H. der Anerkennung Leo IX. sich erfreut hat. Davon kann aber keine Rede sein, daß er im Rate dieses Papstes eine besonders hervorragende Stelle eingenommen oder gar die Regierungsthätigkeit dieses für die Reformation des kirchlichen Lebens so bedeutenden Mannes maßgebend beeinflußt hätte. — Dasselbe gilt von dem Pontifikat Viktors II. Als die Vakanz eintrat (19. April 1054) befand sich H. noch in Frankreich (Berengarius l. c. p. 53). Im Auftrag der Römer ist er dann im Sommer 1054 an den kaiserlichen Hof nach Deutschland gereist, um die Ernennung eines Nachfolgers zu betreiben (Leo, chron. mon. Casin. II c. 86; vgl. Steindorff II, 271 N. 4). Kaiser Heinrich entschied sich für seinen Vertrauten, den Bischof Gebhard von Eichstätt, der dann am 13. April 1055 in Rom konsekriert worden ist. Für Hildebrand ist die Zeit Viktors dadurch wichtig geworden, daß sie ihm den Zugang zu den Geschäften der päpstlichen Kanzlei eröffnete (Steindorff II, 294) und ihn aufs neue als Gesandten nach Frankreich geführt hat (libelli I, 592 N. 2). — Was der Tod Heinrichs III. (6. Oktober 1056) bedeutete, trat hervor, als auch Victor in jungen Jahren einer plötzlichen Krankheit in Arezzo erlag (28. Juli 1057). Schon am 2. August wurde nun der in Rom anwesende, vor kurzem erst zum Kardinal erhobene, Abt Friedrich von Monte Cassino, der Bruder des Herzogs Gottfried von Lothringen, als Stephan IX. zum Papst erhoben (Leo Ostiensis Chron. II c. 94 ff.). Hildebrand, der bei dem Ableben Victors sich in dessen Umgebung befunden, war bei dieser Wahl gänzlich unbeteiligt. Für sein Verhältnis zu Stephan aber ist bezeichnend, daß dieser ihn neben anderen als Kandidaten in Vorschlag gebracht hatte. Als der neue Papst es endlich für angemessen erachtete, der Kaiserin Agnes in den letzten Tagen des Dezember 1057 seine Wahl zu melden, vielleicht auch im Blick auf den sich wieder regenden Adel (Hauck 678 N. 4), schickte er als Gesandte den Bischof Anselm von Lucca und den Subdiakon Hildebrand (Gundechari Liber pontif. Eichstetens. SS. VII, 246). Obwohl bei der Erhebung Stephans die Rechte des deutschen Hofes vollständig ignoriert worden waren, hat die Regentin das Ergebnis jetzt anerkannt (Ann. Altahenses maj. a. 1057). Ist die Mitwirkung H.s bei diesem Akt, der in den Beziehungen des deutschen Kaisertums zu dem Papsttum einen Wendepunkt bezeichnet, bedeutsam, so nicht minder, daß er auf der Reise nach Deutschland im Auftrag Stephans

mit der Pataria in Mailand zu verhandeln hatte (Arnulf c. 14, Meyer von Knonau I, 72 N. 31) und die Veranlassung wurde, daß Petrus Damiani seine stille Klause verlassen mußte (vgl. Bd IV S. 434, 32 ff.). Den klarsten Beweis des hohen Ansehens, welches H. bei Stephan IX. genoß, liefert aber die Nachricht des Petrus Damiani (Ep. III, 4, Leo c. 98), daß dieser, von Todesahnungen erfüllt, auf einer römischen Synode den römischen Klerus und das Volk verpflichtete, keine neue Papstwahl vorzunehmen, bevor Hildebrand aus Deutschland zurückgekehrt wäre. Wie begründet die Befürchtungen Stephans waren, zeigte sich, als am 29. März 1058 dieser thatkräftige Mann in Florenz starb. — Schon am 5. April wurde von dem römischen Adel der Bischof Johann von Velletri zum Papst erhoben und als Benedikt X. inthronisiert (Petrus Damiani Ep. III, 4; Leo II c. 99; M. v. Kn. I, 86). Daß diesem Adelspapst ein anderer gegenübergestellt wurde und daß dieser zweite den Sieg davongetragen hat, war wesentlich das Werk Hildebrands. Als er auf der Rückreise von Deutschland in Florenz von den römischen Vorgängen Kunde erhielt, blieb er dort und hat von hier aus mit großem Geschick den Sturz Benedikts vorbereitet. Nachdem er sich mit Herzog Gottfried über die Person des Gegenkandidaten geeinigt hatte, versuchte er mit Erfolg, einen Teil der Römer Benedikt abspenstig zu machen und gewann die Zustimmung des deutschen Hofes dadurch, daß er eine Gesandtschaft des römischen Volkes der Kaiserin Agnes auf dem Reichstag zu Augsburg (Juni) die Bitte aussprechen ließ, daß Bischof Gerhard von Florenz auf den apostolischen Stuhl erhoben würde (Hauck 680). Ende des Jahres ist dieser dann in Siena durch die dort versammelten Kardinäle gewählt und nach Kämpfen zwischen den beiden Papstparteien in Rom am 24. Januar 1059 als Nikolaus II. daselbst inthronisiert worden (M. v. Kn. I, 101. 119; über die weiteren Schicksale Benedikt X. vgl. den A. Bd II S. 564). Der stolze Name täuscht über die Inferiorität seiner Person nicht hinweg; andere führten thatsächlich die Regierung. Vor allem wurde der Einfluß des äußerlich unscheinbaren Hildebrand (Wilh. von Malmesbury MG SS X p. 474: homuncio exilis staturae) von Freund und Feind beachtet und bespöttelt, von Benzo wie von Petrus Damiani. Daß die großen Hauptereignisse, welchen der Pontifikat Nikolaus II. seine Bedeutung verdankt, die Neuordnung der Papstwahl 1059, das Bündnis des Papsttums mit der Pataria (vgl. d. A.) und das Bündnis mit den Normannen seinen Wünschen entsprachen, steht fest. Der Grad seines Anteils resp. seines Verdienstes an ihrem Zustandekommen ist freilich schwieriger zu bestimmen. Aber doch nur in Bezug auf das Wahlgesetz sind ernstlichere Zweifel geltend gemacht worden, während die erste Anknüpfung der Verhandlungen mit Richard von Capua als sein Werk nicht bestritten werden kann und die Berichterstattung des Petrus Damiani über die Mailänder Legation nach dieser Seite Hildebrands Bedeutung ans Licht stellt. Nicht seiner Stellung verdankte H. diesen Einfluß; erst Ende 1059 wurde er Archidiakonus der römischen Kirche (M. v. Kn. I 170 N. 93). — Das mühsam errungene Resultat, die Unabhängigkeit des Papsttums von den römischen Lokalgewalten wie von dem deutschen Königtum, wurde aufs äußerste gefährdet, als Nikolaus am 27. Juli 1061 starb. Wieder war es Hildebrand, der rasch eine fertige Thatsache zu schaffen wußte; die Wahl des Bischofs Anselm von Lucca, Alexander II. (vgl. d. A. Bd I S. 339) am 30. Sept. und seine am folgenden Tage stattfindende Inthronisation war recht eigentlich sein Werk, nicht weniger die Organisation der militärischen Verteidigung dieses Papstes gegenüber Cadalus von Parma in den nächsten Jahren. Zu dem endlichen Sieg Alexanders hat allerdings auch die ziellose Politik des deutschen Hofes, die Haltung des deutschen Episkopats (vgl. den A. Anno v. Köln Bd I S. 556 ff.), überhaupt die Verwirrung der deutschen Verhältnisse und die Beschaffenheit des Gegenpapstes wesentlich mitgewirkt, aber er hatte doch auch hier wieder den Erfolg auf seiner Seite. Eigene Äußerungen Hildebrands über sein späteres Verhältnis zu Alexander (Reg. II, 77 p. 201; VII, 23 p. 414 doch vgl. daneben Reg. VII, 24 p. 418) bestätigen, was schon die Zeitgenossen behaupteten (vgl. z. B. Benzo von Alba; M. v. Kn. I, 232, Bd II 203 N. 29), wenn auch die gehässigen Äußerungen mancher Gegner den Einfluß H.s übertreiben mögen. Beim Tode Alexanders besaß das Papsttum eine Machtstellung, die zu den Anfängen seiner Regierung merkwürdig kontrastiert. Ihm folgte der Mann, der an dem, was erreicht war, das Hauptverdienst hatte und allein befähigt war, noch größere Aufgaben zu stellen und zu erfüllen.

II. Gregor VII. und Heinrich IV. von Deutschland. a) die Wahl Gr.s. Am 21. April 1073 war Alexander gestorben, dreitägige Fasten und Gebetsgottesdienste wurden angeordnet, dann sollte die Neuwahl stattfinden, das römische Volk hielt sich ruhig. Während man aber mit der Beisetzung der Leiche in der Laterankirche beschäftigt war, entstand plötzlich ein Zusammenlauf. Der Ruf wird laut: Hildebrand soll Bischof

werden, Volk und Kleriker stürmen auf ihn ein, im Tumult wird er nach der Kirche St. Petrus ad vincula gedrängt und dort inthronisiert. Das war der Hergang der Wahl Gregors VII., wie dieser selbst ihn schildert (Reg. I, 1. 2. 3; M. v. Kn. II, 204 ff.), also eine Erhebung durch freie Wahl von Klerus und Volk. War sie rechtmäßig? Mit Berufung auf das „alte Recht" ist die Frage von beachtenswerter Seite (Hauck S. 753) neuerdings wieder bejaht worden, aber mir ist nicht verständlich, wie die Wiederholung einer durch das Wahlgesetz von 1059 beseitigten und später nicht wieder legitimierten Gewohnheit hier einen genügenden Rechtstitel liefern kann. Einem sofort aufgestellten Gegenpapst gegenüber würde es Gr. schwer gefallen sein, seine Ansprüche aus dem Verlauf seiner Promotion zu begründen. Die Rechtfertigung seines Papsttums liegt vielmehr darin, daß er thatsächlich der gegebene Mann war, der einzige. (Über die von 1076 an erhobenen Anklagen: Mirbt, Wahl S. 38—49.) Nach verschiedenen Seiten hat Gr. sofort Verbindungen angeknüpft, wie die ersten Nummern des Registrums zeigen, dem Namen des deutschen Königs begegnen wir jedoch nicht. Trotzdem ist dem Bericht Bonizos von einer Anzeige des Todes Alexanders und seiner eigenen Wahl (lib. VII, libelli I, 601), unter Ablehnung freilich der beigefügten Motivierung, Glauben zu schenken, da zu der Bischofsweihe Gregors (Priesterweihe schon 22. Mai) am 30. Juni (Chron. S. Benedicti SS. III, 203), welcher auch die Kaiserin Agnes und die Herzogin Beatrix beiwohnten, der königliche Kanzler Bischof Gregor von Vercelli sich eingefunden hat (Bonizo l. c.).

b) Die Jahre 1073 bis 1075. — Die Beziehungen zu Deutschland sind das wichtigste Kapitel in der Geschichte der gregorianischen Politik, ihr jeweiliger Stand ist ebenso auf sein Verhalten gegenüber anderen Ländern wie auf die innere Verwaltung der Kirche von großem, zeitweise bestimmendem, Einfluß gewesen. Die Unerfahrenheit des 23jährigen Königs und die Zerrissenheit des Reiches, wie sie durch den frühen Tod Heinrichs III. unter der vormundschaftlichen Regierung der Kaiserin Agnes und dem Fürstenregiment sich herausgebildet hatte, eröffneten ihm günstige Aussichten. Auch kannte er (vgl. oben) Deutschland aus eigener Anschauung und war über die Persönlichkeit des Königs genau orientiert (Reg. IV, 1 S. 239, ep. coll. 14 S. 536). Kurz vor seinem Tode hatte Alexander II. einige Räte Heinrichs wegen simonistischer Umtriebe gebannt (oder ihnen wenigstens die Exkommunikation angedroht, die dann erst durch Gr. VII. verhängt wurde; vgl. M. v. Kn. II, 698 N. 121) und den Streit über das Mailänder Erzbistum zwischen dem königlichen Kandidaten Gottfried und Atto, dem Mann der Patarener, noch unerledigt seinem Amtsnachfolger vererbt. — Gr., dessen erste Äußerungen über Heinrich nicht unfreundlich lauteten (Reg. I, 9. 11) erhielt gleich anfangs dadurch ein starkes Übergewicht, daß dieser durch den Sachsenaufstand in schwere Bedrängnis geriet und ihm in der Hoffnung, dadurch seine Unterstützung zu gewinnen, ein unterwürfiges Schreiben voll Selbstanklagen zusandte (Reg. I, 29a S. 46 ff. August 1073 vgl. I, 24 S. 42 über den Eindruck auf Gr.). Der Papst, mit dem schon vorher Rudolf von Schwaben in Verbindung getreten war (Reg. I, 19), hat dann den allerdings vergeblichen Versuch gemacht, den Streit der Sachsen mit dem König vor sein Forum zu ziehen (Reg. I, 39, 20. Dez. 1073, S. 57 ff.). Um so wichtiger war es für ihn, daß unter dem Eindruck der Zerstörung der Harzburg und der Schändung der Fürstengräber im Frühjahr 1074 Heinrich geneigt wurde, um jeden Preis ein gutes Einvernehmen mit ihm herbeizuführen. Mag nun H. ein Vorgehen des Papstes gegen den Frevel der Sachsen gefordert haben oder nicht (M. v. Kn. II, 338. 382), die Regulierung seiner persönlichen Beziehungen zu Gr. wurde jedenfalls von der Nichterfüllung dieser Bitte nicht berührt. Denn im Mai vollzog er in Nürnberg vor den päpstlichen Legaten, den Bischöfen Humbert von Palestrina und Gerald von Ostia, seine vollständige Unterwerfung (Reg. I, 85, II, 30, III, 10, Ep. coll. 14 S. 106. 142. 219. 537; vgl. M. v. Kn. II, 377 ff.), er that Buße für den Verkehr mit den exkommunizierten Räten, gelobte Besserung und versprach Gehorsam gegenüber der römischen Kirche und Unterstützung der Kirchenreform. Gregor hatte Grund sich so befriedigt zu äußern, wie er es in dem Dankschreiben an die Kaiserin Agnes gethan hat (Reg. I, 85 S. 106). Und wenn auch Heinrich am Ende des Jahres an die immer noch unerledigte Mailänder Angelegenheit von Gr. erinnert wurde (Reg. II, 30), so war doch damals das Verhältnis zwischen Papst und König ein so gutes, daß ersterer an seine Kreuzzugspläne ganz hingegeben, den Rat und die Hilfe Heinrichs verlangt und für die Zeit seiner Abwesenheit den Schutz der römischen Kirche ihm übertragen will (Reg. II, 31 von demselben Tage, 7. Dez. 1074, S. 146). — Bis in den Herbst des Jahres 1075 blieben die Verhältnisse zwischen König und Papst durchaus befriedigend, obwohl Gregor auf der zahlreich besuchten Fastensynode durch das Verbot der Laieninvestitur eine Frage

aufgerollt hatte, in der er mit Heinrich zusammenstoßen mußte. Denn beide Teile waren anderweitig in Anspruch genommen, Gr. durch die italienischen Angelegenheiten, die in mehrfacher Hinsicht sich damals für ihn ungünstig gestalteten, Heinrich durch die Vorbereitung des Feldzugs gegen die Sachsen. Da errang Heinrich bei Homburg an der Unstrut am 9. Juni einen großen Sieg, der ihm in Deutschland wie gegenüber dem Papst mit einem Schlag eine andere Position verschaffte, seine Gedanken richteten sich jetzt auf die Kaiserkrone. Die Boten, die das spätere Eintreffen von Vertrauensmännern ankündigten (Reg. III, 5), fanden bei Gregor, der am 20. Juli (Reg. III, 5) den König wegen seines Vorgehens gegen Simonie und Priesterehe belobt hatte, freundliche Aufnahme und die Beantwortung (Reg. III, 7 Anfang Sept.) des königlichen Schreibens lautete entgegenkommend, sogar der Überwindung der Sachsen war gedacht. Als er nun aber erfuhr, daß dieser inzwischen einer Zuziehung der Fürsten bei den bevorstehenden Verhandlungen zuneigte, wurde er stutzig und schon der Brief Gr.s an Beatrix und Mathilde vom 11. Sept. (Reg. III, 5) zeigt eine wesentlich kühlere Stimmung gegenüber dem König. Zum offenen Bruch kam es durch die Sendung des Grafen Eberhard nach der Lombardei und dessen Auftreten gegen die Patarener, durch den Versuch, den Normannenherzog Robert auf die Seite des Königs zu ziehen und durch die Ernennung Tedalds zum Erzbischof von Mailand. Durch die nach Deutschland zurückkehrenden Boten des Königs ließ er diesem ein schriftliches Ultimatum vom 8. Dezember überbringen (Reg. III, 10), und gleichzeitig eine geheime mündliche Botschaft bestellen (ep. coll. 14 S. 538), in der er unter Benutzung der über den König kursierenden Verleumdungen, von entsetzlichen Verbrechen sprach, um derentwillen er exkommuniziert und der Regierung enthoben werden müßte. Als Gregor in der Weihnachtsnacht am Altar der Krippe in der Kirche S. Maria Maggiore die Messe las, wäre er fast das Opfer eines Attentats geworden. Cencius brach mit Verschworenen in das Gotteshaus und entführte den mißhandelten Papst nach seinem Palast, mußte freilich schon am nächsten Tag unter dem Ansturm des römischen Volkes seine Beute frei geben (M. v. Kn. II S. 586—590).

c) Die Verhängung des Bannes über Heinrich und seine Lösung in Canossa. — Das Vorgehen des Papstes war übereilt, der Gegenschlag des Königs war es in noch höherem Maße. Am Neujahrstag 1076 hatte die päpstliche Botschaft den König erreicht, am 24 Jan. tagte bereits das Konzil zu Worms (M. v. Kn. II, 611—628), das über Gr. zu Gericht saß. Mit der Erregung des Königs traf zusammen die Befriedigung der anwesenden Prälaten, für viele empfangene Unbill quittieren zu können, und zum Überfluß fand sich noch der Kardinal Hugo Candidus ein, dessen Aussagen den Papst schwer belasteten, aber der Stimmung der Versammlung zu sehr entsprachen, um erst geprüft zu werden. Das Ergebnis war die Entsetzung Gr.s; die Bischöfe kündigten in einem Schreiben an den „Bruder Hildebrand" (Cod. Udalr. Nr. 48, Jaffé V, 103—106) dem, der nie Papst gewesen und der es nicht sein könne, den Gehorsam auf. König Heinrich befahl ihm in einem anderen Brief (Bruno c. 66), den apostolischen Stuhl zu verlassen und erließ ein Manifest an die Römer, welches zur Erhebung eines neuen Papstes aufforderte. Mit möglichster Schnelligkeit wurden die Bischöfe Herrmann von Speier und Burchard von Basel mit dem Grafen Eberhard nach Oberitalien entsandt, und in der That gelang es, noch vor dem Zusammentritt der Fastensynode, den lombardischen Episkopat auf der Synode zu Piacenza zum Anschluß an die Wormser Beschlüsse zu bewegen. Ihre Mitteilung an Gregor übernahm ein Kleriker Roland aus Parma in Begleitung eines Ministerialen. Es war ein kindlicher Gedanke, durch die Publikation der Absetzungsurteile einiger Synoden einen Gregor VII. vom Thron stoßen zu wollen, sie hatten nur dann Gewicht, wenn vor Rom eine Armee lagerte. Dem Verurteilten hat die Unreife des deutschen Königs und die Überstürzung der deutschen Bischöfe zu dem größten Triumph seines Pontifikats verholfen, die Fastensynode 1076 war der Höhepunkt in dem Leben Gr.s. Das hier gegen den König gefällte Urteil (Reg. III, 10 a S. 222 f.) war eingekleidet in ein Gebet an den Apostel Petrus, und lautete auf Exkommunikation und Absetzung; gleichzeitig wurden seine Unterthanen von dem ihm geschworenen Treueid entbunden. Heinrich war zum Osterfest in Utrecht, als er von Gr.s Vorgehen Kunde erhielt. Daß er nun seinerseits gegen den Papst den Bann verkündigen ließ und in einem flammenden Protest dem falschen Mönch sein berühmtes descende, descende zurief (Bruno c. 67; vgl. m. Wahl S. 13) war eine psychologisch verständliche Reaktion, aber blieb ohne politische Wirkung. Dagegen hatte Bonizo Recht, wenn er schrieb: universus noster romanus orbis contremuit, postquam de banno regis ad aures personuit vulgi, die Christenheit erschrak und beugte sich. „Hätten die Fürsten dem König die Eide gehalten, dann wäre nicht die Spal-

tung im Reich entstanden, noch die Bürgerkriege, welche Staat und Kirche zerrüttet haben. Ihr Eidbruch ist die Quelle von all diesem Unglück", hat später der Verfasser einer der besten Streitschriften gesagt (de unitate ecclesiae II, 34). In der That, bei den Fürsten lag die Entscheidung, welchen Wert die päpstliche Sentenz erhielt; sie fiel zu Ungunsten des Königs aus. Der Zerfall der königlichen Partei vollzog sich mit unheimlicher Raschheit, — selbst Gr. war davon überrascht (Reg. IV, S. 238) — das zeigten die Tage von Worms (Pfingsten) und Mainz (29. Juni), auf denen die Gegenmaßnahmen gegen Gr. beraten werden sollten. Dazu erhoben sich aufs neue die Sachsen. Bald stand H. einer geschlossenen Opposition gegenüber, die unter Benutzung des päpstlichen Urteils auf die Wahl eines neuen Königs hinstrebte. Nach Vorverhandlungen in Ulm, an denen der Legat Altmann von Passau (vgl. Bd I S. 425 f.) teilnahm, kam es im Oktober zu dem Fürstentag in Tribur, wiederum im Beisein päpstlicher Legaten. Das wichtigste Resultat war für H., daß infolge der Uneinigkeit der Fürsten die Neuwahl zunächst unterblieb. Damit, daß er dem Papst Gehorsam und Genugthuung versprechen mußte (Cod. Udalr. 53; Jaffé V S. 111), wurde er freilich schwer gedemütigt und erreichte nicht einmal eine Sicherung seiner Krone. Denn die Fürsten verabredeten untereinander, ihn als derselben verlustig zu betrachten, wenn er nicht bis zum Jahrestag seines Bannes davon befreit wäre, und außerdem Papst Gregor zu einem Fürstentag nach Augsburg auf Mariä Reinigung (2. Februar 1077) zum Zweck der Beilegung des Streites einzuladen. — Den Gegnern H.s war die von Gr. verhängte Bannung und Absetzung des Königs im Augenblick willkommen; welche horrenden Befugnisse man damit zugestand, machte man sich nicht klar oder wollte es nicht sehen. In großen weiten Kreisen des Volkes aber war das Gefühl gesünder und man schauderte davor zurück, daß die Grundlagen des Staatslebens erschüttert wurden und ein König gebannt wurde (Mirbt, Publ. S. 131—238). Gr. hielt es für notwendig, diesen Bedenken entgegen zu treten (vgl. Reg. III, 6 S. 211; die sehr wichtige Ep. 14 audivimus quosdam p. 535 ff. und dann das große Schreiben an Hermann von Metz Reg. IV, 2 S. 241 ff.). — Der Gang der Dinge in Deutschland steigerte das Selbstvertrauen Gr.s derartig, daß er vor einer neuen Königswahl, die er als sicher bevorstehend ansah, über die Person des Kandidaten gehört zu werden verlangte (Reg. IV 3, Sept. 3; IV 7, Okt. 31, S. 246 f. 252). Auf Grund der durch die Triburer Vereinbarung geschaffenen Situation entschloß er sich, trotz der Widerrede seiner Freunde, wie er später hervorhob, zu der Reise nach Deutschland und kündigte für den 8. Januar 1077 seine Ankunft in Mantua an, um dort das Geleit der deutschen Fürsten zu erwarten (ep. coll. 17. 18; vgl. 20). — Heinrich IV. beurteilte seine Lage richtig. Durch Gesandte erklärte er sich bereit zu einer Satisfaktion und zu dem Versprechen des Gehorsams, wenn er absolviert würde (Reg. IV, 12 S. 257), aber Gr. verweigerte die Lossprechung. Nun that er den meisterhaften Schachzug, selbst nach Italien zu eilen und den Papst in die moralische Zwangslage zu versetzen, ihn vom Bann zu lösen. Da die Alpenpässe durch die süddeutschen Fürsten besetzt waren, nahm er, kurz vor Weihnachten von Speier aufbrechend, den Weg durch Burgund und erreichte noch rechtzeitig Oberitalien. Denn Gregor, von den Fürsten im Stich gelassen, hatte vergeblich auf das Eintreffen des Geleits gewartet (Reg. IV, 12 ep. 20, IV, 23) und flüchtete sich nun, auf die Nachricht von dem Eintreffen des Königs in der Lombardei, nach Kanossa, dem festen Schloß der Gräfin Mathilde. Heinrich hätte sich in der That an die Spitze der Lombarden stellen können, aber nicht die Waffen konnten ihm damals helfen, sondern nur der Bußgang. So wählte er diesen. Den besten Bericht über den äußeren Hergang giebt Gr. selbst (Reg. IV, 12 S. 256 ff.). Am 28. Januar wurde Heinrich, auf Grund der nach langen Verhandlungen festgestellten Bedingungen (Reg. IV, 12 a) wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen. Als Sieger von Kanossa hat Gr. selbst sich nicht gefühlt, wie sein Brief an die Fürsten klar beweist, und er war es auch nicht, denn der der Buße sich unterwerfende König hat ihn um den Triumph gebracht, in einer deutschen Fürstenversammlung über die deutsche Krone zu entscheiden (über die Vorgänge in K.: M. v. Kn. II, 757—764, 894—903; über die Beurteilung des Bußgangs durch die Zeitgenossen und die Abendmahlsszene Mirbt, Publ. S. 181—200). Daß Gr. hier in erster Linie als Priester gehandelt, war gewiß etwas Großes (Hauck S. 806), aber nicht sittliche Größe. Denn mit hinterhaltigen Gedanken hat er die Absolution erteilt; die Nichtzurücknahme des Absetzungsurteils wurde für ihn eine später gegen H. ausgenützte Handhabe.

d) Die Politik Gr.s 1077 bis 1080. — Nur ein Waffenstillstand war geschlossen, kein Frieden. Bald hat das Verhältnis von Papst und König sich wieder getrübt (ep. 20 S. 546). Wenig Wochen nach der Lossprechung H.s vom Bann wurde Rudolf von Schwaben, Mitte März 1077, von einem Teil der Fürsten in Forchheim zum König ge-

wählt. Gr. selbst hat zwar später behauptet, daß die Wahl wider seinen Willen vollzogen worden sei (VII 14, VIII 51, S. 402, 502). Aber seine bei dem Akt anwesenden Legaten haben nicht den Versuch gemacht, ihn zu verhindern, und der Eindruck ihres Auftretens war jedenfalls der Art, daß ihre Passivität verschiedene Deutungen bei den Zeitgenossen gefunden hat (vgl. auch ep. 20 S. 546). Daß Gr. in den folgenden Jahren den Rebellen mit dem legitimen Herrscher auf gleiche Linie gestellt hat, von „zwei Königen" sprach (z. B. Reg. IV, 24 S. 277 f.) und beide gewissermassen als Kronprätendenten behandelte, die beide in gleicher Weise ihr Recht auf den Thron erst zu erweisen hätten, ist eine ausreichende Widerlegung der Ansicht, Gr. habe die Erhebung Rudolfs als „einen Faustschlag ins Angesicht" (Martens I, 142) empfunden. Mochte seine Stellung in Forchheim ein Gewährenlassen gewesen sein, sein späteres Verhalten gegenüber dem dort Gewählten wurde zu einer faktischen Anerkennung der Empörung. — Der die gregorianische Politik der nächsten Jahre beherrschende Gesichtspunkt war der, den deutschen Thronstreit und Bürgerkrieg durch seinen Schiedsspruch zu beenden, also unter veränderten Verhältnissen die seinerzeit in Tribur ihm zugedachte Rolle festzuhalten. Von beiden Parteien wurde Gr. als Helfer angerufen, von beiden durch Gesandtschaften bestürmt, von keinem aber als Vermittler gewünscht. Zuerst hoffte er, persönlich als Schiedsrichter fungieren zu können, und forderte dafür freies Geleit; ein großes Manifest an alle Christen Deutschlands (Reg. IV, 24 vom 31. Mai), das an die Verehrung gegen den apostolischen Stuhl in starken Worten appellierte, brachte diesen Wunsch zu allgemeiner Kenntnis. Als er im Laufe des Jahres die Aussichtslosigkeit dieses Planes erkannt hatte, verkündigte er auf der Fastensynode 1078, daß er Legaten nach Deutschland schicken werde, um den Streit zu schlichten (Reg. V, 14a S. 306 f.). Aber der Beschluß blieb unausgeführt, Drohungen allein (V, 14a S. 307) versprachen keinen Erfolg und das Vertrauen des deutschen Volkes zu ihm war erschüttert, das fühlte Gr. selbst (Reg. VI, 1 S. 322). Das Frühjahr 1079 entfachte noch einmal seine Hoffnungen, denn die Gesandten beider Könige versprachen auf der römischen Synode, daß sie einer Verhandlung über den Thronstreit unter dem Vorsitz päpstlicher Legaten sich stellen und ihrem Urteil sich fügen würden (Reg. VI, 17a S. 354). Aber zu der Friedenskonferenz in Würzburg, welche am 15. August stattfinden sollte, fand sich nur Heinrich ein, Rudolf und die Sachsen erschienen nicht, das heißt auch dieser Vermittelungsversuch war gescheitert; es war der letzte. — Daß Gr. während dieser Jahre in der dilatorischen Behandlung der deutschen Frage großes Geschick entfaltet hat und den Schein von unparteiischer Neutralität gegenüber den beiden Gegnern zu wahren wußte, ist nicht zu leugnen. Aber durch diese Politik wurde Gr. zu einem Lavieren genötigt, das ihm sehr bald den Vorwurf der Unaufrichtigkeit eingetragen hat (Briefe der Sachsen). Und da er schließlich es doch nicht erreichte, daß sein Urteil die Entscheidung gab, war seine Politik, die unter dem Vorgeben, dem Frieden zu dienen, in rücksichtslosester Weise den rein papalen Ansprüchen diente, ein Mißerfolg, der durch die gleichzeitige Entwertung seines moralischen Ansehens noch vergrößert wurde. — Im Frühjahr 1080 trat Gr. aus seiner Reserve heraus und erklärte sich endlich für Rudolf, dem er seine Sympathien auch schon in den vergangenen Jahren zugewandt hatte. Den unmittelbaren Anlaß bot der angebliche Sieg Rudolfs bei Flarchheim am 27. Jan. einerseits und die Botschaft H.s (Bonizo IX S. 612) auf der anderen Seite, er werde ihm gehorsam sein, wenn er Rudolf exkommunizieren wolle, anderenfalls aber einen anderen Papst einsetzen. Zum zweitenmale verhängte jetzt Gr. auf der Synode vom 7. März (Reg. VII, 14a S. 401 ff.) Bann und Absetzung über König Heinrich unter gleichzeitiger Lösung des ihm bisher oder später geleisteten Unterthaneneides. Wiederum war, wie 1076, das Urteil in die Form eines Gebetes an Petrus und Paulus gekleidet, sie sollten die Welt erkennen lassen, daß sie alle Reiche und Herrschaften der Erde nach Verdienst dem Würdigen zu geben, den Unwürdigen zu nehmen vermögen (über die Prophezeiung Gr.s in Bezug auf den baldigen Untergang Heinrichs vgl. Publ. S. 589 ff.).

e) Gr. und Heinrich in den Jahren 1080—1085. — Jahre hindurch war Gr. einer Entscheidung ausgewichen, als er sie jetzt gefällt hatte, wurde sie selbst auf seiten seiner Parteigänger als vorschnell empfunden. Der Eindruck, daß der Bann willkürlich verhängt sei und unter Verletzung der Rechtsformen, ergreift weite Kreise (Publ. S. 147 ff.), man beginnt Gregor als die Ursache des namenlosen Elends zu erkennen, das der Bürgerkrieg über das Land brachte, und die öffentliche Meinung, welche 1076 dem Papst zur Seite stand, schlägt jetzt um. In dem Kampf gegen Heinrich hatte Gr. alle Waffen, die überhaupt anwendbar waren, verwendet, hatte kirchliche und weltliche Strafen verhängt, Eide gelöst und die Revolution gepredigt. Die folgenden Jahre bringen daher keine

Überraschung mehr von seiner Seite, er konnte wohl den Bann wieder und wieder verkündigen, bis zum fünftenmale (Bernold a. 1084 S. 441), aber die Wirkung wurde dadurch nicht vervielfacht. Dazu verschlechterte sich seine Lage in Italien seit 1080 und, seine Partei in Deutschland zusammenzuhalten, wurde immer schwerer. Der Tod Rudolfs am 15. Oktober 1080 war schon deshalb ein schwerer Schlag, weil er den Gegnern das wirkungskräftige Argument in die Hand gab, daß hier ein Gottesgericht vorliege. Daß dann im August des nächsten Jahres Hermann von Luxemburg an seine Stelle trat, war trotz des von Gr. geforderten Eides (Reg. VIII, 26 S. 475 f.) keine wesentliche Stärkung seiner Position in Deutschland. — Heinrich ergreift jetzt die Initiative. Zu der vorbereitenden Versammlung in Mainz (Pfingsten 1080 Cod. Udalr. 60—62, Jaffé V S. 126 ff.) erschienen 19 Bischöfe, die zahlreich besuchte Versammlung in Brixen am 25. Juni (Cod. Udalr. 64 S. 133) vollzog die Absage an Gr. in feierlichster Form und widerstand der Versuchung nicht, wie einst in Worms alles das gegen ihn zusammenzustellen, was man sich auf der Straße über ihn erzählte. Das praktisch bedeutsame Ergebnis war die Wahl des Erzbischofs Wibert von Ravenna zum Papst. Im folgenden Jahr (1087) verlegte H. den Kriegsschauplatz nach Italien, denn Gr. war nur in Rom zu überwinden. Als er endlich am 3. Juni 1083 die Leostadt erobert hatte, ist es noch einmal zu Verhandlungen zwischen Gr. und Heinrich gekommen (Reg. VIII, 51 ep. coll. 23 S. 503. 550) aber zu keiner Verständigung (über die Synode im November: Reg. VIII, 58a S. 516). Der voll Zusammenbruch der Herrschaft Gr.s in Rom erfolgte 1084. Seine eigene Geistlichkeit lehnt sich gegen ihn auf, sogar 13 Kardinäle fallen von ihm ab und das römische Volk, des Krieges müde (ib. S. 517), übergiebt die Stadt an Heinrich am 21. März. Nun wurde Wibert am 24. als Clemens III. inthronisiert und von diesem dann Heinrich am 31. zum Kaiser gekrönt. Als endlich im Mai Robert Guiscard zum Entsatz heranzog, ging allerdings Rom für Heinrich verloren, aber bald auch für Gr. selbst, da er den Römern für die Plünderung der Stadt durch die Normannen verantwortlich galt. Er mußte es erleben, daß Wibert, der Antichrist und Häresiarch (Reg. VIII, 5 S. 433 f.) im Lateran residierte und Deutschland, dem er seine beste Kraft gewidmet, nicht mehr auf ihn hörte. Das zeigte zuletzt noch der Konvent in Gerstungen am 20. Januar 1085, auf welchem im Beisein seines Legaten Otto von Ostia über die Geltung des von Gr. verhängten Bannes disputiert wurde. Als Verbannter hat er fast ein Jahr lang in Salerno gelebt, ein toter Mann, wie die zusammenschrumpfenden Regesten zeigen, aber unbeugsam und in der Stimmung eines Märtyrers (ep. coll. 46, S. 572 ff.). Am 25. Mai 1085 ist er gestorben (über die letzten Worte und Verfügungen des Sterbenden berichtet P. von Bernried c. 108—110, Watterich I, 538 ff.; die anderen Nachrichten ebend. S. 471 ff.; über den berühmten Ausspruch: Dilexi iustitiam et odivi iniquitatem, propterea morior in exilio vgl. Martens II, 192 ff.).

III. Gr. VII. und die übrigen Staaten. — a) Italien. Als Papst Nikolaus II. 1059 in Melfi die Huldigung der Normannenfürsten empfing und Richard Capua, Robert Guiscard Apulien, Calabrien, Sicilien zu Lehen (den Eid Roberts Watterich I, 233 f. vgl. den spätern Eid Richards 1073 Reg. I, 21a S. 36 f.) erhielten, schien die Kurie dadurch für ihre unteritalienische wie für ihre deutsche Politik wesentlich gestärkt zu werden. Diese Hoffnungen sind, abgesehen davon, daß die Wahl Alexanders II. unter dem Schutz der Normannen erfolgt ist, nicht in Erfüllung gegangen. Weder ist es Gr. VII. gelungen, auf dieser Grundlage den maßgebenden Einfluß im Süden Italiens sich zu sichern und der normannischen Eroberungssucht ein Ziel zu setzen, noch auch hat er von ihrer Seite die erwartete Unterstützung gegen Heinrich IV. gefunden. Die Verhängung von kirchlichen Censuren (März 1074 Reg. I, 86; Febr. 1075 II, 55a; März 1078 V, 14a; Nov. 1078 VI, 5b; März 1080 VII, 14a) erwies sich ihnen gegenüber völlig wirkungslos, da der Klerus trotz der strengsten Strafandrohungen (Reg. V, 14a S. 308) seine Funktionen nicht einstellte, und Robert Guiscard sich auch durch den 6 Jahre auf ihm lastenden Bann zum Einlenken nicht veranlaßt fühlte. Ja noch mehr, die Zugeständnisse, welche Gr. in Ceperano am 29. Juni 1080 diesem Fürsten machen mußte (Reg. VIII, 1a,b,c, S. 426 ff.) waren ein Verzicht auf seine ganze bisherige Politik, und der Bund mit Robert hat ihm nicht einmal die ersehnte militärische Hilfe verschafft, als Heinrich in Italien erschien. Denn erst als dieser Anfang 1081 nach Campanien und Apulien vorrückte, hat Robert seinen unheilvollen Zug gegen Rom unternommen, der Gr. ins Exil trieb. (vgl. oben) — b) Orient. Freundliche Beziehungen zu dem griechischen Kaiser in Konstantinopel hat Gr. von Anfang seines Pontifikats an gepflegt. Schon am 9. Juli 1073 antwortet er auf einen ihm von Kaiser Michael VII. (1071—1078) zugesandten Brief

(Antwort auf Anzeige von seiner Wahl?), der seine größte Befriedigung erregt hat, verweist auf vertrauliche Mitteilungen seines Legaten und hofft, die alte Eintracht zwischen der römischen Kirche und ihrer Tochter, der Kirche von Konstantinopel, wiederherzustellen (Reg. I, 18 S. 31). War die Aussicht auf Beseitigung des seit 1054 bestehenden Schismas an sich schon verlockend, so wurde sein Interesse für den Orient dadurch noch gesteigert, daß die Kunde von vielen Greuelthaten der Sarazenen (pagani) an den Christen und von der wachsenden Not des Kaiserreichs in Konstantinopel zu ihm drang, bald auch die direkte Bitte um Hilfe (II, 31 S. 145). Ein großes Heer des christlichen Abendlandes sollte sie bringen. Am 1. März 1074 erging sein Aufruf (Reg. I, 49 S. 69, vgl. Reg. I, 46, 72). Im Sommer war Gr. mit einer Expedition gegen die Normannen beschäftigt, die freilich mißglückte, betrieb dann aber um so eifriger den Gedanken. Am 10. September war er infolge des Gerüchts von einem Sieg der Christen über die Sarazenen über das, was zu thun sei noch im Ungewissen (II, 3 S. 112), am 7. Dezember aber berichtet er an Heinrich IV. von mehr als 50000 Mann, die bereit wären, nach dem Osten zu ziehen (Reg. II, 31 S. 145), und erläßt nun nochmals einen großen Aufruf an alle fideles Sancti Petri, sich daran zu beteiligen. Nam per momentaneum laborem aeternam potestis acquirere mercedem (Reg. II, 37 S. 150 f.). Da durch Gr. ausdrücklich das sepulchrum domini (S. 145) als Ziel der Expedition bezeichnet wird, ist ihm die Priorität des Kreuzzugsgedankens nicht abzustreiten. Interessant ist, daß Gr. gern die Kaiserin Agnes und die Gräfin Mathilde in seiner Begleitung gesehen hätte (ep. coll. 11 S. 532) und die Leitung des Zuges selbst übernehmen wollte, während er dem deutschen König die Aufgabe zuwies, in seiner Abwesenheit die Kirche zu hüten (Reg. II, 31 vgl. oben). Vielleicht war es im Hinblick auf diese Bethätigung kriegerischer Neigungen, die von antigregorianischer Seite dem Papst mehrfach vorgeworfen worden sind, daß er fürchtete, man möchte ihm seinen Wunsch, in den Orient zu ziehen, als levitas auslegen (ep. 11 S. 532). Auch nach dem Scheitern dieser ganzen Pläne, die auch ohne die jetzt in den Vordergrund tretende deutsche Frage schwerlich zur Ausführung reif gewesen wären, hat Gr. Konstantinopel im Auge behalten. Als 1078 jener Kaiser Michael durch Nicephorus Botoniates gestürzt wurde, hat er den letzteren gebannt (Reg. VI, 5b S. 330) und noch 1080 sich des Entthronten angenommen (Reg. VIII, 6 S. 435), besser gesagt annehmen wollen, denn der nach Italien gekommene angebliche Michael war ein Betrüger. Diese Absichten Gr.s auf den Orient haben sich mehrere Jahre mit den Plänen Robert Guiscards auf Konstantinopel berührt, der die Entthronung des ihm verwandten Hauses Dukas rächen wollte. Als der Normanne erst 1081 seinen übrigens erfolglosen Zug antreten konnte, hat er durch seinen Weggang von Italien Gr. schwer enttäuscht. — Auch mit den Armeniern hat Gr. in Verbindung gestanden, aber man braucht nur seinen Brief an den Patriarchen Gregor III. von Simada mit dem Beinamen Vecaiaser zu lesen (Reg. VIII, 1 S. 423 ff. vgl. VII, 28 S. 422), um das Nichtzustandekommen einer Vereinigung zu verstehen. — c) Ebenso hat Gr. mit den ihm räumlich näher liegenden Ländern und Inseln des Mittelmeers in Verkehr gestanden und hat gerade ihnen gegenüber seine Ansprüche auf Herrschaft über weltliche Reiche rückhaltlos ausgesprochen. Das Vorgehen gegen den durch die apostolica auctoritas zum König erhobenen Herzog Suinimir (Demetrius) in Dalmatien gilt ihm (Reg. VII, 4 S. 384, 4. Okt. 1079) als Angriff auf den römischen Stuhl, bei ihm als Papst sind vielmehr alle Beschwerden vorzubringen. — Sardinien und Korsika beanspruchte er als Eigentum der römischen Kirche (Sardinien: Reg. I, 29, I, 41, VIII, 10 vgl. A. Dove, De Sardinia insula, Diss. Berlin 1866 p. 80 ff.; Korsika: V, 2, 4, VI, 12: secundum antiquum morem ad dominium Rom. ecclesiae). — Nordafrika kam für kirchenpolitische Pläne nicht in Betracht, um so größeren Anspruch erhob es auf Teilnahme. Für die schwierige Lage des Erzbischofs Cyriacus von Karthago sind die Briefe Reg. I, 22. 23 wichtige Zeugnisse und der Kontrast zu der einstigen Blüte dieser Kirche, den auch Gr. empfand, war in der That ein erschütternder, wenn wir hören, daß es damals nicht mehr als drei Bischöfe in Afrika gab (Reg. III, 19). Bei diesen trostlosen Zuständen mochte ein Entgegenkommen gegen den sarazenischen König Anazir von Mauretanien am Platz sein. Aber Reg. III, 21 schreibt er diesem nicht nur, daß er auf seinen Wunsch den Presbyter Servandus zum Bischof von Buzea (Hippo oder Bugia? vgl. D. Rattinger, Der Untergang der Kirchen Nordafrikas im Mittelalter: ZkTh X, 1886, S. 490 N. 3; G. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica vol. VI, Venezia 1840, S. 155 s. v. Bugia; P. B. Gams, Series episcoporum, Regensburg 1873, S. 464) geweiht habe (cf. III, 20) sondern fügt dem Dank für die Freilassung christlicher Gefangener die Worte (S. 237) hinzu: Hanc caritatem nos et vos specialius nobis quam caeteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso

modo, credimus et confitemur, qui eum creatorem saeculorum et gubernatorem huius mundi quotidie laudamus et veneramur, ein Urteil über das Verhältnis von Christentum und Islam, das wie eine Antizipation der Stimmung des 18. Jahrhunderts erscheint. — d) Spanien spielte in den Berechnungen Gr.s eine große Rolle. Gleich nach dem Antritt seines Pontifikats betrieb er den Plan, hier ein päpstliches Lehensreich zu schaffen, wie er es gehofft hatte, durch die Normannen in Unteritalien zu begründen. Hugo Candidus wurde als Legat dorthin gesandt (Reg. I, 6) und französische Große sollten unter dem Grafen Ebulo von Roucy den Kampf gegen den Islam führen. In dem an die letzteren gerichteten Schreiben Reg. I, 7 vom 30. April 1073 erklärte er (S. 16): Regnum Hispaniae ab antiquo iuris s. Petri fuisse, et adhuc — licet diu a paganis sit occupatum, lege tamen iustitiae non evacuata — nulli mortalium sed soli apostolicae sedi ex aequo pertinere und fügte den wichtigen Grundsatz hinzu: Quod enim auctore Deo semel in proprietates ecclesiarum iuste pervenerit, manente eo, ab usu quidem, sed ab earum iure, occasione transeuntis temporis, sine legitima concessione divelli non poterit. Mit großer Energie hat Gr. auf die Einführung des römischen Ritus, d. h. die Beseitigung der nationalkirchlichen Selbstständigkeit, hingearbeitet (vgl. A. Bernhard von Toledo Bd II S. 641 f.). Den König Sancho von Aragonien (Reg. I, 63 S. 82, hier wird Petrus zum erstenmale von Gr. genannt: princeps super regna mundi) konnte er beloben wegen seines Entgegenkommens, den Königen Alfons VI. von Leon und Sancho II. von Castilien (Reg. I, 64 S. 83) empfahl er seinen Wunsch durch den Hinweis darauf, daß Paulus in Spanien gewesen und mit Petrus zusammen 7 Bischöfe gesandt habe zur Begründung des Christentums. In dem für Gr. schweren Jahr 1080 schien auch mit König Alfons ein Bruch einzutreten, Gr. drohte, selbst nach Spanien zu kommen und gegen ihn als Feind der christlichen Religion vorzugehen (Reg. VIII, 2 S. 430 an Hugo v. Cluny, dagegen weit maßvoller an den König selbst Reg. VIII, 3). Ein Schreiben des folgenden Jahres (Reg. VIII, 25) zeigt, obwohl die Angelegenheit des anstößigen connubium illicitum des Königs noch der Erledigung harrte, daß die Annahme der römischen Liturgie nunmehr erfolgt war und reichliche Geschenke den Papst beruhigt hatten. — e) König Philipp I. von Frankreich (1060—1108) erregte durch seine Simonie und Bedrückung der Kirche schon 1073 den Zorn Gr.s in dem Grade, daß dieser Reg. I, 35 (4. Dezember, S. 53) ein generale anathema über alle seine Unterthanen in Aussicht stellte, wenn sie ihm nicht den Gehorsam aufkündigten. Als die Ernennung des Bischofs Hugo v. Die zum Legaten (I, 69, 23. März 1074) ebensowenig eine Besserung herbeizuführen vermochte wie weitere Ermahnungen des Königs (I, 75, 13. April), erließ Gr. an den französischen Episkopat am 10. September 1074 eine Encyklika (Reg. II, 5 S. 113 ff.), die zu seinen schärfsten Erlassen gehört. Für den Fall der Hartnäckigkeit Philipps soll ihm der Gehorsam versagt und in ganz Frankreich das Interdikt verhängt werden (omne divinum officium publice celebrari interdicite S. 116), für den Fall weiteren Starrsinns soll er des Reiches beraubt werden und die Bischöfe sollen als Genossen und Mitschuldige seiner Verbrechen ihr Amt verlieren. Zwei Monate später spricht der Papst davon, ihn und alle, welche ihn als König anerkennen würden, aus der Kirche auszustoßen, also zu bannen (Reg. II, 18 S. 133), und in einem Schreiben vom 8. Dezember (Reg. II, 32 S. 146) charakterisiert er ihn als lupus rapax, tyrannus iniquus, Dei et religionis inimicus. Eine Verhängung der angedrohten Strafurteile ist aber nicht erfolgt; Deutschland nahm bald Gr.s ganze Kraft in Anspruch. Später (27. Dez. 1080 Reg. VIII, 20 S. 451) schrieb Gr. dem König, er habe sein delicta adolescentiae in der Hoffnung ertragen, er würde sich bessern. Mit dem Kampf gegen das französische Königtum verquickte sich Gr.s Vorgehen gegen die französischen Bischöfe, vor allem gegen den Erzbischof Manasses von Rheims, der dem päpstlichen Legaten sich nicht unterordnen wollte; 1080 wurde er abgesetzt (VII, 20, vgl. VIII 17—20). — f) England stand zur Zeit Gr.s unter König Wilhelm I. dem Eroberer (1066—87), zwischen beiden hat ein gutes Verhältnis bestanden. Der König ließ es an Aufmerksamkeit nicht fehlen (Reg. I, 70 S. 89) und der Papst schien stolz darauf, daß er diesem Fürsten, den er „vor anderen liebte“ und den er „gemma principum“ genannt hat (Reg. VII, 23 S. 414), bei der Begründung seines Königtums behilflich gewesen war. Aber wenn auch Wilhelm kein Simonist gewesen zu sein scheint, so fehlte doch thatsächlich viel daran, daß er dem Ideal eines Regenten nach gregorianischem Muster entsprach. Denn seine ehelichen Verhältnisse, seine Besetzung der Bischofs- und Abtsstellen (I, 70, VIII, 28), sein Verbot an die Bischöfe des Landes, nach Rom zu reisen (VI, 30, VII, 1), die Gefangensetzung seines Bruders Odo, eines englischen Bischofs

(VIII, 60, ep. coll. 44), seine Abweisung der Zumutung, ein Fidelitätsverhältnis gegenüber Rom einzugehen, erregten den Anstoß des Papstes, ohne diesen jedoch auch nur zu ernsten Drohungen zu veranlassen. Wie Gr. aber thatsächlich über diese Mißstände urteilte, zeigen seine Briefe an Lanfranc, den Erzbischof von Canterbury (I, 31, VI, 30). König Wilhelm war so klug, das Verbot, Handel zu treiben (Reg. VII, 10 S. 391, 1079 Nov. 25), ebenso ruhig hinzunehmen wie eine Vorlesung über das Verhältnis von Staat und Kirche (VII 25, 1080 Mai 8 S. 419), er fühlte sich auf seiner Insel sicher und that, was ihm beliebte. (Das nach Irland gerichtete Schreiben Gregors Jaffé Nr. 5059 würde durch die scharfe Fassung des theokratischen Gedankens größeres Interesse erregen, wenn nicht die Echtheit stark verdächtig wäre vgl. ZſKG XIII S. 107 ff.). — g) In dem skandinavischen Norden richteten sich die Hoffnungen Gr.s auf König Svein II Estrithson von Dänemark, der auch zu den Auserwählten gehörte, dem er seine Papstwahl anzeigte (Reg. I, 4). Gr. machte ihm den Vorschlag, sein Reich in einen Lehensstaat des Apostelfürsten zu verwandeln, und das Anerbieten, einen seiner Söhne zu senden, damit dieser ein Reich (in Unteritalien) als päpstlicher Vasall sich begründe (apostolicae aulae militandum) und ein dux ac princeps et defensor christianitatis werde (Reg. II, 51, 25. Januar 1075 S. 168, vgl. II, 75, 17. April 1075). Auch nach dem baldigen Tod Sveins (26. April 1076) liegen günstige Äußerungen Gr.s über ihn vor (V, 10, VII, 21 an König Harald Hein, den Sohn und Nachfolger). Von seinem Interesse für die kirchlichen und politischen Verhältnisse Norwegens zeugt sein Brief an König Olaf III. (Reg. VI, 13). — h) Auch die slavischen Länder verstand Gr. an sich zu knüpfen. Der Brief an Herzog Boleslaus II. (II, 73, 20. April 1075) ist zwar der einzige nach Polen gerichtete, den das Registrum aufweist, aber gewährt doch einen Einblick in die geschickte Art Grs., auch dort sich zur Geltung zu bringen. Aus dem Schluß ergiebt sich seine Fürsorge für den Großfürsten Demetrius von Rußland, die durch den nachfolgenden Brief (Reg. II, 74) eine ausreichende Erklärung findet. Denn wir erfahren hier, daß der Sohn dieses Großfürsten (Jaropoleus) auf Wunsch seines Vaters nach Rom gekommen war: quod regnum dono s. Petri vellet obtinere, eidem Petro debita fidelitate exhibita (S. 198). Über der Erweiterung der päpstlichen Theokratie vergaß Gr. nicht die Behauptung der älteren „Rechte“. In dem Streit zwischen König Salomo von Ungarn, dem Schwager Heinrich IV., und Herzog Gaisa (M. v. Kn. II, 384 ff. 431 f.) machte er nachdrücklich das Eigentumsrecht der römischen Kirche an diesem Land geltend (Reg. II, 13: regnum a rege Stephano olim b. Petro cum omni iure et potestate sua oblatum et devote traditum S. 128) und behauptete, daß der erstere das Reich verloren habe, weil er unter Mißachtung dieser Rechte unter den Schutz des deutschen Reiches sich gestellt hatte (Reg. II, 70, vgl. II, 63). Böhmen gab dem Papst zu mehrfachen Eingriffen Anlaß infolge der Streitigkeiten des Erzbischofs Jaromir von Prag, einer für sein geistliches Amt wenig geeigneten Persönlichkeit (Reg. I, 17). Soweit dieselben seinen Bruder den Herzog Wratislaw II. betrafen, stand Gr. auf der Seite des letzteren, der ebenso mit dem römischen Papst sich gut zu stellen wußte (Reg. I, 38, II, 17) wie mit dem deutschen König, der ihm 1086 den Königstitel übertrug. Als er in Rom um die Erlaubnis bat, den Gottesdienst in der Landessprache abhalten zu lassen (secundum sclavonicam linguam divinum celebrari officium), erteilte ihm Gr. VII. eine Antwort, die allgemeineres Interesse erregt: liquet, non immerito sacram scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam, ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subiaceret despectui aut, prave intellecta a mediocribus, in errorem induceret. Neque enim ad excusationem iuvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus quaerit, patienter tulerunt seu incorrectum dimiserunt; cum primitiva ecclesia multa dissimulaverit, quae a sanctis patribus postmodum, firmata christianitate et religione crescente, correcta sunt (Reg. VII, 11, 2. Januar 1080 S. 393 f.).

IV. Ziel und Mittel der gregorianischen Politik. — Die Regierungsthätigkeit Gr.s ist von einem erstaunlichen Umfang, hat die ganze christliche Welt umspannt und ist für das kirchliche, staatliche, gesellschaftliche und geistige Leben der abendländischen Christenheit von tief einschneidender Wirkung gewesen. Da er mit großer Intensität den ihm jeweilig vorliegenden Aufgaben sich hingab, scheint er zeitweise ganz in der großen Politik aufzugehen, dann wieder nur als kirchlicher Reformator wirken zu wollen oder in die Diöcesanangelegenheiten einer einzelnen Provinz sich ganz zu versenken. Thatsächlich aber ist die gregorianische Politik ein geschlossenes Ganzes, denn seine Forderungen auf dem einen Gebiet sind nur zu verstehen unter Berücksichtigung dessen, was er auf anderen an-

strebte, und nur die genaue Kenntnis des jeweiligen Standes seiner gesamten Politik ermöglicht ein zutreffendes Urteil über sein Verhalten in einer Einzelfrage oder das größere oder geringere Entgegenkommen, das er einzelnen Personen zeigte oder in der Geltendmachung von Forderungen allgemeiner Natur bewies. Hier haben wir es nicht mit diesen komplizierten Beziehungen und der genetischen Entwickelung seiner Politik zu thun, sondern mit den scharf hervortretenden Hauptgedanken und den Richtlinien seines Pontifikats.

Die Grundvoraussetzung der Wirksamkeit Gr.s ist die Vorstellung, daß die Kirche als göttliche Institution von der Welt als der Sphäre des Ungöttlichen spezifisch verschieden ist und vermöge ihrer Überlegenheit zur Herrschaft über die Welt berufen ist. Unter Kirche aber verstand er den Organismus der Hierarchie mit dem Papst an der Spitze. In der Schätzung des Papsttums ging er dabei so weit, daß er es mit der Kirche geradezu identifizierte und von hier aus seine Aufgaben und Rechte bestimmte.

Bei der Geltendmachung seiner Ansprüche bediente er sich gern der Formel, in der Vertretung des Apostels Petrus zu handeln (durch ihn spricht P.: Reg. III, 10; in ihm wird P. geehrt oder beleidigt IV, 2; P. verhängt den Bann gegen Heinrich III, 6). Dieser Rechtstitel erwies sich als sehr brauchbar, da die Befugnisse des Apostelfürsten offenbar sehr ausgedehnte waren (Reg. VIII, 16 heißt es von ihm: potest vobis huius vitae et futurae salutem et honorem dare vel tollere und VII, 19 wird der Verlust der Gnade des Petrus unterschieden von dem Zorn Gottes), ja geradezu schrankenlos erscheinen (Reg. IV, 2 S. 242 mit Beziehung auf Mt 16, 19: ubi deus beato Petro principaliter dedit potestatem ligandi et solvendi in coelo et in terra, nullum excepit, nihil ab eius potestate subtraxit). Bezeichnend ist es auch, daß Gr. in der territorialistischen Politik immer im Namen des Petrus handelt (vgl. oben). Neben der Berufung auf Petrus steht die Behauptung Gr.s, als spezieller Vertreter Gottes zu handeln, so daß Ungehorsam gegen ihn nichts anderes ist als Abfall vom Christentum, Idololatrie (Publ. S. 565 ff., dort auch über die Infallibilität). — Zur Auswirkung sind jene Grundsätze Gr.s gelangt in seinem Verhältnis gegenüber den weltlichen Staaten und in seiner inneren Leitung der Kirche.

1. Über das Wesen des **Staates** hat Gr. an den Bischof Hermann von Metz (de unitate eccl. cons. lib. I cap. 4, libelli II, 188) in zwei für die Öffentlichkeit bestimmten Briefen, die den Charakter von Denkschriften tragen, eingehend sich ausgesprochen (Reg. IV, 2, VIII, 21, S. 241 ff., 453 ff.). Quis nesciat, heißt es hier (S. 457), reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes, superbia rapinis perfidia homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt (S. 457). Diese auf Augustin zurückgehende Beurteilung des Staates als eines Produktes der Sünde war aber als Grundlage der Kirchenpolitik nicht brauchbar, da sie den Kampf gegen den Staat als solchen zur Pflicht gemacht hätte. Als praktischer Staatsmann stellte er sich daher auf den Boden der Thatsachen, behandelt das Nebeneinander von zwei dignitates, der apostolica und der regia, als göttliche Ordnung (Reg. VII, 25 cf. I, 18), erkannte die Einigkeit von sacerdotium und imperium als notwendig (Reg. I, 19) an und verschmähte auch nicht die Mitwirkung der Regenten zur Durchführung kirchlicher Reformen (Reg. II, 30. 31). — Daß aber bei dem Reden von einer Doppelregierung der Welt und von der Notwendigkeit der concordia beider Gewalten nicht an eine Koordination von Staat und Kirche gedacht war, zeigen eben jene Schriftstücke Reg. IV, 2 und VIII, 21 aufs deutlichste (vgl. auch die Bilder Sonne und Mond Reg. VII, 25, Gold und Blei IV, 2, VIII, 60). Sie beweisen zugleich, daß die Vorstellung von der Überordnung der Kirche über den Staat zu den Grunddogmen Gr.s gehört hat. Aus diesem Verhältnis folgerte Gr. die Berechtigung zur Exkommunikation und Absetzung untauglicher Regenten (Publ. 163—171, 235 ff.) wie zur Konfirmation des neu zu erwählenden deutschen Königs (Reg. IV, 3 S. 246 f.), also eine unmittelbare Gewalt über den Staat (vgl. auch oben S. 109, 5 das Handelsverbot). Das Urteil über die Minderwertigkeit des weltlichen Staates verbunden mit der Vorstellung, daß Petrus zum princeps super regna mundi (Reg. I, 63) von Christus eingesetzt worden, hat dann weiter zu Versuchen geführt, einzelne Staatswesen in ein spezielles Obedienzverhältnis gegenüber dem römischen Stuhl zu bringen (vgl. außer den oben S. 106 ff. aufgeführten Fällen noch Sachsen Reg. VIII, 23 S. 468, Scheffer-Boichorst, Zwei Untersuchungen zur päpstlichen Territorialpolitik Mt f. Österr. Gesch. IV Ergsbd., Innsbruck 1893 S. 77 ff.; den Eid des Gegenkönigs Reg. VIII, 26, der ihn zum Lehensmann des Papstes machte; die Provence Reg. VIII, 35; die Forderung eines jährlichen Hauszinses von Frankreich Reg. VIII, 23 S. 468). Die

Aufforderung zum Eintritt in dieses Verhältnis, für welches verschiedene Wendungen gewählt werden und das in abgestufter Form auftritt, zeigt die Absicht, die weltlichen Staaten direkt der Kirche zu unterstellen, also eine Theokratie zu begründen. Bei seiner Auffassung des Papsttums bedeutete dieser Gedanke nichts anderes als die Schaffung eines päpstlichen Weltreiches. Das Vorhandensein dieser aus seinen Grundanschauungen folgerecht sich ergebenden Tendenz wird durch die unvollkommene Ausführung des Projektes ebensowenig in Frage gestellt wie durch die Dürftigkeit der rechtlichen Begründung durch angeblich alte Ansprüche (konstantinische Schenkung).

In feindlichem Gegensatz stießen die Interessen des Staates und der Kirche zusammen in der Frage der Besetzung der geistlichen Stellen, der sogenannten **Investitur** (vgl. d. A.; Publ. S. 463—542). Das erste Investiturgesetz unter Leo IX. auf der Synode zu Rheims 1049 lautete ganz allgemein: ne quis sine electione cleri et populi ad regimen ecclesiasticum proveheretur; die Synode zu Rom 1059 unter Nikolaus II. schloß ausdrücklich die Laien aus: ut per laicos nullo modo quilibet clericus aut presbyter obtineret ecclesiam nec gratis nec pretio und auf den Synoden zu Tours und Vienne 1060 wurde bereits unter den von dem Investiturverbot betroffenen Ämtern auch der Episkopat genannt; Alexander II. ließ nur den Beschluß von 1059 wiederholen. Zum Kampf kam es durch das Gesetz der römischen Fastensynode 1075, dessen Text das Registrum nicht enthält und das von Gr. aus taktischen Gründen zunächst nicht publiziert wurde. Nach Arnulph von Mailand hat der Papst hier dem König (!) verboten, ius deinde habere aliquod in dandis episcopatibus und hat alle dem Laienstand angehörenden Personen ab investituris ecclesiarum entfernt. Frühjahr 1078 wurde für die Verletzung des Investiturverbotes der Bann angedroht und ebenso für die Belehnung von Kirchengut an Laien. Die Novembersynode bezeichnet insofern einen weiteren Fortschritt, als hier jede durch irgend einen Laien vollzogene Investitur für ungiltig und ihre Annahme als straffällig erklärt wurde. Außerdem ergingen hier in Bezug auf das Kirchenvermögen tiefeinschneidende Verfügungen: jeder Laie sollte die von Fürsten oder geistlichen Würdenträgern als Lehen empfangenen Güter der Kirche wie die ihm übertragenen Zehnten bei Strafe des Bannes zurückerstatten; zur Vergebung von Kirchengut in beneficium soll für die von dem Papst geweihten Bischöfe die Bewilligung des Papstes erforderlich sein, für die übrigen die Zustimmung des Erzbischofs u. s. w. Das Jahr 1080 brachte endlich die Anweisung über kanonische Besetzung eines Bistums (Reg. VII, 14a S. 400 f.). Nach eingetretener Vakanz sollte durch einen vom apostolischen Stuhl oder dem Metropoliten bestimmten Bischof die Neuwahl durch Klerus und Volk veranstaltet werden und Papst oder Metropolit den Konsens erteilen; durch Verletzung dieser Wahlordnung sollte die Wahl ungiltig werden, das Wahlrecht jener Wahlberechtigten erlöschen und auf den Papst resp. auf den Metropoliten übergehen. — Die von Gr. verfolgten Ziele enthüllen sich in dieser Gesetzgebung und werden ergänzt durch die gleichzeitige Praxis. Zunächst ging sein Absehen darauf hin, die Besetzung der bischöflichen Stellen dem Einfluß des Königs zu entziehen, der zweite Schritt war, sich selbst diesen Einfluß zu sichern und die päpstliche Ernennung an die Stelle der früheren königlichen zu setzen. Die Art, wie Gr. die 1080 als Ausnahme statuierte Devolution des Wahlrechts thatsächlich gehandhabt hat (Publ. S. 499 N. 2), liefert den Beweis, daß die „kanonische Wahl" für ihn nur ein Mittel zur Förderung seiner papalen Bestrebungen gewesen ist und (cf. unten) auch bei dem Vorschieben der Metropoliten nicht eine wirkliche Stärkung ihres Einflusses beabsichtigt war. Aber die Wünsche Gr.s gingen noch weiter. Daß das Interesse des Königs an der Investitur darauf beruhte, daß die Leistungen, welche der Bischof als sein Lehensmann ihm schuldete, dem Reich gesichert blieben, mußte Gr. von vornherein klar sein oder im Lauf des Streites ihm klar werden. Sein Angriff auf die Laieninvestitur verbunden mit den gleichzeitig ausgesprochenen Grundsätzen über die Vergebung von Kirchengut war thatsächlich nichts geringeres als der Versuch, auf dem Wege der kirchlichen Gesetzgebung dem ganzen Komplex von Hoheitsrechten, Allodien, und Lehen, die von seiten der weltlichen Regenten den Bischöfen als Reichsfürsten übertragen waren, eine ihrer Bestimmung entgegengesetzte Verwendung zu geben und dem König das Eigentumsrecht an dem Reichskirchengut zu entziehen, um selbst an die Stelle des Königs zu treten und als Oberlehensherr über die Güter der Kirche zu verfügen. Über viele und wichtige Stücke des komplizierten Investiturproblems, z. B. die Unterscheidung der Temporalia und Spiritualia, wurde erst durch die theoretische Arbeit der ersten nachgregorianischen Generation Klarheit geschaffen und damit der Boden gewonnen für die spätere Verständigung in dem Wormser Konkordat. Gregor VII., der sonst gern die Vergangenheit der Kirche, ihre Tradition, reden ließ, hat keine Neigung gezeigt, den ihm

entgegengesetzten Standpunkt der weltlichen Regenten in der Investiturfrage geschichtlich zu würdigen. In der Praxis war freilich auch er zu Milderungen geneigt, aber sie sind, wie Wenrich von Trier mit Recht bemerkt (cap. 9, libelli I, 297) nur den außerdeutschen Ländern zu gute gekommen.

2. Die innere Leitung der Kirche. a) Der Kampf um die Durchführung des priesterlichen Zwangscölibates und die Ausrottung der Simonie sind hier an erster Stelle zu berücksichtigen. Von einer Sitte der Ehelosigkeit der Priester war in der Mitte des 11. Jahrhunderts nicht die Rede, vielmehr kann der Nachweis geführt werden, daß damals in allen christlichen Ländern, von denen uns überhaupt Nachrichten erhalten sind, Priesterehen bestanden haben. Der Widerspruch dieser Sitte mit dem kirchlichen Recht steht freilich ebensowenig in Frage. Was die Gesetzgebung des 4. und 5. Jahrhunderts nicht erreicht hatte, wird nun eine Hauptaufgabe des reformierten Papsttums. Sehr geschickt war es, als das Kampfesziel die Beseitigung der Unsittlichkeit (incontinentia, fornicatio) hinzustellen, indem man regelrecht abgeschlossene Ehebündnisse, Konkubinatsverhältnisse und sittliche Exzesse unterschiedslos unter diesen Begriff zusammenwarf oder von „Nikolaitischer Ketzerei" redete. Im Anschluß an die durch Leo IX. getroffenen legislativen Maßnahmen zur Unterdrückung dieses Uebels ist Gr. mit aller Energie vorgegangen. Als er 1074 das Eheverbot erlassen hatte und die Bischöfe sich lässig zeigten, forderte er in einer Encyklika (ep. coll. 10) auf, ihnen den Gehorsam zu verweigern. Die schärfsten Gesetze brachte die Fastensynode des folgenden Jahres 1075, denn hier wurde der Ausschluß der widerspenstigen Kleriker vom Meßgottesdienst verfügt, wurden die Laien aufgefordert, ihre Amtshandlungen nicht anzunehmen und gegen diese Priester zu revoltieren, wurde diesen selbst endlich das Pfründeneinkommen gesperrt. In allen Ländern, wo der Versuch gemacht wurde, die Geltung des Cölibatgesetzes zu erzwingen, stieß man auf nachhaltigen Widerstand, vielfach kam es zu tumultuarischen Kundgebungen (Publ. S. 269—274). In den folgenden Jahren hat Gr. zwar noch einige den Cölibat betreffende Verfügungen erlassen (1078 wurde der duldsame Bischof mit Suspension bedroht; 1079 wurde dem unenthaltsamen Priester das Betreten des Gotteshauses untersagt und die Laienwelt jetzt nur noch angewiesen, seinen gottesdienstlichen Handlungen sich zu entziehen), aber die eigentlichen Kampfesjahre waren 1074 und 1075. Fortan empfahl die Klugheit, den Klerus nicht durch belästigende Forderungen auf die Seite Heinrichs IV. zu drängen (die Motive Gr.s: Publ. S. 334ff.). —

b) Daß die über die ganze Christenheit, über alle Länder und Stände, unter Klerikern und Laien verbreitete Simonie d. h. die Erwerbung oder Übertragung eines geistlichen Amtes um Geld, einen Krebsschaden des kirchlichen Lebens darstellte, steht außerhalb der Diskussion. Die Folgen werden durch die Zeitgenossen als geradezu entsetzliche geschildert, die Notwendigkeit, sie zu bekämpfen, hat niemand bestritten, hier galt es nicht erst, die öffentliche Meinung zu erobern. Aber das Übel war unausrottbar und trotzte hartnäckig allen Reformversuchen. Die Schwierigkeit, ihm beizukommen, lag darin, daß die Simonie im Laufe der Zeit sehr feine Formen angenommen hatte, und es oft in der That kaum möglich sein mochte, die Grenzlinie zwischen Kauf, Abgabe und Honorar zu ziehen. Auch bestanden alte Gewohnheiten, das Beispiel Roms verwirrte, dazu kam der Eigennutz und das Bußwesen. An dem Ernst des Strebens, diese Simonie zu beseitigen, ist bei Gregor VII. nicht zu zweifeln, er übernahm den Kampf dagegen und hat ihn fortgesetzt. Infolge der großen Verbreitung und der vielfachen Erscheinungsformen der Simonie hat sich im gregorianischen Zeitalter der Sprachgebrauch des Wortes dahin erweitert, daß es zu einem Ausdruck starker Mißachtung herabsank und unter dem Schutz dieser Verblassung des ursprünglichen Sinnes sogar die Laieninvestitur als Simonie bezeichnet worden ist (Publ. S. 370). Für die Beurteilung des einzelnen Falles, in dem von simonistischer Ausschreitung die Rede ist, erwachsen aus dieser Sachlage große Schwierigkeiten. — Das Vorgehen der offiziellen Organe der Kirche gegen die durch Simonie in ein geistliches Amt Eingedrungenen, vor allem gegen simonistische Bischöfe, führte auf die Frage, wie es um ihre priesterliche Gewalt stand, die ihnen durch die Ordination übertragen worden war, d. h. auf die Frage nach dem Vorhandensein der Grundvoraussetzung für die Verwaltung der kirchlichen Sakramente. Den Bemühungen der Theologen verschiedenster Richtung und Parteistellung von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zum Anfang des 12., dieses außerordentlich schwierige Problem zu beantworten, verdanken wir dogmengeschichtlich bedeutungsvolle Untersuchungen über das Wesen der Sakramente (Publ. S. 372—446). Gregor VII. hat auf der Fastensynode von 1078 (Reg. V, 14a) die Ordinationen der von Exkommunizierten Geweihten, auf der Novembersynode desselben Jahres (Reg. VI, 5b) alle Weihen, welche irgendwie durch Simonie erlangt wurden oder welchen nicht

kanonische Wahlen vorausgegangen waren, für irritae erklären lassen (Beschluß der Synode zu Quedlinburg, Ostern 1085: penitus irritae).

c) Als Grundzug der gregorianischen Kirchenregierung tritt eine starke Neigung zur Centralisation hervor. Die causae maiores gehören vor den apostolischen Stuhl (Reg. IV, 23, VIII, 21), er ist die höchste Appellationsinstanz, zu welcher der Zugang frei sein muß (ep. coll. 12, VIII, 36), seine Urteile sind irretraktabel (I, 60, II, 67, VIII, 21). Das Recht der Gesetzgebung betrachtete Gr. als sein Privileg (II, 67, 68), aber bediente sich für die Promulgation von Gesetzen gern der römischen Fastensynoden, die er als concilia generalia angesehen wissen wollte (Reg. I, 43), um durch diese großen Versammlungen sein eigenes Prestige und das Ansehen seiner Verfügungen und Urteile zu steigern. — Je mehr in dieser Weise Gregor auf pseudoisidorischer Grundlage seine Befugnisse in absolutistischer Richtung entwickelte, um so mehr wurde die Macht der Bischöfe eingeengt. Die Widerstrebenden beugte er durch Zensurierung, demütigte sie durch Citationen nach Rom, schreckte auch vor Absetzungen nicht zurück. Als ein besonders wirksames Mittel zur Durchsetzung seiner Forderungen erwies sich die Ausbildung der Institution der Legaten. Da er volle Freiheit für die Auswahl der Persönlichkeiten und die Berechtigung in Anspruch nahm (Reg. VI, 2), seine Legaten mit der Berufung von Synoden zu beauftragen (Reg. II, 29), so konnte in jedem Augenblick dem Ordinarius die ganze Fülle der päpstlichen Gewalt gegenübergestellt werden. Wer diesen außerordentlichen Gesandten des Papstes sich nicht fügte, hatte die Folgen der Auflehnung gegen den hl. Petrus zu tragen. — Von dieser Politik wurden am empfindlichsten die Metropoliten getroffen. Denn indem Gr. ihnen die Verpflichtung auferlegte, innerhalb der ersten drei Monate nach Empfang der Weihe das zur Ausübung der erzbischöflichen Funktionen für notwendig erklärte Pallium persönlich in Rom zu holen (Reg. I, 24, VIII, 24; Publ. 482, 501), brachte er ihnen gleich bei dem Amtsantritt ihre Unterordnung zum Bewußtsein und hat auch versucht, durch besondere Obedienzeide sie in ein spezielles Abhängigkeitsverhältnis herabzudrücken (Patr. v. Aquileja Reg. VI, 17a; Wibert von Ravenna: Arnulph c. 17, SS VIII, 21). Selbst das kanonische Wahlverfahren, das in seiner korrekten Handhabung ihre Position hätte stärken müssen, wurde infolge des Eingreifens der Legaten das Mittel, auch bei der Besetzung von Bistümern ihre Ueberflüssigkeit ans Licht zu stellen. —

Bei der Durchführung seiner Pläne hat Gr. wesentliche Unterstützung erfahren durch seine Freunde und Parteigenossen. In Italien waren neben Bischof Anselm von Lucca die Herzogin Beatrix von Tuscien (gest. 1076), ihre Tochter die Gräfin Mathilde und die Kaiserin Agnes die festesten Stützen seiner Politik. Diesen Damen gestand er großen Einfluß zu (Reg. I, 50, II, 9, ep. coll. 11), so daß das boshafte Wort des Wormser Bischofsschreibens: per hunc feminarum novum senatum orbem ecclesiae administrari, in der That nicht grundlos war. In Deutschland konnte er sich unbedingt auf Bischof Altmann von Passau und Erzbischof Gebhard von Salzburg verlassen. Eine gleiche Vertrauensstellung behauptete in Frankreich der stürmisch vorgehende Hugo von Die (seit 1081 Erzbischof von Lyon), während Lanfranc von Canterbury in England dem Papst erheblich kritischer gegenüberstand. Dazu kamen dann die frommen kirchlichen Kreise, welche in Gr. den Vorkämpfer der Reform des kirchlichen Lebens erblickten und in Deutschland die Hirschauer Mönche, welche als gregorianische Agitatoren durch das Land zogen. Im Kampf gegen den deutschen König kam ihm weiter zu statten, daß er in dem Bann, in der Verkehrssperre und in dem Interdikt Waffen besaß, denen der Gegner völlig wehrlos gegenüberstand und die um so wirkungsvoller waren, da auch Heinrich IV als Christ unter den Papst als Nachfolger Petri sich beugte. Nehmen wir die Skrupellosigkeit Gr.s in der Wahl seiner Mittel hinzu: die Lösung der Eide, die Predigt des Aufruhrs, die Erregung von Bürgerkrieg — daß er seine die Welt aufregende Thätigkeit als einen Kampf für die Freiheit der Kirche darzustellen (I, 46, III, 10, IV, 3, VII, 14a, VIII, 26) liebte, war ein wirkungsvolles Schlagwort, aber zugleich Ausdruck seiner Überzeugung, — so bedarf es kaum noch eines Hinweises auf die schwierige Lage des deutschen Königtums und die speziellen Fehler Heinrichs, um die Ungleichheit der beiden mit einander ringenden Gegner zu verstehen. Für diese Kirche hat er gelebt, ihr gehörte sein Herz, in ihrem Dienst hat er sich verzehrt. Aber er hat ihr Wohl zu ausschließlich in der Steigerung ihrer äußeren Machtstellung erblickt. Schon Petrus Damiani hat für das Bedenkliche dieser Richtung ein Auge gehabt, zur vollen Entfaltung brachte sie erst der Pontifikat. — Gr. war ohne größeres theologisches Wissen und hat durch sein Verhalten gegenüber Be-

rengar von Tours (vgl. Bd II S. 609,32 ff.), das ihm den Vorwurf häretischer Verwirrung eingetragen hat, bewiesen, daß er an dogmatische Entscheidungen herantrat, nur soweit er dazu gezwungen wurde. Die eindringliche Beredtsamkeit, die manchen seiner Briefe eigen ist, hat er in jungen Jahren als Prediger bethätigt und zwar nach dem von Paul von Bernried berichteten (cap. 10, Watt. I, S. 478) Wort Kaiser Heinrichs III.: nunquam se audisse hominem cum tanta fiducia verbum Dei praedicantem, mit großem Erfolg. Aber diese Begabung fand keine Pflege sondern wurde durch die politischen Neigungen erdrückt. Unter seinen religiösen Aeußerungen ist die prägnante von besonderem Interesse, die wir in dem Brief an Herrmann von Metz Reg. IV 2 (S. 245) lesen: Omnipotens Deus intercessione coelestis reginae semper virginis Mariae et auctoritate beatorum apostolorum Petri et Pauli te a cunctis peccatis absolvat, und das schöne Wort, das er seinen Gräfinnen schreibt: Ex amore Dei proximum diligendo adiuvare, miseris et oppressis subvenire, orationibus ieiuniis vigiliis et aliis quam pluribus bonis operibus praepono; quia veram caritatem cunctis virtutibus praeferre cum apostolo non dubito (Reg. I, 50 S. 70).

Die Bedeutung Gregors VII. für die Geschichte der Kirche liegt darin, daß er das Ideal des Papsttums als politische Größe in logischer Schärfe und Konsequenz ausgestaltet und den Verhältnissen seiner Zeit entsprechend verwirklicht hat. Weiter hat er es verstanden, das Recht der Kirche mit seinem Geiste zu erfüllen, durch seine eigene gesetzgeberische Thätigkeit und durch die Anregung zur Sammlung von Rechtsstoff unter kurialem Gesichtspunkt (Deusdedit, Anselm von Lucca; vgl. auch schon seine Bitte an Petrus Damiani IV. Bd S. 435,48 ff.) in der Zeit des werdenden Kirchenrechts hat er dadurch auf dieses selbst einen starken Einfluß ausgeübt. Ferner hat er es erreicht, daß die geschlechtliche Enthaltsamkeit der Priester fortan unter den Standespflichten des Klerus an erster Stelle figuriert und das Urteil der Kirche über die Notwendigkeit dieser Forderung zur Klarheit gelangt ist. In dem Eintreten für die römische Liturgie endlich hat er zur Befestigung der kirchlichen Uniformität der abendländischen Christenheit einen wesentlichen Beitrag geliefert. Keine einzige der von Gr. erhobenen Forderungen kann als eine absolut neue bezeichnet werden, vieles findet sich schon bei Leo I. und Nikolaus I.; anderes hatte Leo IX. eingeleitet, was er nur fortgesetzt hat. Aber durch die Vereinigung von theoretischem Anspruch und praktischer Verwirklichung, durch die gleichzeitige Vertretung aller denkbaren Folgerungen der Herrscherstellung des irdischen Petrus in dem innerkirchlichen Leben wie gegenüber den weltlichen Gewalten, endlich durch die Erziehung der Laienwelt und des Klerus zum Gehorsam gegen Rom auch in Dingen, über welche bis dahin andere Instanzen entschieden hatten, ist er über alle seine Amtsvorgänger hinausgeschritten. Er hat das Verdienst, dem Papstideal die klassische Formulierung gegeben und die katholische Kirche des Abendlandes zur römisch-katholischen gemacht zu haben (anders Hauck III 832).

Gregor hat die größten Ehren davon getragen, die einem römisch-katholischen Christen zu Teil werden können, freilich erst nach einem halben Jahrtausend. Gregor XIII. (1572—1585) nahm 1584 seinen Namen in das Martyrologium Romanum auf (25. Mai: ecclesiasticae libertatis propugnatoris ac defensoris acerrimi), durch Paul V. (1605—1621) erfolgte 1606 seine Kanonisation. Der 25. Mai, der Todestag Gr.s, wurde seinem Andenken geweiht, die Feier des Festes verbreitete sich, durch Benedikt XIII. (1724—1730) wurde sie 1728 für die ganze römische Kirche Gesetz. Jetzt begann ein interessanter Streit. Die kurze Biographie des Heiligen in dem Breviarium Romanum enthielt nicht nur unrichtige Daten sondern schien in den Worten: Contra Henrici imperatoris impios conatus fortis per omnia athleta impavidus permansit, seque pro muro domui Israel ponere non timuit, ac eundem Henricum in profundum malorum prolapsum, fidelium communione, regnoque privavit, atque subditos populos fide ei data liberavit eine politisch bedenkliche Verherrlichung der päpstlichen Gewalt über Fürsten und Länder zu lehren. Französische Parlamente und Bischöfe erklärten sich 1729 gegen diesen Abschnitt; in Holland verboten die Generalstaaten die Aufnahme dieser Lektion in das Brevier bei hohen Strafen und hatten dabei den Erzbischof von Utrecht auf ihrer Seite; die Kaiserin Maria Theresia von Oesterreich befahl 1744, die anstößige Lektion mit weißem Papier zu überkleben und künftig nicht wieder zu drucken, und Joseph II. wiederholte das Verbot 1782; auch das Königreich Sizilien und die Republik Venedig übte Zensur; noch 1828 ist in Paris und 1848 in Wien der Abdruck untersagt worden. Es waren römisch-katholische Staatswesen, die

in dieser Weise handelten, das protestantische Preußen ließ die Brevierstelle unbeanstandet. Noch in der Gegenwart hat jeder römisch-katholische Priester am 25. Mai auf sie seine Andacht zu richten. **Carl Mirbt.**

Gregor VIII. (Burdinus), Gegenpapst 1118—1121, gest. nach 1137. — Jaffé, Regesta pontificum roman. 2. Aufl. I S. 281 f.; Annales Romani, MG SS V; Landulfus jun., hist. Mediolanensis SS XX; Pandulphus, vita Gelasii II: Watterich, Pontificum Romanum vitae II, Lips. 1862 p. 99; Ekkehard, Chron., SS VI; Falco Beneventanus, Chronicon: Muratori Scriptores rerum Italicarum V, p. 91 ff.; Petrus Diaconus, Chron. mon. Casinens. SS VII, Auszüge aus allen diesen bei Watterich, II, p. 105 ff.; Stephanus Baluzius, vita Mauritii Burdini: Baluzii Miscellanea ed. J. D. Mansi tom. I, Lucca 1761, S. 137—148; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom 4. Bd 3. Aufl., Stuttg. 1877 S. 360 ff.; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 5. Bd 2. Aufl. Freib. i. B. 1886; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit Bd 3, 5. Aufl., Braunschweig 1890; J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 445; vgl. d. A. Gelasius II. und Calixt II.

Erzbischof Moritz von Braga in Portugal hatte trotz seiner Konflikte mit dem spanischen Primas Bernhard von Toledo (vgl. d. A. II. Bd S. 641 f.), die zu seiner Suspension durch Papst Paschalis II. führten (1114), die Gunst des letzteren sich zu erwerben gewußt, war aber dann auf die Seite seines Gegners, Heinrichs V. von Deutschland, getreten und von dem Papst wegen einer ihm nicht zukommenden Ehrung des Königs (Aufsetzung der Krone am Osterfest) auf der Synode zu Benevent April 1117 mit dem Bann belegt worden (Mansi XXI S. 167). Als der nach dem Tode des Paschalis am 24. Januar 1118 gewählte Gelasius II. vor Empfang der Weihe der bedrückenden Nähe Heinrichs durch Flucht aus Rom sich entzog und die Rückkehr verweigerte, wurde durch den Kaiser unter Mitwirkung der in seinem Gefolge befindlichen Juristen die Wahl eines anderen Papstes durch die Römer und einige Kardinäle veranlaßt und am 8. März 1118 Moritz von Braga als Gregor VIII. ausgerufen, am 9. zum Priester, am 10. zum Bischof geweiht. — Zum vollen Genuß der Papstwürde ist Gregor VIII. niemals gekommen. Nur ein einziges für ein Kloster ausgestelltes Privileg (Jaffé Nr. 7178) ist von ihm erhalten. Selbst zur Zeit Gelasius II., der von Capua aus am 7. April ihn mit dem Anathem belegte, hat er sich in Rom nicht behaupten können und nahm Aufenthalt in Sutri. Das Schicksal des Gegenpapstes war entschieden, als er nach dem raschen Tode Gelasius' II. (18. Januar 1119) überhaupt gar nicht in Frage kam und der energische Erzbischof Guido von Vienne am 2. Februar 1119 als Calixt II. die Leitung der Kirche übernahm. Selbst von Heinrich im Stich gelassen, dem er in einem Brief (Giesebr. III 1270 ff. vgl. P. Scheffer-Boichorst, Zur Geschichte des 12. u. 13. Jahrhunderts, Berlin 1897, S. 80 ff.) begründete Vorwürfe machte, führte er in Sutri ein trauriges Dasein. Als Calixt, der auf der großen Synode zu Rheims Oktober 1119 den Bann gegen ihn erneuerte, am Anfang des folgenden Jahres in Rom seinen glänzenden Einzug gehalten hatte und durch achttägige Belagerung der Stadt Sutri erreichte, daß die Bürger ihn auslieferten, hat er über den Unglücklichen ein hartes Strafgericht gehalten. Der Gefangene wurde rücklings auf ein Kameel gesetzt, der Schwanz als Zügel ihm in die Hand gelegt und in diesem Aufzug mußte er unter dem Spott des Pöbels, Calixt voranreitend, seinen Einzug in Rom halten (Boso, vita Calixti, Watt. 119; Annal. Rom. ib. 113). Zunächst in dem Septizonium eingekerkert, hat man ihn dann nach der Burg Passarano, nach dem Kloster Cava und nach der Burg Janula geschleppt. Er überlebte Calixt und Honorius II., der ihn 1124 nach Fumo bringen ließ (Petr. Diac. IV, 86). Die Pöhlder Annalen berichten noch (c. 14 SS XVI, 76), daß Innocenz II. dem König Lothar gestattete, bei seinem Zug nach Sicilien (August 1137) den Burdinus in Cava zu sehen. Bald darauf ist Moritz von Braga gestorben. — Da der Erfolg nicht auf seiner Seite gewesen ist, wird er in der zeitgenössischen Litteratur so behandelt, wie dies Schismatikern zu ergehen pflegte. Gerho von Reichersberg nennt ihn kurzweg bestia in de investigatione antichristi (c. 26. 28, libelli de lite imperatorum ac pontificum tom. III, Hann. 1897, S. 335, 338). Beachtenswert ist, daß dagegen Wilhelm von Malmesbury im Anschluß an die Encyklika, die Calixt nach der Vertreibung des Gegenpapstes aus Sutri nach Gallien richtete (J. 6902), schreibt: Urbana omnino et excogitata facetia, ut eum quem oderat regis Teutonici vocaret idolum, quod ille Mauritii tum in litteris tum in civilibus negotiis magni pensaret — quem quislibet revereri et pene adorare pro viva magna industriae specie debuisset, nisi tam famoso facinore enitescere maluisset (Gesta regum Angl. lib. V, cap. 434, SS X, p. 483). — Die Ann. Rom. (SS V, 479) schreiben, die Römer hätten ihm den Beinamen Burdinus gegeben, die

Pöhlder Annalen (l. c.) erklären den Namen: propter ingentes asinos in Hispania abundantes. — Für die Geschichte der Lehre von den Sakramenten ist der Beschluß der Lateransynode im März 1123, welcher die von dem Häresiarchen Burdinus und den von ihm ordinierten Pseudobischöfen vollzogenen Ordinationen als irritae verwarf (can. 6, Mansi XXI 283), von Bedeutung. **Carl Mirbt.**

Gregor VIII., Papst, 1187. — Jaffé, Regesta pontificum Roman. 2. Aufl. (1888) II, S. 528—535. 770 Nr. 16013—16084; L. A. Muratori, Scriptores rerum Italicarum III, p. 478; MSL 202 p. 1537—1564: J. M. Watterich, Pontificum roman. vitae II, Leipzig 1862, S. 683—692; — P. Scheffer-Boichorst, Friedrich' I. letzter Streit mit der Kurie, Berlin 1866 S. 149—157; Th. Toeche, Kaiser Heinrich VI. (Jahrb. der deutschen Geschichte), Leipzig 1867, S. 86—90; P. Nadig, Gregors VIII. 57tägiges Pontifikat, Diss. Basel 1890; J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893 S. 570 ff.

Die schwierige Lage, in welche die schroffe Politik Urbans III. gegenüber Kaiser Friedrich I. die Kurie gebracht hatte, und die Nachricht von der Vernichtung des christlichen Heeres durch Saladin bei Hittin am See Genezareth (4. Juli 1187) gaben den Ausschlag, daß nach dem Ableben Urbans am 20. Oktober 1187 die Kardinäle schon am folgenden Tag, am 21. Oktober, fast einstimmig den Kardinal Albertus von Mora aus Benevent als Gregor VIII. zum Papst erhoben. Für seine Wahl war entscheidend, daß er mit dem Kaiser in freundlichen Beziehungen stand und als langjähriger Kanzler des apostolischen Stuhles politische Erfahrung besaß. In Ferrara, am Ort der Wahl, wurde er am 25. Oktober konsekriert. — In hohem Alter trat Gr. sein Amt an — sein Geburtsjahr wird auf die Zeit zwischen 1105 und 1110 berechnet — aber er hat es mit großer Rüstigkeit geführt und eine umfassende Thätigkeit entfaltet. Ob er dem Cistercienserorden, für den er in Anspruch genommen wird, angehört hat, lassen wir dahingestellt, jedenfalls erfüllte ihn ein Geist strenger Askese, und was er an sich selbst übte, suchte er auch an seinem Hof und unter dem auswärtigen Klerus durchzusetzen (Gegen die Kleiderpracht das Rundschreiben Mansi XXII p. 534; Jaffé Nr. 16079). Der Erlaß (J. Nr. 16056), welcher der Anhäufung der Geschäfte an der Kurie zu steuern suchte, war der Ansatz zu einer Decentralisation, die, wenn durchgeführt, für alle beteiligte Kreise ein Fortschritt gewesen wäre. Gleichzeitig schärfte er aber den Erzbischöfen und Bischöfen ihre Pflichten gegenüber der römischen Kirche ein und hielt auf ihre Reisen ad limina apostolorum (Nr. 16016, 16056). In manchen Stücken erinnert Gr. an das Papstideal, wie es Bernhard v. Clairvaux in de consideratione gezeichnet hat. Merkwürdig ist die Entscheidung, daß einem Priester in Nonantula das ihm wegen Verheiratung entzogene Benefizium zurückgegeben werden sollte (Mansi XXII, 535 J. 16090). — Von dem Ernst, der ihn erfüllt hat, zeugt besonders auch die Art, wie er den Plan eines Kreuzzugs nach der religiösen und sittlichen Seite der Christenheit nahelegte, den Fall Jerusalems als Gottes Strafgericht deutete und zu Buße und Fasten aufforderte. Die Teilnehmer sollten nicht in prächtigen Kleidern, begleitet von Hunden und Vögeln, sondern in dem bescheidenen Gewand der Buße als Pilger nach dem Osten ziehen. Eindringlichst und unermüdlich wirkte er für dieses Unternehmen, das im Mittelpunkt seiner Interessen stand (Jaffé Nr. 16013, 16018, 16019, 16022, 16034, 16057, 16073, 16078). — Auf eine Ausführung war freilich nur in dem Fall zu rechnen, daß er sich mit Kaiser Friedrich verständigte. In dem Schreiben an Friedrich und in dem an König Heinrich, den „erwählten römischen Kaiser" vom 29. November (J. Nr. 16071, 16072) zeigte der Papst daher ein in der That großes Entgegenkommen, aber vermied es zugleich geschickt, mit seinem Amtsvorgänger in direkten Widerspruch zu treten. Als ein günstiges Symptom mußte der Kaiser es ferner auffassen, daß Gr. in dem Trierer Streit durch eine scharfe Zurechtweisung des gegen seinen Willen geweihten Erzbischofs Folmar (J. Nr. 16075) sich auf seine Seite zu stellen schien. — Am 17. Dezember wurde er mitten in den Bemühungen, zwischen den Pisanern und Genuesen zum Zweck ihrer gemeinsamen Beteiligung an dem Kreuzzug Frieden zu schaffen, in Pisa vom Tode ereilt (repentino morbo sagen die Ann. Rom. MG SS V, 479, Watterich II, 692). Bei der Dauer seines nur 57 Tage umfassenden Pontifikats ist es ihm versagt gewesen, über das Stadium der Ansätze und Entwürfe hinauszuschreiten. In auffallendem Widerspruch zu dem Gesamteindruck dieser Persönlichkeit steht der Akt von fanatischer Impietät, daß er bei der Durchreise durch Lucca das Grabmal Oktavians (des Gegenpapstes Viktor IV.) erbrechen und die Gebeine außerhalb der Kirche zerstreuen ließ (confracto sepulchro Octaviani ossa deiecit extra ecclesiam, Nicolaus Ambianensis: SS VI 474; Watt. 692).

Carl Mirbt.

Gregor IX., Papst, 1227—1241. — MG, Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae per G. H. Pertz ed. C. Rodenberg, tom. I, Berol. 1883, p. 261—728 Nr. 343—828, p. 730—739 Nr. 831—838; Friderici II imp. constitutiones: MG LL II p. 274—276, 299 f.; Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican par Lucien Auvray (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série), fasc. 1—5, umfassend die Jahre 1227—1235 mit 2481 Nummern, Paris 1890—1896; A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum tom. I (1874) p. 680—939 Nr. 7862—11073, II p. 2099—2110, 2136 f.; J. L. A. Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici II (Sammlung aller Urkunden, Briefe u. s. w.) 6 vols. Paris 1852—1861; J. Fr. Böhmer, Acta imperii selecta, Innsbruck 1890; Ed. Winkelmann, Acta imperii inedita, 2 Bde, Innsbruck 1880. 1885; J. Fr. Böhmer, Regesta imperii V., Die Regesten des Kaiserreichs (1198—1272) Abt. 1, hrsg. v. J. Ficker, Innsbruck 1892; Die Regesten des Kaiserreichs (1198—1272) Abteilung III und IV, hrsg. v. J. Ficker und E. Winkelmann Innsbruck 1892. 1894. — vita Gregorii IX. bei L. A. Muratori, Scriptores rerum Italicarum tom. III pars I p. 575—587, nach J. Marx, Die vita Gregorii IX quellenkritisch untersucht, Berlin 1889 (1. Teil Diss.) verfaßt durch Johannes von Ferentino, dem Vorsteher der päpstlichen Kammer, in den Jahren 1239, 1240; J. M. Lappenberg — R. Pauli, Geschichte von England 3. Bd, Hamburg 1853; Fr. v Raumer, Geschichte der Hohenstaufen Bd 3 und 4, 3. Aufl., Leipzig 1857; A. Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, 1. Bd, München 1864, S. 323 ff.; Fr. W. Schirrmacher, Kaiser Friedrich der Zweite, 4 Bde Göttingen 1859—65; Ed. Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrichs des Zweiten und seiner Reiche 1212—1235 Berlin 1863, 2. Bd 1235—1250. 1. Abt. Reval 1865; derselbe, Kaiser Friedrich II. (Jahrbücher der deutschen Geschichte), 1. Bd (1218—1228) Leipzig 1889, 2. Bd (1228—1233) 1897; derselbe, Die Legation des Cardinaldiacons Otto v. S. Nicolaus in Deutschland 1229—1231: Mt Oesterr. Gesch. XI, 1890, S. 28—41; P. Balan, Storia di Gregorio IX e dei suoi tempi, 3 vols, Modena 1872—1873; H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter 2. Bd, Berlin 1877; J. Fr. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart, 2 Bd Von Gregor IX. bis zum Concil zu Trient, Stuttg. 1877; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter 5. Bd, 3. Aufl. Stuttgart 1878; P. Hinschius, Kirchenrecht 3 Bd, Berlin 1883, S. 734 ff.; H. Weber, Ueber das Verhältnis Englands zu Rom während der Zeit der Legation des Cardinals Otho in den Jahren 1231—1241 (Diss.) Berlin 1883; J. v. Hefele, Conciliengeschichte 5. Bd 3. Aufl., Freib. i. B. 1886; W. Felten, Papst Gregor IX., Freib. i. B. 1886 (409 S.); C. Rodenberg, Kaiser Friedrich II. und die deutsche Kirche: Histor. Aufsätze dem Andenken an G. Waitz gewidmet, Hannover 1886, S. 228—248; Knöpfler, Gregor IX. und Friedrich II.: HBl 100, 12 (1888) S. 901—909; E. Michael, Kaiser Friedrich II. und die Kirche seiner Zeit: ZkTh. 2 (1888), S. 290—301; C. Köhler, Verhältnis Kaiser Friedrichs II. zu den Päpsten seiner Zeit (= Untersuchungen z. deutschen Staats- und Rechtsgeschichte hrsg. von O. Gierke Nr. 24), Breslau 1888; C. Henner, Beiträge z. Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte, Leipzig 1890; C. Rodenberg, Die Vorverhandlungen zum Frieden von San Germano 1229—1230. NA XVIII (1892) S. 177 bis 205; M. Halbe, Friedrich II. und der apostolische Stuhl bis zu seiner Kaiserkrönung (Nov. 1220), Berlin 1896 (1. Tl Diss. München); H. Frankfurth, Gregorius de Montelongo. Ein Beitrag zur Gesch. Oberitaliens i. d. J. 1238 bis 1269, Diss. Marburg 1898; R. Röhricht, Gesch. d. Königreichs Jerusalem (1100—1291), Innsbruck 1898 S. 757—796; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna vol. I, Rom 1893, S. 307 f.

Graf Hugo (Hugolino) von Segni stammte aus Anagni, sein Geburtsjahr ist ungewiß (nach Matthäus v. Paris: fuit, cum a saeculo recessit, fere centenarius, müßte c. 1145 angenommen werden; Felten S. 6 f.: c. 1170). Nach Absolvierung seiner Studien in Paris und Bologna hatte er das Glück, unter seinem Onkel Innocenz III. seine geistliche Laufbahn beginnen zu können und rasch zu hohen Stellen emporzusteigen. Der Ernennung zum päpstlichen Kaplan folgte noch 1198 die Erhebung zum Kardinaldiakon von St. Eustachius, im Mai 1206 wurde er Kardinalbischof von Ostia und Velletri. Zugleich erhielt er Gelegenheit, in Mittelitalien und vor allem dann in Deutschland (1207, 1209) als päpstlicher Legat an schwierigen Aufgaben seine politischen Fähigkeiten zu entwickeln. Auch Honorius III. (1216—1227) hat ihn mit wichtigen Missionen betraut. In seinem Auftrag war Hugolino in Oberitalien thätig, durch Beilegung der Zwiste zwischen verschiedenen Städten der Lombardei und Tusciens (1217. 1218) ein Haupthindernis der geplanten Kreuzzugsunternehmung zu beseitigen, bei der Kaiserkrönung Friedrichs II. in Rom am 22. November 1220 hat er dann assistiert und wurde im folgenden Jahr zum Kreuzzugsprediger für Mittel- und Oberitalien bestellt. Auch mit der Geschichte der Entstehung des Franziskanerordens ist sein Name eng verknüpft, denn als Ordensprotektor hat er auf die Entwickelung der Genossenschaft des hl. Franz v. Assisi zum Bettelorden

einen starken Einfluß ausgeübt (Regel von 1221 und besonders die von 1223) und hat die Clarissen auf denselben Weg geleitet. Dominikus, der Stifter des Predigerordens, erfuhr ebenfalls seine Unterstützung (vgl. Bd IV S. 771,20 ff.). — Als am Tag nach dem Hinscheiden Honorius' III. die Kardinäle in dem Andreaskloster zu Rom sich auf eine electio per compromissum geeinigt und die Wahlbefugnis an drei Kardinäle übertragen hatten, wurde Kardinal Hugo, der zu dieser Kommission gehörte, von den beiden anderen Mitgliedern nach der Ablehnung des deutschen Grafen Konrad von Urach, Kardinalbischofs von Porto (Felten S. 51 f.), als Gregor IX. zum Papst erwählt (19. März 1227). Die Inthronisation wurde sofort der Wahl angeschlossen, die Konsekration erfolgte am 21. März.

1. Gr. IX. und die weltlichen Staaten. Sein Verhältnis zu Friedrich II. von Deutschland war vor seiner Wahl ein gutes gewesen, der Kaiser hatte ihn sogar als seinen Freund von Alters her bezeichnet. Trotzdem kam es noch in seinem ersten Pontifikatsjahre zum völligen Bruch aus Ursachen, die in die Zeit seines Vorgängers zurückreichen. Nachdem das Papsttum durch den plötzlichen Tod Heinrichs VI. (1197) von der Gefahr befreit worden war, durch die Ausbreitung der deutschen Herrschaft über ganz Italien erdrückt zu werden, hatte Innocenz III. mit großem Geschick darauf hingearbeitet, der Wiederkehr einer derartigen Bedrohung vorzubeugen. Es gelang ihm, die päpstliche Herrschaft in Mittelitalien neu zu begründen und erheblich zu erweitern; im Norden treten die lombardischen und tuscischen Städte zu Bündnissen zusammen; im Süden verstand sich die Kaiserin Konstanze, die Witwe Heinrichs VII., zur Anerkennung der päpstlichen Oberlehensherrlichkeit über Sicilien. Das Ziel, die dauernde Trennung Siciliens von dem deutschen Reich, wurde von Innocenz auch bei der Wahl Friedrichs zum deutschen König (1212) fest im Auge behalten, er sollte auf Deutschland beschränkt bleiben, während Sicilien seinem Sohn Heinrich zufiel. Sein Nachfolger, Honorius III., war aber nicht im stande, diese Politik fortzusetzen; Sicilien wurde vielmehr in der Form einer Personalunion dem Reich wieder angegliedert. Auf dem Reichstag zu Frankfurt im April 1220 wurde Heinrich (VII.) zum römischen König erwählt (Winkelmann, JB I, 43 ff.) und Friedrich erlangte von dem Papst im November desselben Jahres, daß nach nochmaliger Anerkennung der päpstlichen Oberlehenshoheit über Sicilien ihm selbst, nicht seinem Sohn, die Verwaltung Siciliens zugestanden wurde (Winkelmann S. 108 f.). Die folgenden Jahre war Friedrich mit der Ordnung der sicilischen Verhältnisse vollauf beschäftigt, 1226 war dieselbe aber so weit gesichert, daß er nunmehr dazu fortschreiten konnte, der weiteren Aufgabe sich zuzuwenden, die seit dem Tode Heinrichs VI. durch die Lombarden stark verkürzten Reichsrechte in Norditalien in dem durch den Konstanzer Vertrag (1183) festgestellten Umfang wiederherzustellen (Reichstag zu Cremona).

Als Gregor IX. die Regierung antrat, hatte sich gerade diese Wendung der kaiserlichen Politik vollzogen, die jene für den apostolischen Stuhl bedenkliche Kombination zu erneuern drohte. Das dadurch erregte Mißtrauen des Papstes wurde durch Eingriffe Friedrichs in die kirchliche Verwaltung Siciliens und durch seine Versuche, das mehrfach wiederholte Versprechen, nach dem heiligen Land zu ziehen, immer weiter hinauszuschieben noch gesteigert. Thatsächlich stellte sich freilich der Kaiser zu dem festgesetzten Termin (August 1227) an die Spitze der in Brindisi versammelten Kreuzfahrer, aber die Fieberepidemie, die Tausende von Pilgern rasch dahinraffte, darunter den Landgrafen Ludwig von Thüringen, warf auch ihn aufs Krankenlager und zwang ihn, in Otranto zu bleiben. Ohne in eine Prüfung der Umstände einzutreten, unter welchen Fr. sein Versprechen nicht einlöste, verkündigte nunmehr Gr. sofort am 29. September 1227 die Exkommunikation des Kaisers (Winkelmann S. 334 ff.), um sie auf der römischen Synode am 18. November dann noch in feierlicherer Form zu wiederholen; eine Encyklika vom Anfang Oktober (Potthast 8044) motivierte den Schritt vor dem Forum der Öffentlichkeit. Auch Friedrich ließ eine Rechtfertigungsschrift ausgehen (6. Dezember; Huillard-Bréholles III 36—48), aber wichtiger war, daß er für den Ernst seines Kreuzzugsplanes im folgenden Jahre den thatsächlichen Beweis erbrachte, freilich unter Protest des Papstes. Unter schwierigen Verhältnissen trat Friedrich Ende Juni 1229 den Kreuzzug an, denn seine Streitkräfte waren verhältnismäßig gering und der Bann entzog ihm die Unterstützung der Templer und Johanniter. Trotzdem gelang es ihm, durch einen Vertrag mit dem Sultan El-Kamil von Ägypten am 18. Februar 1229 (Winkelmann JB. 2 S. 111 ff.) auf friedlichem Wege mehr zu erreichen, als bis dahin das Schwert erworben hatte. Das wichtigste war, daß das seit 42 Jahren verlorene Jerusalem den Christen überlassen wurde mit dem Rechte, es aufs neue zu befestigen. Aber der Patriarch Gerold von Jerusalem, der Legat des Papstes, war durch

dieses Ergebnis nicht befriedigt und ließ, nachdem Friedrich am 18. März vor dem Hochaltar der Grabeskirche die Krone des Königreichs Jerusalem sich auf das Haupt gesetzt hatte, die heiligen Orte mit dem Interdikt belegen. Der offene und versteckte Widerstand, welchen er überall fand und nicht zu überwinden vermochte, verleidete dem Kaiser den, auch zwecklosen, weiteren Aufenthalt in dem heiligen Land. Außerdem empfahl die Nachricht von dem Einfall des Papstes in das sicilische Reich eine rasche Heimkehr, am 10. Juni landete er in Brindisi, nach wenigen Wochen waren die päpstlichen „Schlüsselsoldaten" verjagt. Im folgenden Jahr, am 28. August 1230, wurde wesentlich durch die Vermittelung des Deutschordensmeisters Hermann von Salza der Friede von Ceperano (in San Germano fanden nur die Vorverhandlungen statt) geschlossen, in dem Friedrich durch große Zugeständnisse die Lösung vom Banne erreichte. Die Zusammenkunft mit dem Papst in Anagni am 1. September besiegelte die Verständigung.

Mit großem Geschick und durch großes Entgegenkommen hat Friedrich diesen Friedenszustand 9 Jahre zu erhalten verstanden, aber nicht zu verhindern vermocht, daß bei dem grundsätzlichen Widerstreit der kaiserlichen und der päpstlichen Interessen in Norditalien Gregor IX. sich schließlich auf die Seite seiner Feinde schlug. Als die rebellischen Lombarden wegen Verhinderung des Reichstags zu Ravenna 1232 von ihm mit der Reichsacht belegt wurden, griff Gregor IX. als Vermittler ein und erreichte, daß Friedrich 1233 seinem Schiedsspruch sich fügte, obwohl er offenbar einseitig zu Gunsten der Lombarden entschied. Im April 1234 übertrug der Kaiser sogar die Entscheidung über seine prinzipiellen Streitigkeiten mit den Lombarden dem Papst, aber erreichte damit doch nur dessen Unterstützung gegenüber seinem Sohn Heinrich VII., der im Herbst zu offener Empörung sich erhob. Eine günstige Wirkung auf das Verhältnis zu den Lombarden blieb jedoch aus, denn diese schlossen ihrerseits mit Heinrich ein Bündnis (17. Dezember 1234). So lange als möglich hat Gregor um einen friedlichen Ausgleich zwischen Friedrich und den Lombarden sich bemüht, da die Aussichten der letzteren für den Fall eines Kriegs unsicher waren. Aber gerade die Lombarden haben diese Friedenspolitik durchkreuzt, denn während Friedrich noch 1235 seine Bereitwilligkeit erklärte, der Entscheidung des Papstes sich zu unterwerfen, gaben die Lombarden der Einladung des Papstes zu Unterhandlungen keine Folge. Auf Grund der Erkenntnis, daß ein Kampf unvermeidlich war, vollzog Gregor nunmehr direkt den Anschluß an die Lombarden. Zum Zweck der Rechtfertigung dieses Vorgehens vor der öffentlichen Meinung trat er mit schweren Beschuldigungen gegen den König hervor (zuerst 29. Februar 1236) und schickte „zur Stillung der Unruhen" den Kardinalbischof Jacob von Praeneste im Sommer 1236 nach Oberitalien, der mit solchem Eifer in antikaiserlicher Richtung thätig war, daß Friedrich über ihn bittere Klage bei dem Papst führte. Die zwischen Papst und Kaiser gewechselten Briefe verschärften noch die Spannung, dazu kam noch ein Aufstand der Römer, der dem Kaiser Schuld gegeben wurde, aber noch verzögerte sich der offene Bruch mit dem Papst, da Friedrich durch den rebellischen Herzog von Österreich gezwungen wurde, nach Deutschland zurückzukehren. Die nochmals eröffneten Unterhandlungen Gregors, an denen sich Hermann von Salza als kaiserlicher Bevollmächtigter beteiligte, führten zu keinem andern Ergebnis als die zahlreichen Versuche der verflossenen Jahre, das Schwert mußte entscheiden. — Durch den glänzenden Sieg bei Cortenuova am 27. November 1237 wurde Friedrich II. Herr der Lombardei, aber er ging zu weit, als er auf der Forderung bedingungsloser Unterwerfung bestand; daran ist der Friede gescheitert. Die Niederlage der Lombarden war zugleich eine Niederlage Gregors IX. Aber nicht unmittelbar in ihr Unglück hineinverwickelt, konnte er den veränderten Verhältnissen gegenüber zunächst eine abwartende Stellung nehmen. Gelegenheit zum Eingreifen erhielt er, als der Kaiser im August 1238 vor Brescia, wo das Waffenglück ihn verließ, ihn um seine Hülfe bat. Jetzt ist es Gregor, der durch seinen Legaten, den Notar Montelongo, die lombardische Bewegung organisiert. Außerdem wagt er es, eine Kommission von Bischöfen zu dem Kaiser nach Cremona zu schicken (Oktober), um ihn über eine lange Reihe von Beschwerden über die kirchlichen Zustände Siciliens regelrecht zu verhören und er hat die Genugthuung, daß Friedrich eine eingehende Verteidigung versucht. Den Winter hindurch wurden die Verhandlungen zwischen Kaiser und Papst zwar noch fortgesetzt, aber ohne jede Aussicht auf Verständigung und zwar um so weniger als Enzio, der Sohn Friedrichs, mit Adelasia, der Erbin Sardiniens, sich vermählte. Der 20. März 1239 brachte endlich völlige Klarheit. Gregor IX. belegte Friedrich II. aufs neue mit dem Bann.

Beide Parteien appellierten an die Öffentlichkeit, Gregor rechtfertigte die Exkommunikation in einem Rundschreiben vom 7. April (Huill.-Bréh. V 290—294), Friedrich antwortete in einem

großen Manifest am 20. April (ebend. V 295—307). Aber die litterarische Fehde war nur die Einleitung des Kampfes. Gregor ließ in Sicilien und in Deutschland den Aufruhr predigen und durch seinen Legaten, den Passauer Archidiakonus Albert von Behaim, die Wahl eines Gegenkönigs betreiben. Aber die überwiegende Mehrzahl der geistlichen und weltlichen Fürsten trat so energisch für Friedrich ein, daß auch die anfangs kaiserfeindlichen Großen ihren Widerstand aufgaben. In Italien hatte Friedrich unterdessen den Kampf gegen die Lombarden fortgesetzt, aber der Legat Montelongo hatte ihre militärischen Unternehmungen so geschickt geleitet, daß der Kaiser, ohne etwas erreicht zu haben, im Dezember den Norden verließ. Um so günstiger war seine Lage in Mittelitalien, da hier König Enzio die Mark Ancona und das Herzogtum Spoleto als verfallene Reichslehen besetzt hatte. Fast schien es, als ob er im Februar 1240 den Papst in Rom selbst würde zum Frieden zwingen können, aber die durch Gregor für den Schutz des Apostelfürsten fanatisierten Römer zwangen ihn zur Umkehr. Die Lage des Papstes aber blieb eine sehr gefährliche und da auch Friedrich kein entscheidendes Übergewicht gewann, so konnte man glauben, daß die Zeit für Friedensverhandlungen gekommen war. Die Anregung ging von den deutschen Fürsten aus, in deren Auftrag der Deutschordensmeister Konrad (Hermann v. Salza † 20. März 1239) nach Rom kam. Die Verhandlungen nahmen anfänglich eine gute Richtung, Friedrich glaubte schon den Friedensschluß gesichert, als Gregor unerwarteterweise mit der unannehmbaren Forderung hervortrat, daß auch die Lombarden in den Waffenstillstand aufgenommen werden sollten, der für die Weiterführung der Beratungen in Aussicht genommen war. Dadurch brachte Gregor die Friedenskonferenz zu Fall; auch ohne den plötzlichen Tod Konrads am 24. Juli wäre sie schwerlich mit Aussicht auf Erfolg fortgesetzt worden. Der Papst schlug jetzt einen andern Weg ein und erließ am 9. August das Ausschreiben zu einer allgemeinen Synode in Rom auf Ostern 1241. Der Gedanke, auf einem Konzil den Streit zum Austrag zu bringen, war zwar von Friedrich selbst nach seiner Exkommunikation ausgesprochen worden, aber die jetzige Haltung Gregors und die Umstände, unter welchen das Konzil berufen wurde, und der Ort seiner Tagung ließen über die Absichten, die der Papst mit dieser Kirchenversammlung verband, keinen Zweifel. Friedrich protestierte daher gegen ihren Zusammentritt, Gregor hielt jedoch daran fest und sorgte dafür, daß für die nichtitalienischen Prälaten in Nizza und Genua Fahrzeuge bereit standen und sie am 25. April unter starkem Schutz in See gehen konnten. Aber südöstlich von Elba, zwischen den Inseln Monte Christo und Giglio, trat am 3. Mai 1241 den Genuesen die überlegene kaiserlich-pisanische Flotte entgegen, schlug sie, machte die mehr als 100 Geistlichen zu Gefangenen und verhinderte dadurch das Konzil. — In demselben Frühjahr erfolgte der große Ansturm der Tartaren auf Mitteleuropa, Deutschland war in der größten Gefahr. Wieder begann Friedrich mit dem Papst zu verhandeln und ermäßigte seine Forderungen, um durch Herbeiführung einer Verständigung freie Hand für Deutschland zu erhalten, aber stieß auch jetzt auf unbeugsamen Widerstand. Als ob er die Bedrohung Deutschlands durch die barbarischen Horden nur unter dem Gesichtspunkt der Schwächung seines Gegners zu beurteilen vermochte, trat Gregor IX. schärfer als je zuvor auf und verlangte bedingungslose Unterwerfung des gebannten Kaisers. Aber seine Berechnungen erwiesen sich als trügerische. Durch die Schlacht auf der Wahlstatt bei Liegnitz (9. April) war dem Vordringen der Mongolen ein Ziel gesetzt worden und Friedrich hielt den größten Teil des Kirchenstaats besetzt. — Am 22. August starb Gregor IX. Durch den Eifer, mit dem er für das eintrat, was er unter dem Wohl der Kirche verstand, und durch sein jugendliches Feuer fesselt er das Interesse, aber seine Festigkeit wurde zum Starrsinn und der politische Blick für das Erreichbare war ihm am Ende seiner Tage versagt. In dem Kampf gegen Friedrich II. kannte er kein Maß und jedes Mittel war ihm recht, um ihn zu vernichten. Die Beschuldigung des Abfalls vom christlichen Glauben ist von ihm zuerst 1239 (H.-Br. V S. 339. 340) erhoben worden: er habe erklärt, die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesu, Mose und Muhamed, auch habe er das Wunder der Geburt Christi von der Jungfrau Maria verspottet. Aber Friedrich selbst hat energisch gegen diese Anklage protestiert (H.-Br. V S. 348) und Gregor IX. hat den von ihm angekündigten Beweis niemals erbracht (Reuter S. 275 ff. vgl. A. de tribus impostoribus).

Hinter diesen Kampf mit Friedrich II. von Deutschland treten Gregors IX. Beziehungen zu anderen Ländern zurück, sie haben nur nationalgeschichtliche Bedeutung. In Frankreich vollzog sich damals unter Ludwig IX. dem Heiligen (1226—1270), für den anfangs seine Mutter, die Königin Blanca von Castilien, die Regentschaft führte, die innere und äußere Einigung des Landes unter einem starken erblichen Königtum, welche für die weitere Entwickelung des französischen Volkes grundlegend geworden ist. Den auf Erweite-

rung der kirchlichen Gerichtsbarkeit und auf Vermehrung des Kirchengutes gerichteten Bestrebungen hat der Adel umsonst Widerstand zu leisten versucht, da der König hier auf seiten des Papstes stand. — In England führte die Maßlosigkeit Gregors IX. in der Vergebung der einträglichen Pfründen an Ausländer zu einer kräftigen Reaktion des einheimischen Klerus gegen die Übergriffe der Kurie. Damit verknüpfte sich die Bewegung des Adels zum Schutze der magna charta gegen den mit dem Papst verbundenen König Heinrich III. (1216—1272). Schon unter Gregor IX. entwickelte sich aus diesen Konflikten der Bürgerkrieg (1233). — In der Zeit des Friedens mit Kaiser Friedrich in den dreißiger Jahren hat Gregor IX. für den Gedanken eines neuen Kreuzzuges sich lebhaft interessiert. Auch von großen Missionsplänen nach Ägypten, Bagdad, Marocco, Tunis war er damals erfüllt und mit dem Patriarchen Germanus in Nicäa hat er Verhandlungen über eine Union geführt (1232. 1233).

2. Die innere Verwaltung der Kirche. Zu den Bettelorden stand er auch als Papst in einem besonders nahen Verhältnis und hat sie durch die Heiligsprechung des Franz von Assisi (1228) und des Dominicus (1234) ausgezeichnet. Die Abwendung der Minoriten von dem ursprünglichen Ideal ihres Stifters und ihre fortschreitende Verweltlichung unter dem General Elias von Cortona (1232—1239) wurde durch die Privilegien Gregors IX. und seine Erklärung der Regel (1230 vgl. o. Bd VI 207,40 ff.) wesentlich unterstützt. Als Elias von ihm fallen gelassen wurde (1239), schlug sich der abgesetzte General auf die Seite Friedrichs II. und wirkte in dessen Interesse. — Daß Gregor IX. nach dem Abschluß der Kriege gegen die Albigenser in Südfrankreich den Kampf gegen die Häresie zu einer dauernden Institution der Kirche gemacht hat, wurde epochemachend für die Geschichte der mittelalterlichen Kirche, denn das zu seiner Zeit ausgebildete Ketzerrecht hat sich erhalten und auch die von ihm ausgeprägten Formen des Ketzerprozesses blieben maßgebend bis unter Sixtus V. eine besondere Kardinalkongregation für die Angelegenheiten der Inquisition ins Leben trat. Der Fortschritt der Maßnahmen Gregors über die Gesetzgebung Innocenz' III. bestand vor allem darin, daß die Aufgabe, die Ketzer zu finden und unschädlich zu machen, den Bischöfen genommen, und besonderen Inquisitionstribunalen überwiesen wurde, die meist aus Dominikanern bestanden (1232. 1233) und im Namen und aus Vollmacht des Papstes ihr Amt auszuüben hatten. Selbstständig gegenüber den Bischöfen, im Besitz großer Privilegien, unterstützt durch die Staatsgewalt, der man die Exekution ihrer Bluturteile aufzwang (Gesetzgebung Ludwigs IX. von Frankreich 1228; Kaiser Friedrich II. auf dem Reichstag zu Ravenna 1232, erneuert 1239), hat die päpstliche Inquisition (vgl. d. A.) ihre grausame Wirksamkeit entfaltet, durch den Verlauf ihrer Prozesse ein Hohn auf die Gerechtigkeit und als Einrichtung der christlichen Kirche die schwerste aller ihrer Verirrungen. Heimisch wurde die Inquisition nur in den romanischen Ländern. In Deutschland genügte das Auftreten Konrads von Marburg, des Beichtvaters der hl. Elisabeth, der 1233 erschlagen wurde, und der von Gregor IX. 1232 gepredigte Kreuzzug gegen die Stedinger — diese friesischen Bauern westlich der Weser suchten gegenüber den Erzbischöfen von Bremen ihre Selbstständigkeit zu behaupten —, um eine so starke Reaktion hervorzurufen, daß eine Einbürgerung des Inquisitionswesens hier unmöglich wurde. — Auch für die Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie ist Gregor IX. durch die Freigebung des Studiums der aristotelischen Schriften wichtig geworden. — Von weit tiefer einschneidender Bedeutung wurde aber sein Pontifikat für das kirchliche Rechtsleben. Da er die Ansprüche auf Herrschaft über die ganze Welt in vollem Umfange aufrecht erhielt (Potthast 10255, Huill.-Bréh. IV 921 unter Bezugnahme auf Konstantin: Ut sicut principis apostolorum vicarius in toto orbe sacerdotii et animarum regebat imperium sic in universo mundo rerum obtineret et corporum principatum) und die Praxis vorfand, daß die auf Grund der leitenden Stellung des Papsttums in der Kirche von diesem in Verwaltungs- und Rechtssachen gefällten Entscheidungen als Weiterbildung des Rechts seit Alexander III. gesammelt wurden, wagte er es, den päpstlichen Absolutismus nun auch auf das Gebiet des kirchlichen Rechts zu übertragen. Durch seinen Kaplan Raimund von Pennaforte ließ er eine Dekretalensammlung anfertigen, die er unter gleichzeitiger Annullierung aller früheren Sammlungen und mit dem Verbot der Anfertigung neuer Sammlungen als kirchliches Gesetzbuch den Universitäten Bologna und Paris durch die Bulle Rex pacificus vom 5. September 1234 übersandte. Diese Kodifizierung des kirchlichen Rechts lediglich durch päpstliche Entscheidung, war, da sie von keiner Seite angefochten worden ist, weder von weltlichen Staaten noch von innerkirchlicher Seite her, der Sieg der denkbar weitgehendsten Auffassung des päpstlichen Gesetzgebungsrechtes. **Carl Mirbt.**

Gregor X., Papst, 1271—1276. — Les registres de Grégoire X. (1272—1276), Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par Jean Guiraud (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2. série XII 1. 2. 3) fasc. 1—3, Paris 1892—98. Das Registrum beginnt mit dem 29. März 1272, schließt mit dem 22. September 1275 und umfaßt 656 Nummern. Dazu kommen noch andere in das Register nicht aufgenommene Bullen; Guiraud hat sie für ein späteres Heft angekündigt. Mt aus dem Vatikanischen Archive hrsg. v. d. Akademie d. Wiss.: 1. Bd, Wien 1889 F. Kaltenbrunner, Aktenstücke z. Gesch. d. deutschen Reiches unter d. Königen Rudolf I. und Albrecht I.; 2. Bd, 1894, O. Redlich, Eine Wiener Briefsammlung z. Gesch. d. deutschen Reiches und d. österr. Länder in der 2. Hälfte des 13. Jahrh.; Mansi XXIV; O. Raynaldus, Annales ecclesiastici (Forts. d. Baronius) tom. 14, Köln 1692 S. 188—246; J. Fr. Böhmer, Acta imperii selecta, Innsbruck 1870; E. Winkelmann, Acta imperii inedita 2 Bde Innsbruck 1880. 1885; A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum vol. II, Berolini 1875, S. 1651—1703, 2131, 2138; J. F. Böhmer, Regesta imperii VI. Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1273—1313. Neu herausg. v. O. Redlich, 1. Abt. (1273—1291), Innsbruck 1898; Vitae Gregorii X.: L. A. Muratori, Rerum italicarum scriptores tom. III pars 1, die des Bernardus Guidonis S. 597 f., die eines Anonymus S. 599—605, von Amalricus Augerius III 2 S. 424 f.. — F. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge 7. Bd, Leipz. 1832; A. Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident, 1. Bd, München 1864 S. 342 ff.; O. Lorenz, Deutsche Geschichte i. 13. u. 14. Jahrhundert, 2. Bd, Wien 1867; G. v. d. Ropp, Erzbischof Werner von Mainz, Göttingen 1872; J. Heller, Deutschland und Frankreich in ihren politischen Beziehungen vom Ende des Interregnums bis zum Tode Rudolfs v. Habsburg (Gött. Diss.). Lübeck 1874; P. Piacenza, Compendio della storia del b. Gregorio X. papa, Piacenza 1876; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter 3. Aufl. 5. Bd, Stuttg. 1878, S. 437 ff.; F. Wertsch, Die Beziehungen Rudolfs v. Habsburg z. röm. Kurie bis z. Tode Nikolaus III. (Diss. Gött.) 1880 Bochum; F. Kaltenbrunner, Römische Studien: Mt Instituts für Oesterr. Geschichtsforschung VII. Bd, 1886 Innsbruck; O. Redlich, Die Anfänge König Rudolfs I. ebend. X. Bd, 1889 S. 340 ff.; Th. Lindner, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern, 1. Bd, Stuttg. 1890 (= Bibl. deutsche Gesch.); C. J. v. Hefele, Conciliengesch. 6. Bd 2. Aufl., Freib. i. B. 1890 S. 119 ff.; A. Zisterer, Gregor X. u. Rudolf v. Habsburg in ihren gegenseitigen Beziehungen, Freiburg i. B. 1891; J. Draeseke, Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII. Paläologus: ZwTh XXXIV, 1891, S. 325—355; H. Finke, Konzilienstudien z. Geschichte des 13. Jahrhunderts, Münster 1891, S. 1—18; H. Grauert, Zur Vorgeschichte der Wahl Rudolfs von Habsburg: HJG XIII, 1892, S. 198—204; A. Giese, Rudolf I. und die römische Kaiserkrone (Diss) Halle 1893; Fr. Walter, Die Politik der Kurie unter Gregor X. (Diss.), Berlin 1894; H. Otto, Die Beziehungen Rudolfs von Habsburg zu Papst Gregor X., Innsbruck 1895 (1893 Diss. Erlangen); J. Loserth, Akten über die Wahl Gr. X.: NA XXI (1895) S. 309 f.; H. Breßlau, Zur Vorgesch. d. Wahl Rudolfs v. Habsburg: Mt Inst. Oesterr. Gesch. XV, 1894, S. 59—67; R. Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100—1291), Innsbruck 1898 cap. 38; A. v. Hirsch-Gereuth, Studien z. Gesch. d. Kreuzzugsidee nach den Kreuzzügen, München 1896 (1. Teil: Die Kreuzzugspolitik Gregors X. Diss. München 1896).

Nach dem Tode Clemens IV. (29. November 1268) blieb infolge der Uneinigkeit der in Viterbo tagenden Kardinäle der apostolische Stuhl drei Jahre lang unbesetzt, da die französische Minorität in dem Wahlgesetz Alexanders III. von 1179 die Handhabe besaß, das Zustandekommen einer Wahl durch die Italiener, welche über keine Zweidrittelmajorität verfügten, zu verhindern. Auch der starke Druck, welchen die Bürgerschaft von Viterbo auf die unschlüssigen Kardinäle ausübte — im Sommer 1270 wurden sie in dem erzbischöflichen Palast gefangen gesetzt —, war nicht im stande, ihre Hartnäckigkeit zu brechen. Erst 1271 erfolgte, angeblich durch das Eingreifen des Franziskanergenerals Bonaventura (vgl. Bd III, S. 283,60 ff.), eine Einigung des inzwischen auf 15 Kardinäle zusammengeschrumpften Kollegiums auf eine Wahl durch Kompromiß. Durch die sechs damit betrauten Wahlmänner wurde am 1. September der Archidiakonus Tedald Visconti (1210 geb. in Piacenza) zum Papst gewählt; wie der Erfolg gezeigt hat, die glücklichste Wahl, die getroffen werden konnte. Leitende Stellen hatte er bis dahin nicht bekleidet, aber er war in der Welt herumgekommen, besaß Geschäftsgewandtheit und wurde als lautere Persönlichkeit geschätzt. Er hatte im Dienst des Kardinals Jakob von Praeneste gestanden, war in Lüttich Archidiakonus gewesen, aber dann, um den Konflikten mit dem weltlich lebenden Bischof dieser Stadt, Heinrich von Geldern, sich zu entziehen, mit dem Kardinallegaten Ottobonus nach England gegangen. Zur Zeit seiner Wahl zum Papst befand er sich als Kreuzfahrer im hl. Land, in Akkon erreichte ihn die Nachricht. Am 19. November reiste er von hier ab, erreichte Brindisi am 1. Januar 1271, hielt nach längerem Aufenthalt in Viterbo am 13. März seinen Einzug in Rom, wurde am 19. März

zum Priester geweiht, und am 27. März in der Peterskirche als Papst Gregor X. konsekriert.

Bereits am 31. März 1272 erließ Gregor X. das Ausschreiben zu einem allgemeinen Konzil auf den 1. Mai 1274 und wies ihm die Aufgabe zu, wesentlich drei Notständen abzuhelfen: dem griechischen Schisma, der Bedrängnis des heiligen Landes durch die Sarazenen, der allgemein unter Klerus und Laienwelt herrschenden Sittenverderbnis. Aber erst am 13. April 1273 folgte die Ankündigung, daß die Synode in Lyon tagen würde. Bevor dieselbe zusammentrat, erschien als offiziöse Kundgebung der Kurie über ihre Pläne in Bezug auf das bevorstehende Konzil die Denkschrift des Dominikaners Humbertus de Romanis: „De his que tractanda sunt in concilio generali Lugduni celebrando sub Gregorio X. papa (Mansi XXIV 109 ff.). Von den eingeladenen Fürsten erschien allerdings nur Jakob I. von Aragonien persönlich, aber eine große Zahl von Gesandten fand sich ein. Auf die Einladung Gregors war auch eine Gesandtschaft des Mongolenkhan Abagha eingetroffen, um ein Bündnis gegen den Islam zu beraten, und an 1600 Prälaten, darunter 500 Bischöfe (Finke S. 8: 200—300) sollen in Lyon versammelt gewesen sein. Am 7. Mai 1274 wurde die Synode, welche die römisch-katholische Kirche als 14. allgemeine Synode zu rechnen pflegt, durch Gregor X. feierlich eröffnet.

Die Unterstützung des heiligen Landes hatte dem Papst vom Beginn seiner Regierung an sehr am Herzen gelegen und konnte von ihm um so eifriger betrieben werden als das, in Angelegenheiten der Politik zerrissene, Kardinalkollegium in dieser Frage einig war und geschlossen hinter ihm stand. Auf seine eindringliche Verwendung stellte König Philipp III. von Frankreich beträchtliche Summen zur Verfügung, auch in England wurden durch die Einziehung von Legaten und durch das Entgegenkommen des Klerus, der zu einem großen Teil den ganzen Kirchenzehnten von zwei Jahren versprach, bedeutende Mittel flüssig gemacht. Dadurch wurde der von Gregor zum Patriarchen von Jerusalem ernannte Erzbischof Thomas von Cosenza, der früher das Bistum Bethlehem verwaltet hatte, in Stand gesetzt, bei dem Antritt seiner Stellung im Oktober 1272 dem christlichen Heer eine Verstärkung zuzuführen. Im April dieses Jahres war auch auf Betrieb des Königs Karl von Sizilien zwischen Sultan Bibars und König Hugo von Cypern in Cäsarea ein zehnjähriger Waffenstillstand geschlossen worden, freilich mit der Beschränkung auf die Umgegend von Ptolemais und Nazareth. Aber bald erfolgte eine ungünstige Wendung: Prinz Eduard von England verließ im August das heilige Land, der neue Patriarch erwies sich als ungeeignet für seine Stellung, dazu verschärfte sich der Streit zwischen Hugo von Cypern und Maria von Antiochien über die Krone von Jerusalem. Unter den in Lyon zur Verhandlung kommenden Angelegenheiten stand die dem heiligen Land zu bringende Hilfe obenan und schon in der ersten Sitzung am 7. Mai sprach Gregor die Absicht aus, selbst das Kreuzheer zu begleiten. Aber die Erwartung, daß nun das Konzil nach den langen Vorbereitungen eine wirklich große Aktion des christlichen Abendlandes ins Leben rufen würde, hat sich nicht erfüllt. War das Fernbleiben der Fürsten der Grund oder hielt der Papst eine weitere bedächtige Einleitung des Unternehmens für notwendig, thatsächlich geschah in Lyon nicht mehr als daß Gregor in privaten Konferenzen mit den kirchlichen Würdenträgern der einzelnen Kirchenprovinzen die Gewährung eines Zehnten der kirchlichen Einkünfte für den bevorstehenden Kreuzzug auf sechs Jahre erwirkte. Mit dem Abschluß dieser, zwischen die erste und die zweite Sitzung am 18. Mai fallenden, Verhandlungen, — das Ergebnis wurde in der letzteren als Beschluß verkündigt (Finke S. 11 ff. 113 ff.) — hat Gregor die Aufgabe der Synode in Bezug auf ihre wichtigste Aufgabe als gelöst betrachtet, denn ein Teil der Synodalen erhielt die Erlaubnis zur Abreise. Die Einsammlung der Kreuzzugssteuer nahm noch im Sommer 1274 ihren Anfang und in England und Frankreich begannen die Rüstungen. Im folgenden Jahr nahm König Philipp mit zahlreichen Großen das Kreuz, König Karl von Sicilien schloß sich an, König Eduard von England in dessen Umgebung sich einst Gregor in Akkon befunden hatte, wollte sogar zum zweitenmal ausziehen, kurz, der Kreuzzugsgedanke schien noch einmal die ihm früher eigene fortreißende Kraft zu entfalten.

Auch die Beendigung des griechischen Schismas, für welche Gregor nicht nur aus allgemein hierarchischen Erwägungen sondern speziell im Blick auf den geplanten großen Kreuzzug interessiert war, ist auf dem Konzil zu Lyon erfolgt. Durch die Anzeige seiner Wahl hatte der Papst mit dem Hof von Byzanz Beziehungen angeknüpft, ohne zunächst das erwartete Entgegenkommen zu finden. In dieser Haltung des Kaisers Michael Paläologus trat jedoch ein völliger Umschwung ein, als die Eroberungspläne des Königs Karl von Sicilien dem griechischen Reich gefährlich zu werden drohten. Am 27. Mai 1267

hatte dieser Fürst mit dem vertriebenen Kaiser Balduin von Konstantinopel in Viterbo unter Zustimmung des damaligen Papstes Clemens IV. einen Vertrag geschlossen, der ihm die lateinischen Fürstentümer auf griechischem Boden zusprach, dafür aber die Verpflichtung auferlegte, innerhalb 6—7 Jahren ihm bei der Rückeroberung des lateinischen Kaisertums behilflich zu sein. Die Unterwerfung unter den Willen des Papstes auf kirchlichem Gebiet war der Preis, den Kaiser Michael jetzt dafür zahlte, daß Gregor den sicilischen König von seinen aggressiven Planen auf das oströmische Reich zurückzuhalten sich bemühte. — Am 24. Juni trafen als Gesandte des Kaisers in Lyon ein: der frühere Patriarch Germanus von Konstantinopel, da der regierende Patriarch Joseph der Union widersprach und deshalb für die Zeit der Verhandlungen darüber in ein Kloster geschickt worden war, der Metropolit Theophanes von Nicäa, der Großlogothet Georgios Akropolites und zwei Hofbeamte. Schon der Festgottesdienst am 29. Juni, dem Peter- und Paulstag, gab ihnen Gelegenheit, einer ihrer am hartnäckigsten verteidigten kultischen Eigenarten öffentlich zu entsagen, indem sie das Glaubensbekenntnis mit dem Zusatz filioque sangen. Die entscheidenden Erklärungen erfolgten dann vor versammelter Synode am 6. Juli in der vierten Sitzung. Das hier verlesene kaiserliche Schreiben erkannte das vorher von Rom nach Byzanz geschickte Glaubensbekenntnis und den römischen Primat an, fügte aber die Bitte hinzu, daß die Kirche des Ostens ihr Symbol in der alten Gestalt und ihre alten Riten weiter brauchen dürfte, soweit dieselben nicht der Lehre der Schrift, der Konzile und der Väter widersprächen. Dann kam zur Verlesung ein zweites, nicht erhaltenes, Schreiben ähnlichen Inhalts von dem Kronprinz Andronikos. In einem dritten Schreiben gaben die Erzbischöfe von Ephesus, Heraklea, Chalcedon u. s. w., zugleich für ihre Synoden und den niederen Klerus, entsprechende Erklärungen ab. Zum Schluß leistete der Logothet auf Grund einer ihm mündlich erteilten Vollmacht, im Namen des Kaisers, den Eid, daß dieser allem Schisma entsage, die dargelegte Glaubenslehre der römischen Kirche zu aller Zeit bewahren werde und den Primat der römischen Kirche anerkenne. In Ergänzung dieses Unterwerfungsaktes in Lyon wurde nach der Heimkehr der Gesandtschaft der Patriarch Joseph durch Johannes Bekkos ersetzt und in feierlichem Gottesdienst das Evangelium griechisch und lateinisch verlesen sowie Gregor als „höchster Oberhirte und ökumenischer Papst" bezeichnet.

Auch in den Beziehungen Gregors zu Deutschland bezeichnet das Konzil zu Lyon einen Wendepunkt. Durch den Sieg über die Hohenstaufen hatte das Papsttum das entscheidende Wort über die politische Gestaltung Italiens sich nicht zu sichern vermocht, sondern nur zwei anderen Nationen, den Franzosen und Spaniern, den Weg geebnet; die Rivalität der Häuser Anjou und Kastilien verquickte sich fortan mit den Fehden der norditalienischen Stadtrepubliken. Als von den beiden Königen, die Deutschland seit 1257 besaß, König Richard von Cornwallis am 2. April 1272 starb, wurde die vakante römische Kaiserkrone ein neues Streitobjekt zwischen beiden Parteien, die bis in das Kardinalkollegium hinein sich fortsetzten. Aber Gregor X. wies nicht nur die Forderung des überlebenden Prätendenten König Alfons von Kastilien, ihn zum Kaiser zu krönen, zurück, sondern verhielt sich ebenso abweisend gegenüber dem Projekt, Philipp von Frankreich zu dieser Würde zu erheben, der bei dieser Bewerbung von seinem Oheim Karl von Sizilien unterstützt wurde. Um diesen beiden Mächten ein Gegengewicht zu geben, richtete er vielmehr seinen Blick jetzt auf Deutschland und ließ Ende Juli 1273 in einem nicht erhaltenen Schreiben an die Kurfürsten den Befehl ergehen, in einer kurz bemessenen Frist die Wahl eines Königs vorzunehmen, andernfalls würde er selbst einen solchen ernennen. Die Hoffnung der französischen Partei, daß man in Deutschland zu keinem Entschluß kommen oder sich nicht einigen würde und daß dann der Papst ihren Wünschen geneigt sein würde, erfüllte sich nicht, denn am 1. Oktober 1273 wurde in Frankfurt unter Ausschluß der Gesandten des Königs Ottokar von Böhmen und unter Zuziehung des Herzogs Heinrich von Baiern durch Ludwig von der Pfalz der Graf Rudolf von Habsburg als König proklamiert (Böhmer-Redlich S. 6 ff.). Angesichts der von seiten Ottokars zu erwartenden Schwierigkeiten, der bisher zu der Kurie in sehr nahen Beziehungen gestanden, war es für Rudolf von größter Bedeutung, die Anerkennung Gregors zu erlangen. Sofort nach der Thronbesteigung teilte er ihm daher seine Wahl mit und bat in demütigen Worten, ihn mit dem kaiserlichen Diadem zu schmücken. Daneben meldeten die Erzbischöfe Engelbert von Köln und Werner von Mainz den Hergang der Wahl und unterstützten das Gesuch. Auf der anderen Seite legte Ottokar gegen die Wahl Rudolfs bei dem apostolischen Stuhl Protest ein. Als der von beiden Seiten Umworbene hat Gr. zunächst eine abwartende Stellung eingenommen, aber nachdem der Kanzler Rudolfs Otto, Propst von Sankt Wido in Speier, Ende Dezember 1273 nach Lyon das Versprechen, dem Papste Gehorsam zu leisten, die Bitte

um Vermittelung in dem Streit mit Ottokar und die Zusage eines Kreuzzugs überbracht hatte und im Frühjahr 1274 weitere entgegenkommende Erklärungen erfolgt waren, that Gregor zwischen der 2. und 3. Sitzung des Konzils den ersten öffentlichen Schritt zu Gunsten Rudolfs. Auch Alfons von Kastilien, mit dem Ottokar gemeinsame Sache machte, hatte Gesandte geschickt, aber nur die Boten Rudolfs wurden angenommen. Am 6. Juni erfolgte (Böhmer-Redlich S. 52 ff.) durch diese im Beisein der auf dem Konzil anwesenden deutschen Prälaten und in Gegenwart der Kardinäle die eidliche Bestätigung der von Otto IV. und Friedrich II. der römischen Kirche gewährten Privilegien und ihrer Besitzungen. — Gregor hat mit seinen Bemühungen, Ottokar von Böhmen zur Unterwerfung unter Rudolf zu bestimmen, kein Glück gehabt und noch erlebt, daß von seiten des Reichs (Augsburg 13. Mai 1275) gegen diesen Fürsten vorgegangen wurde. Dagegen hat er schließlich den König Alfons von Kastilien zwar noch nicht, wie es scheint, auf der Zusammenkunft in dem südlich von Avignon gelegenen Beaucaire, von Mai bis Ende Juli, aber auf Grund weiterer Verhandlungen Anfang Oktober zu dem schriftlichen Verzicht auf alle seine Ansprüche in Bezug auf das römische Reich vermocht. Die Anerkennung König Rudolfs durch Gregor (te regem Romanorum nominamus) war bereits durch das Schreiben vom 26. September 1274 erfolgt (Böhmer-Redlich S. 65), am 15. Februar 1275 kündigte er ihm und den deutschen Fürsten als Termin für die Vornahme der Kaiserkrönung den 1. November desselben Jahres an. Als Papst und König vom 18. bis 21. Oktober 1275 in Lausanne zu einer persönlichen Besprechung zusammentrafen, hat Rudolf am 18. Oktober das Kreuz genommen, und am 20. Oktober dem Papst und dessen Nachfolgern den Eid geleistet, die Besitzungen (Exarchat Ravenna, Pentapolis, Mark Ancona, Herzogtum Spoleto, Land der Gräfin Mathilde u. s. w.), Ehren und Rechte der römischen Kirche nach Kräften zu schirmen, Sicilien ihr zu erhalten suchen, dem Papst Gehorsam und Ehrerbietung zu erzeigen und die römische Kirche mit Geld zu unterstützen, wenn sie seinetwegen in Krieg verwickelt würde. Am 21. Oktober versprach er, abgesehen von der Wiederholung des am vorhergehenden Tag Zugesagten, außerdem: Freiheit der Wahl kirchlicher Prälaten durch die Kapitel, Freiheit der Appellationen an den römischen Stuhl, Verzichtleistung auf das Spolienrecht, Vertilgung der Ketzer (Böhmer-Redlich S. 122 ff.), Anerkennung des Versprechens Friedrichs II. vom 23. April 1220, Sicilien und das römische Reich nie zu vereinigen. Als Tag der Kaiserkrönung in Rom wurde nunmehr der 2. Februar 1276 verabredet.

Unter den Aufgaben, welche das Konzil lösen sollte, war auch die Abhilfe gegen die verbreitete Verderbnis der Sitten genannt worden, aber, wie gewöhnlich, mußte dieser Gegenstand dann hinter den konkreten politischen und kirchenpolitischen Aktionen zurückstehen. Gregor hat zwar einige Bischöfe aus ihren Ämtern entfernt, darunter jenen Heinrich von Lüttich, gegen den schwere Beschuldigungen vorlagen, aber eine größere Reform unterblieb, da es nach seinen eigenen Aussagen in der 6. Sitzung am 17. Juli 1274, welche die Synode abschloß, an Zeit gefehlt hat. Von den 31 Konstitutionen (Mansi XXIV, 81—102; Potthast Nr. 20950, 20951) die Gregor am 1. November 1274 publiziert hat, sind die meisten in der Geschichte des Konzils unterzubringen, einige aber sind erst nach dem Schluß der Versammlung veröffentlicht worden (Finke S. 8 ff.). Sie handeln von der Vergebung geistlicher Aemter, Pfründen und Kirchengut, über die Einstellung des Gottesdienstes (verboten wird die Unsitte, zur Verschärfung des Interdikts das Kreuz und die Heiligenbilder auf den Boden zu werfen und unter Brennnesseln und Dornen zu legen vgl. Hefele S. 150), über die Exkommunikation und die damit gegebene Verkehrssperre, verbieten die Gründung neuer Orden und den Wucher, auch wurde die Freihaltung der Kirchen und Gottesäcker von weltlichen Veranstaltungen anbefohlen sowie die Neigung des Kopfes, wenn im Gottesdienst der Name Jesus genannt würde. — Das wichtigste der Reformdekrete (Nr. 2) ist das Gesetz über die Papstwahl, welches bei eintretender Vakanz die Kardinäle durch Konklave und fortschreitend vereinfachte Ernährung zu rascher Entschließung antreiben sollte. Ausreichenden Anlaß zu dem Erlaß eines solchen Gesetzes bot die Sedisvakanz nach dem Ableben Clemens IV., das in Aussicht genommene Heilmittel selbst aber war nichts anderes als das von den Bürgern in Viterbo 1270 angewandte Verfahren (vgl. ob.). Gregor hat es verstanden, den starken Widerstand der Kardinäle zu brechen nnd dadurch, daß er mit den Synodalen in kleinen Gruppen, die bei Strafe der Exkommunikation zum Stillschweigen verpflichtet wurden, verhandelte, die Zustimmung des Konzils sich gesichert. In der fünften Sitzung am 16. Juli, in der auch einige jener mongolischen Gesandten die Taufe empfingen, wurde das Gesetz promulgiert. — Während der Tagung der Kirchenversammlung zu Lyon

sind auch die Verhandlungen über die Abtretung der Grafschaft Venaissin an die Kurie durch König Philipp zum Abschluß gekommen (Hefele S. 135) und bis 1791 hat sie diesen Besitz zu behaupten gewußt.

In wenigen Jahren hatte Gregor erreicht, daß das griechische Schisma beendet wurde, daß der deutsche König ihm in einer Form huldigte, die zu den glänzendsten Triumphen gehört, die die Geschichte des Papsttums aufweist, hatte auch noch einmal die abendländische Christenheit willig zu machen gewußt, ihre Kraft auf einen Kreuzzug im großen Stil zu konzentrieren. Zweifellos wären unter anderen Zeitverhältnissen diese Erfolge nicht erreichbar gewesen, das liegt auf der Hand, aber es war das Verdienst Gregors, daß er die glücklichen Umstände sich dienstbar zu machen verstand und es ist ein eigenartiger Schmuck seines Pontifikates, daß er eine Zeit des Friedens gewesen ist. Die großen Aufgaben der allgemeinen Kirche haben ihn gefesselt, das ist bei Beurteilung seiner italienischen Politik nicht aus den Augen zu verlieren. — Gregor X. starb am 10. Januar 1276 in Arezzo. Der frühe Tod war ein günstiges Geschick, denn die Union mit den Griechen hat sich bald als eine große Täuschung herausgestellt und die Zeit der Kreuzzüge war unwiderbringlich vorüber. **Carl Mirbt.**

Gregor XI., Papst, 1370—1378. — Quellen und Litteratur: Lebensbeschreibungen in Baluzius, Vitae Paparum Avenion. I, 425 sqq.; Muratori, III, 2, 645 sqq.; Palatius, Gesta Pontific. Rom. III, 344 sqq.; Ciaconius, Historiae Rom. Pontif. ab Oldorio S. J. recognitae II, 574 sqq.; Christophe, Geschichte des Papsttums während des 14. Jahrh.s, deutsch von Ritter, Paderb. 1853, II, 300 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA VI, 442 ff.; Pastor, Gesch. der Päpste, Freiburg 1886, I, 82 ff.; Brischar, A. Gregor IX. im Kirchenlexikon 2. A. V (1888) Sp. 1138 ff.

Gregor XI., vorher Pierre Roger de Beaufort, aus der Diöcese Limoges, wurde am 30. Dez. 1370 zu Avignon gewählt. Ein Neffe Clemens VI., war er schon im 17. Lebensjahre Kardinal geworden und nepotistisch wie sein Oheim. Sein Versuch einer Union mit den Griechen und seine Bemühungen gegen die Türken blieben gleich erfolglos. Als geschickter Kanonist und Theolog trat er mit Heftigkeit gegen die wiclifitischen Lehren auf. Auf die Bitten der Römer, bewegt vielleicht durch die Vorstellungen der hl. Katharina von Siena, hielt er am 27. Januar 1377 unter dem Jubel des Volkes seinen Einzug in Rom, das er im tiefsten Verfalle vorfand. An der Rückkehr nach Avignon hinderte ihn sein früher Tod; er starb den 27. März 1378, im Alter von erst 47 Jahren.

(G. Voigt †) P. Tschackert.

Gregor XII., Papst 1406—1415. — Die Quellen und Hilfsmittel s. vor dem A. Gregor XI. und Konstanzer Konzil, dazu kommt Brischars A. über Gregor XII. im Kirchenlexikon 2. A. V, Sp. 1139 ff.

Gregor hieß vor seiner Wahl Angelo de Corrario und stammte aus einem venetianischen Patriziergeschlechte. Er wurde von den römischen Kardinälen am 2. Dezember 1406 zum Papst erhoben und hielt dann, wie sein avenionensischer Rival Benedikt XIII. (s. d. A. Bd II S. 568), die schismatische Würde mit einer widerlichen Schlauheit und Zähigkeit fest. Selbst die Kardinäle, die ihn gewählt, verließen ihn. Das Konzil zu Pisa entsetzte ihn am 5. Juni 1409, worauf er, wie Benedikt, mit einem Protest gegen die Giltigkeit des Konzils und mit dem Bann antwortete. Doch entkleidete er sich zu Konstanz freiwillig der päpstlichen Gewande am 4. Juli 1415 und lebte noch zwei Jahre lang in Ehren als Kardinal-Bischof von Porto. Er starb den 18. Oktober 1417, ein Greis von 90 Jahren. **(G. Voigt †) P. Tschackert.**

Gregor XIII., Papst von 1572—1585. — Litteratur: Neben den älteren offiziellen oder offiziösen Biographien wie Ciaconius, Vitae Pontificum, Ciappi (1591), Maffei (Annali di Gr. XIII, 1742) u. a. stehen die neueren Darstellungen bei Ranke, Die röm. Päpste I (6. Aufl. S. 273—284); Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I (Gotha 1880). Reichhaltiges ungedrucktes Material benützt und weist nach Ranke a. a. O. Vgl. Philippson, Die röm. Kurie und die Bartholomäusnacht (Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss. VII, 1892).

Gregor XIII., vorher Ugo Buoncompagni, 1502 geboren, hatte acht Jahre lang zu Bologna, seiner Vaterstadt, das kanonische Recht gelehrt, ein rühriger Mann, heiter und dem Leben zugewendet. Vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand hatte er einen unehelichen Sohn gezeugt. Seine Gelehrsamkeit und seine Thätigkeit auf dem tridentinischen Konzil empfahlen ihn 1564 zum Kardinalat, Papst wurde er auf Betrieb des Kardinals Granvella. Die Strenge und der feurige Geist der katholischen Restauration hoben

nun seinen Charakter und seinen Wandel auf eine Höhe, in der er seiner Kurie zum Muster dienen konnte; Pius V. war offenbar sein Vorbild. Seine Vielseitigkeit und Unermüdlichkeit entsprachen dem weiten Gesichtskreis, den die frische Kraft des Jesuitenordens der Kirche vorzeichnete. Diese raffte sich zusammen im Kampfe gegen den Protestantismus. Die Pariser Blutnacht feierte der Papst durch Prozession und eine Denkmünze, eifrig unterstützte er Heinrich III. gegen die Hugenotten, aber die gallikanischen Kirchenfreiheiten unter die Dekrete des Tridentinums zu beugen, gelang ihm doch nicht. Seitdem die spanische Armada gerüstet wurde, war er der besten Hoffnung, auch die hochkirchliche Ketzerei vernichtet zu sehen — den Ausgang erlebte er nicht. — Wirksamer rüstete er selbst auf einem anderen Gebiete: 23 Jesuitenkollegien verdanken ihm ihren Ursprung, die großen Pflanzschulen des Ordens waren seine Lieblingsstiftungen (s. d. A. Collegia nationalia Bd IV S. 229, 4 ff.), auf die Unterstützung junger Leute bei ihren Studien wandte er gegen 2 Mill. Scudi. Während er in Rom kirchliche Prachtbauten ausführte, schickte er er den Jesuiten Possevino (s. d. A.) nach Rußland, um die Reunion der griechischen Kirche mit der lateinischen zu betreiben, zugleich richtete er das Auge auf die Heidenmissionen in Indien und Japan. An der Verbesserung des gratianischen Dekrets hatte er schon als Kardinal selber gearbeitet, 1582 wurde ihm die neue Folioausgabe des Corpus juris canonici überreicht. Auch die Verbesserung des julianischen Kalenders kam durch die Kommission, die er in Rom zusammenberief, zu stande, durch seine Bulle vom 13. Februar 1582 verkündete er die Vollendung des Werkes, an welchem die Konzilien zu Kostnitz, Basel und Trient und mehrere Päpste vergebens gearbeitet. Aber durch alle diese Ausgaben, die er nicht durch unerlaubte Einnahmen decken mochte, verwilderte die päpstliche Finanzwirtschaft, und die Maßregeln seiner Gerichte reizten die Barone des Kirchenstaates zu einem Räuber- und Banditenleben, dem der Papst nicht zu steuern vermochte. Er starb im 83. Lebensjahre. **(G. Voigt †) Benrath.**

Gregor XIV., Papst von 1590—1591. — Litteratur: Vita von Cicarella (bei den späteren Ausgaben des Platina befindlich); Ranke, Die röm. Päpste II, 6. Aufl. S. 147 ff.); Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, I, S. 300 ff.

Gregor XIV., vorher Niccolo Sfondrato, wählten die Kardinäle, um endlich die Parteiwirren des Konklave zu durchbrechen: er war fromm und sittenrein, aber sehr unbedeutend. So ergab er sich ganz der spanischen Partei und den Liguisten Frankreichs, unterstützte diese durch Subsidien und durch die Sendung von Truppen unter seinem Neffen Ercole. Der Bann, den er über Heinrich IV. sprach, trug nicht wenig dazu bei, diesem den Rücktritt zur katholischen Kirche als eine politische Notwendigkeit erscheinen zu lassen. **(G. Voigt †) Benrath.**

Gregor XV., Papst von 1621—1623. — Litteratur: Giunti, Vita e Fatti di Ludovico Ludovisi (MS), vgl. Ranke, Die röm. Päpste II (6. Aufl. S. 298); Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, S. 370 ff.

Gregor XV., vorher Alessandro Ludovisi aus Bologna, war ein altersschwacher und kranker Mann, als er den römischen Stuhl bestieg. Aber sein jugendlicher Nepote Ludovico handelte für ihn und so sehr im weltumfassenden Sinne Gregors XIII. oder vielmehr des Jesuitismus, daß die wenigen Jahre dieses Pontifikates Erfolge ohne Gleichen sahen. „Alle unsere Gedanken, hieß es in einer der ersten Instruktionen des Papstes, müssen wir dahin richten, von dem glücklichen Umschwung, von der sieghaften Lage der Dinge soviel Vorteil zu ziehen, als möglich“. Den glänzendsten Sieg feierte die Gegenreformation in Böhmen, wo die Sendung des Kardinals Caraffa entschied, desgleichen in Österreich und Ungarn. Ferdinand II. war von den jesuitischen Einflüsterungen umstrickt wie Maximilian von Baiern, den durch Vermittelung des Papstes der Kurhut belohnte. In Frankreich, selbst in den Niederlanden und am englischen Hofe schritt die Restauration des Katholicismus überraschend vorwärts. Den außereuropäischen Missionen gab die Stiftung der Congregatio de propaganda fide einen Brennpunkt von unberechenbarer Kraft. Ignatius von Loyola wurde durch Gr. kanonisiert. — Eine Konstitution dieses Papstes organisierte die Konklaven in der Art, wie sie jetzt noch gehalten werden: neu war das geheime Skrutinium. **(G. Voigt †) Benrath.**

Gregor XVI., gest. 1846. — Cipolletta, Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX, Milano 1863, 184 ff.; D. Silvagni, La corte e la società Romana nei secoli XVIII e XIX, Roma 1885, III, 461 ff.; N. Bianchi, Storia documentata della diplomazia Europea in Italia, Torino 1865 ff., III; Coppi, Annali d'Italia VIII; Ch. Sylvain, Grégoire XVI

et son pontificat, Paris 1889; Fr. Nielsen, Gesch. des Papsttums, 2. Aufl., Gotha 1880, II, 340ff. (neue bedeutend erweiterte dänische Ausgabe, Kopenhagen 1898, II); Fr. Nippold, Handb. der neuesten KG, Elberfeld 1883, II, 90ff.; A. von Reumont, Don Mauro Cappellari und Gasparo Salvi, in seinen Beiträgen zur ital. Gesch. II, 346ff.; Maynard, J. Crétineau-Joly, Paris 1875, 31ff. 340ff.; Silvagni, Il confidente di Gregorio XVI, Nuova Antologia, 15. Nov. 1883, 207ff.; L. C. Farini, Lo stato Romano, Firenze 1853, I, 28ff.; Guizot, Mémoires VII; Memorie del Padre Curci, Firenze 1891, 191ff.; Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861, 561ff.; Das Papsttum, München 1892, 234ff.; C. C. J. Freiherr von Bunsen, Leipzig 1868, I, 384ff.; R Giovagnoli, Pellegrino Rossi e la rivoluzione Romana, su documenti, nuovi, Roma 1898, I, 121f.; C. Mirbt, Die preußische Gesandtschaft am Hofe des Papstes, Leipzig 1899, 28ff.

Bartolommeo Alberto Cappellari wurde am 15. September 1765 in dem damals zur Republik Venedig gehörenden Belluno geboren. 18 Jahre alt trat er in den Orden der Camaldulenser ein und ward unter dem Namen Fra Mauro Mitglied des Klosters S. Michele auf Murano, einer der Laguneninseln nördlich Venedigs. Dort verteidigte er 1786, in Gegenwart des venetianischen Patriarchen, eine These über die Unfehlbarkeit des Papstes und wurde wegen seines hierbei bewiesenen Scharfsinns nach seiner Priesterweihe Lehrer in der Philosophie und Theologie am Kollegium auf Murano. 1790 wurde er Lesemeister des Ordens, und die Zensur über die Bücher, die gedruckt werden sollten, wurde ihm anvertraut. 5 Jahre später folgte er dem Generalprokurator der Camaldulenser nach Rom, um mit diesem die Verhandlungen zwischen seinem Orden und dem heiligen Stuhle zu führen.

In Rom wohnte er zuerst in dem kleinen, jetzt abgebrochenen Kloster, das die Camaldulenser auf dem Piazza Venezia besaßen, später in dem großen Kloster S. Gregorio auf dem cälischen Hügel, das die Jünger Romualdos von denen Benedikts geerbt hatten. 1800 wurde er Abt-Vikar, 1805 Abt dieses Klosters. 1799 war er mit der Schrift: Il trionfo della S. Sede hervorgetreten, in der er die Feinde der Kirche mit ihren eigenen Waffen zurückschlagen wollte. Es war eine wenig bedeutende Arbeit, und wenn man Crétineau-Joly glauben darf, soll Dom Mauro später als Papst diesem gesagt haben: „Zuerst sprach niemand von meinem Buch, nicht einmal meine Klosterbrüder; aber seitdem ich Papst geworden bin, sind alle Menschen darüber einig, daß es ein vorzügliches Werk sei."

Als nach dem Bruche Napoleons mit Pius VII. alle Mönchsorden aufgelöst wurden, mußte der Abt von S. Gregorio den cälischen Hügel verlassen. Er fand eine Zuflucht auf Murano, wo er, in Laientracht, mit seinem Ordensbruder Dom Placido Zurla zusammen Kinder vornehmer Häuser unterrichtete. Später mußte er mit seiner Schule nach Padua übersiedeln, konnte aber 1814 wieder in das Kloster auf dem cälischen Hügel zurückkehren. Während der Restauration stieg er vom Abt zum Generalprokurator und Generalvikar seines Ordens, und sein Ansehen war so groß, daß es peinliches Aufsehen erregte, als Pius VII. 1823 seinen Ordensbruder, Dom Zurla, und nicht ihn zum Kardinal ernannte. 2 Jahre später suchte Leo XII. den Fehler seines Vorgängers wieder gut zu machen, indem er auch Dom Mauro den Kardinalshut überreichte und den neuen Kardinal zum Präfekt der Propaganda beförderte. Als solcher nahm Cappellari an mehreren Konkordatsverhandlungen der Folgezeit teil.

Von den 45 Kardinälen, die nach dem Tode Pius VIII. am 14. Dezember 1830 im Quirinal ins Konklave gingen, hatten sich die meisten um die beiden alten Kandidaten zur päpstlichen Würde, Pacca und di Gregorio, geschart. Kardinal Albani betrieb die Wahl Paccas, Kardinal Bernetti diejenige di Gregorios. Die katholischen Mächte schienen diesesmal eine neutrale Haltung einnehmen zu wollen. Am 28. Dezember zeigten sich indessen die Freunde di Gregorios, zum Entsetzen Albanis, geneigt, dem reaktionären Giustiniani ihre Stimmen zu geben. Da begann Albani an die Kandidatur Cappellaris zu denken. Schon in dem vorhergehenden Konklave war davon die Rede gewesen, ihn zu wählen; jetzt schien er derjenige zu sein, der am leichtesten die uneinigen Kardinäle würde vereinigen können. Als auf Kardinal Giustiniani 24 Stimmen fielen, suchte der Vertrauensmann Spaniens im Konklave, Kardinal Mario y Catalan die Anhänger Giustinianis zu überreden, einem anderen ihre Stimmen zu geben, und als dieses ihm nicht gelang, griff er zur Exklusive. In der folgenden Zeit trat Cappellaris aura mehr hervor, aber der Januar verging, ohne daß er die nötige Stimmenzahl erhielt; die Römer fingen an ungeduldig zu werden. Am Abend des 1. Februar bekam Cappellari 25 Stimmen, und in der Frühe des nächsten Morgens ging Albani zu Zurla, um ihm mitzuteilen, daß er sich der Wahl Cappellaris nicht mehr widersetzen werde. Ein Kurier aus Modena hatte ihm

einen Brief von Herzog Franz IV. gebracht, in welchem dieser seinen und Oesterreichs Freund im Konklave ermahnte, so schnell als möglich dem Witwenstande der Kirche ein Ende zu machen und der römischen Kirche einen Papst zu geben — der die Intervention des Hofes zu Wien gegen die Revolution, die in Mittelitalien auszubrechen drohte, anrufen könnte. Dieser Brief beseitigte das letzte Bedenken des alten Staatssekretärs. Am 2. Februar wurde Mauro Cappellari zum Papst gewählt. Dem Gründer der Propaganda, Gregor XV., zu Ehren wählte er den Namen Gregor XVI.

Noch war er nicht gekrönt, da stand schon Mittelitalien in Flammen. Im Herbst des Jahres 1830 hatte Ludwig Philipp sich für das Prinzip der Nichtintervention erklärt, und Lafitte hatte als Minister ausgesprochen, daß Frankreich keine Kränkung der Nicht-Intervention dulden werde. Die kleinen Staaten Italiens konnten daher hoffen, ihre Regierungsangelegenheiten ordnen zu dürfen, ohne daß sich das Ausland einmischen würde. Herzog Franz IV. von Modena hatte, vielleicht nur um im österreichischen Interesse die Verschwörung der italienischen Patrioten im Auge behalten zu können, mit Ciro Menotti und anderen Verschworenen unter einer Decke gespielt. Am Tage nach der Beendigung des Konklaves hielt er den Augenblick für günstig, die Verschwörung in der Geburt zu ersticken. Menottis Wohnung wurde umzingelt und dieser gezwungen, sich auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Als aber am folgenden Tage auch in Reggio und an anderen Orten ein Aufstand sich erhob, hielt Herzog Franz es doch für das Klügste, hinter Mantuas starken Mauern seine Zuflucht zu suchen. Am 4. Februar brach in Bologna die Revolution aus, und schon am 8. Februar wehte überall die italienische Trikolore, zum Zeichen dafür, daß die Herrschaft des Papstes abgethan sei. Kardinal Benvenuti, Bischof von Osimo, wurde mit ausgedehnter Vollmacht nach der aufrührerischen Gegend geschickt, aber sofort gefangen genommen und nach Bologna geführt. Auch in Rom wurde in der Nacht vom 12. auf den 13. Februar, im wesentlichen von Fremden, namentlich durch einige Ärzte von Corsika, eine Revolution versucht; hier aber wurden die Unruhen mit leichter Mühe unterdrückt, besonders da die Trasteveriner sich zur Verteidigung Gregors XVI. bereit erklärten, falls man ihnen Waffen gäbe. Um die Gunst des Volkes zu gewinnen, ermäßigte Gregor XVI. den Zoll und die Steuer auf Salz und Mehl; neue Truppen wurden geworben, und mehrere politische Gefangene in Freiheit gesetzt. Durch diese und ähnliche Maßnahmen gelang es, die Unruhen in Rom zu dämpfen; aber außerhalb der Hauptstadt gingen die Wogen der Revolution hoch und die Aufrührer näherten sich den Thoren Roms. Bald zeigte es sich, daß Metternich (Nachgel. Papiere V, 148) Recht hatte, als er behauptete, die beabsichtigte Revolution in Modena sei ein Glied in der Kette einer großen Verschwörung, die ganz Italien umspanne.

Gregor XVI. hatte sofort Bernetti zum Staatssekretär erwählt. Dieser kluge Kardinal wollte am liebsten, daß der Kirchenstaat sich selber helfe. Das aber war unmöglich; es blieb dem Papst nichts anderes übrig, als die Hilfe Österreichs anzurufen. Am 25. Februar rückte ein starkes österreichisches Heer über Parma und Modena nach Bologna. Die provisorische Regierung mußte sich nach Ancona flüchten und später mußten die meisten Verschwornen — u. a. Ludwig Napoleon — ins Ausland fliehen. Es zeigte sich, daß die Betonung des „Nicht-Interventions-Prinzips" von seiten Frankreichs, wie Metternich vorausgesagt hatte, nur „eine Phrase" gewesen war, und am 5. April (Bullarium Romanum XIX, 36 ff.) sandte Gregor XVI. seinen lieben Unterthanen eine Encyklika, die von Dankbarkeit gegen die Österreicher voll war.

Die österreichische Invasion gab indessen dem Hofe zu Wien das Recht, dem Papsttum gewisse Forderungen zu stellen. Bernetti hatte gleich versprochen, daß eine neue Aera anbrechen sollte, und am 23. März kündigte ein päpstliches Edikt eine neue Zeit mit großen Verbesserungen in der Lenkung des Staates an. Da diese goldenen Versprechungen nicht eingelöst wurden, einigten sich die 5 Großmächte, dem Papste ein Memorandum vom 21. Mai 1831 zuzustellen (abgedruckt Bunsen I, 544; vgl. Bianchi III, 71 ff.), welches Reformen forderte (Zutritt der Laien zur Administration und den Richterstellen; Leitung der Kommunen durch selbstgewählte Räte; Provinzialräte; eine Giunta oder administrative Notablenversammlung, die eine Garantie biete für die Kontinuität in der Regierung) nicht nur in den von der Revolution bedrohten Landesteilen, sondern auch in Rom und im ganzen Kirchenstaat. Auf diese Forderungen wollte Gregor XVI. sich nicht einlassen, aber um doch etwas zu thun, wurden Kommissionen ernannt und Berichte eingeholt, und damit verging die Zeit. Dagegen erließ er den 7. August 1831 eine Bulle, Sollicitudo ecclesiarum (B. R. XIX, 38 ff.), welche, zunächst als ein freundliches Entgegenkommen gegen Don Miguel von Portugal, aussprach, daß der römische Stuhl in Überein-

stimmung mit der früheren Praxis des Papsttums, die faktisch bestehenden Regierungen anerkennen wolle, ohne sich auf abstrakte Rechtsfragen einzulassen. Einzelne von den konservativen Regierungen waren alles andere als froh über eine solche „Neutralität gewissen neueren Ereignissen gegenüber", und der spanische Gesandte in Rom beeilte sich, anzufragen, ob der heilige Stuhl die Absicht habe, kraft dieser Bulle, die Unabhängigkeit der südamerikanischen Staaten anzuerkennen; denn in diesem Falle wolle der Hof in Madrid die Bulle nicht annehmen. Bernetti antwortete recht geschickt, daß der Papst den neuen König von Portugal anerkannt habe, weil er vermutlich fest auf dem Throne säße; aber von einer Anerkennung der südamerikanischen Republiken könne keine Rede sein, da die Regierungen derselben allzuwenig sattelfest seien. Es zeigte sich jedoch bald, daß Don Miguel auch nicht sattelfest war, und als Pedro I. die portugiesische Krone für Maria da Gloria gesichert hatte, wurde nicht nur Don Miguel, sondern auch der päpstliche Nuntius aus Portugal vertrieben. Erst 1841 wurde die Verbindung zwischen Rom und dem Hofe zu Lissabon wiederhergestellt; aber schon 1842 war das Verhältnis ein so gutes, daß Gregor XVI. bei einem portugiesischen Prinzen die Patenstelle übernahm und Maria da Gloria die goldene Rose übersandte.

Im Jahre 1831 wurden mehrere Gegenden des Kirchenstaates von einer entsetzlichen Not betroffen; Handel und Handwerke waren bei den unruhigen Zuständen in Stillstand geraten, und in Rom wuchs das Elend ins Unermeßliche. Torlonia hatte die größten Schwierigkeiten zu überwinden, um Gregor XVI. eine Anleihe bei Rothschild zu verschaffen, und als diese zu stande gebracht worden war, war sie so teuer, daß die Staatsschuld in einem beunruhigenden Grade zunahm. Beim Tode Gregors XVI. war sie auf c. 60 Mill. Skudi gestiegen.

Die eingeführten Reformen reichten nicht aus, das Volk zu befriedigen, und als die Österreicher im Juli abzogen, war eine neue Revolution in Aussicht. In vielen Städten wurden Bürgerwehren gebildet, und die Provinzen schickten Sendboten nach Rom, um mit Hilfe der fremden Gesandten die Kurie zu zwingen, die Forderungen der Großmächte zu erfüllen. Bernetti war klug genug, weder eine zusichernde noch abschlägige Antwort zu geben; nur in Bezug auf die Rechtsreformen machte er ein kleines Zugeständnis, welches jedoch nicht die Provinzen zufriedenstellte. Die regierungsfeindliche Partei gewann daher mehr und mehr die Oberhand in den Legationen, wo Kardinal Albani vergebens die Ruhe wiederherzustellen suchte. Schon im Januar 1832 mußte er wieder die Österreicher herbeirufen und Radetzky rückte sofort mit einer vernichtenden Übermacht in Bologna ein. Der französische Gesandte in Rom hatte Bernetti mitgeteilt, daß Frankreich Ancona besetzen würde, falls die Österreicher von neuem herbeigerufen würden, und diese Drohung wurde am 21. März trotz Roms Protest ausgeführt. Casimir Périer sprach in der französischen Deputiertenkammer aus, daß die Besetzung Anconas ein Mittel sein sollte, den Kirchenstaat zu liberalen Reformen zu zwingen. Dieses Ziel ward jedoch nicht erreicht; dagegen gelang es Österreich, alles wieder ins alte Geleise zu bringen. Die Universitäten waren schon 1831 geschlossen worden, und viele Studenten mußten ihr Vaterland verlassen, meist erfüllt von Haß gegen Kirche und Christentum. Es erregte allgemeine Freude, als die Oesterreicher (1838) Bologna räumten, und die Franzosen gleichzeitig Ancona verließen. Aber kurz nachher hatte der Stuhl Petri es wieder nötig, von fremden Bajonetten gestützt zu werden.

Einen klaren Begriff von dem Geiste, der in dem engsten Kreise Gregors XVI. herrschte, bekommt man, wenn man die Encyklika Mirari vos (B. R. XIX, 126 ff.), am 15. August 1832 erlassen, liest. Sie ist ein Glied in der Reihe der Kriegserklärungen an die moderne Gesellschaft, welche in der Encyklika und dem Syllabus von 1864 ihren Höhepunkt erreichten, und namentlich gerichtet gegen Lamennais und seine Schule (s. A. Lamennais) und gegen Belgien, welches vor kurzem eine Verfassung erhalten hatte, die den Einwohnern eine Gewissensfreiheit sicherte, welche die Encyklika Mirari vos ein deliramentum nannte. Einige der liberalen Katholiken Belgiens zogen sich sofort, gehorsam gegen die päpstliche Encyklika, vom politischen Leben zurück; die nicht-katholischen Belgier dagegen verloren das Vertrauen zur Freiheitsliebe ihrer katholischen Mitbürger, und eine liberale Partei wurde gebildet, die seitdem zur ultramontanen in den unversöhnlichsten Gegensatz trat. In Deutschland erregte es großes Aufsehen, als der Brief Dum acerbissimas vom 26. September 1835 mit der Verdammung des Hermesianismus (s. A. Hermes) wie ein Blitz aus klarem Himmel eintraf.

Metternich (Nachgel. Papiere V, 332) war sehr unzufrieden mit dem Lauf der Dinge in Rom; auch er klagte darüber, daß die herrschende Partei jede gute Regierung hindere

und die geringste Gelegenheit benutze, alle nützlichen Vorkehrungen aufzuschieben. Bernetti fühlte sich unangenehm berührt durch den Druck, den Österreich auf die päpstliche Politik ausüben wollte, und erlaubte sich eines Tages, seiner Erbitterung in einem kleinen Billet an den französischen Gesandten in Rom Ausdruck zu geben. Der Gesandte schickte dasselbe Ludwig Philipp zu, und dieser ließ es nach Wien weitergehen „um Österreich ein Zeichen seines Vertrauens zu geben“. Metternich wurde rasend über die Sarkasmen Bernettis und ließ Gregor XVI. wissen, er werde die österreichischen Truppen nicht los werden, ehe er seinen Staatssekretär gewechselt hätte; kurz nachher (1836) wurde Bernetti von dem Genueser Lambruschini abgelöst. Dieser war in Paris vor der Juli-Revolution Nuntius gewesen und als Diplomat am nächsten ein Schüler Consalvis, aber mehr kirchlich gesinnt und weniger edel als sein Meister. Er machte sich bald gefürchtet, und Gregor XVI. ließ sich ganz von ihm leiten. Man hat gesagt (Petruccelli della Gattina), die Legimität sei seine natürliche Religion gewesen und Frankreich in seinen Augen das Karthago, das zerstört werden müsse, Italien ein aufrührerisches und atheistisches Land, das durch Züchtigung, Gewalt und Strafen wieder zum Gehorsam zu bringen sei. Das Spionierungssystem ging unter seinem Ministerium einer neuen Blütezeit entgegen, und es war ein Verbrechen, von Reformen und Änderungen zu sprechen. Gasbeleuchtung, Eisenbahnen und wissenschaftliche Kongresse waren in den Augen des neuen Staatssekretärs ebenso verdächtig wie die schwächsten Kundgebungen von Wünschen betreffs politischer Freiheit.

Gregor XVI. war ein Freund aller Mönchsorden und schätzte in hohem Grade Reliquienausstellungen uud Heiligenkrönungen. 1839 wurden fünf Heilige, u. a. Alfons de' Liguori kanonisiert, und der Glaube an die unbefleckte Empfängnis that unter seinem Pontifikat einen großen Schritt vorwärts. Schon 1834 hatte er, auf Betreiben des Erzbischofs von Sevilla, den Spaniern erlaubt, in der Präfation zur Messe am 8. Dezember zu sagen: Et te in conceptione immaculata, und später bekamen andere Landeskirchen dieselbe Erlaubnis. Einige Jahre später wurden in Rom der unbefleckten Empfängnis zu Ehren Medaillen geprägt, und als der junge französische Jude, Alfons de Ratisbonne mit einer Immakulatamedaille auf der Brust eine Offenbarung der Madonna in der Kirche S. Andrea delle Fratte gesehen zu haben meinte, erhielten die Dominikaner auf die Fürbitte ihres Generals Angelo Ancarani die Erlaubnis, das Fest der unbefleckten Empfängnis mit einer feierlichen Oktave zu feiern und das Wort immaculata in der Präfation einzufügen. Auch trafen viele Aufforderungen bei Gregor XVI. ein, das Dogma von der unbefleckten Empfängnis zu verkünden, er trug jedoch Bedenken, den alten Streit durch einen päpstlichen Machtspruch zu entscheiden. Doch war der Grund kaum der, daß er an seiner eigenen Unfehlbarkeit gezweifelt hätte. Wenn Kardinal Capaccini lange vergebens sich bemüht hatte, ihm gesundere finanzielle Grundsätze beizubringen, pflegte er zu sagen, er sei selbst St. Petri Nachfolger und könne als solcher nicht irren, sondern wisse alles besser als andere.

Auf kirchenpolitischem Gebiet war er Zugeständnissen ebenso abgeneigt wie Leo XII. und Pius VIII. Mit Preußen kam es zu einem ernsten Konflikt wegen der alten Streitfrage der gemischten Ehen (s. die A. Droste-Vischering Bd V S. 31 ff.; Dunin Bd V S. 61 ff. und Eherecht Bd V S. 225 ff.), und obgleich der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren dem preußischen Kirchenstreit in solcher Weise ein Ende machte, daß Lambruschini sich eines bedeutungsvollen Sieges über eine protestantische Großmacht rühmen konnte, wurde Rom doch nicht dem Protestantismus gegenüber sanfter gestimmt. Am 8. Mai 1844 erließ Gregor XVI. die schroffe Encyklika Inter praecipuas, welche die Wirksamkeit der Bibelgesellschaften und die eben gebildete „Evangelische Allianz“ (s. d. A. Bd I S. 376 ff.) angriff; in Deutschland war der Ultramontanismus jetzt so siegesgewiß geworden, daß Bischof Arnoldi in Trier es wagte, den ungenähten Rock Christi auszustellen.

In der ersten Zeit nachdem die Österreicher die Legationen und die Franzosen Ancona geräumt hatten, herrschte anscheinend Ruhe überall im Kirchenstaat. Aber die Verschworenen setzten im Verborgenen ihre untergrabende Arbeit fort. 1841 machte Gregor XVI. eine, für Roms Finanzen allzu kostspielige, Reise in seine Provinzen. Hierbei gewann er zwar eine gewisse Popularität, aber die freisinnigen und patriotischen Italiener wurden nicht gewonnen. Giuseppe Mazzini hatte eine Brüderschaft vertriebener Italiener („Das junge Italien“) gebildet, welche im Auslande für die Befreiung des Vaterlandes wirken wollte, und in den Vierzigern trat ein Neo-Guelfismus hervor, der in dem Abt Gioberti und Graf Cesare Balbo begeisterte Vorkämpfer besaß. Der alte Carbonarismus ruhte auf Voltairianismus oder religiösem Indifferentismus; „das junge Italien“ hatte zwar stets

nicht nur den Namen des Volkes sondern auch Gottes im Munde (Dio e il popolo!), teilte aber nicht den Glauben des Volkes. Der Neo-Guelfismus wollte dagegen keineswegs mit dem Glauben der römischen Kirche brechen und konnte sich nicht mit einem Liberalismus und Republikanismus versöhnen, der den Stuhl Petri verhöhnte. Lambruschini hatte indessen keine größere Sympathie für die Neo-Guelfen als für „das junge Italien", und gerade als der Neo-Guelfismus hervortrat, trat zwischen dem päpstlichen Stuhle und Frankreich eine Spannung ein, welche die jesuitischen Politiker mahnte, den italienischen Patrioten gegenüber auf der Hut zu sein.

Das Verhältnis Roms zu Frankreich war in vielen Jahren ein gutes gewesen. Noch 1837 sagte Gregor XVI. zu Montalembert, er mißbillige die Einmischung des französischen Episkopats in die politischen Streitigkeiten; später aber erregte er Unwillen in Paris, indem er deutlich seine Sympathie für den Herzog von Bordeaux und die Legitimität an den Tag legte. Gleichzeitig begann die Wirksamkeit des französischen Ultramontanismus das Bedenken der französischen Regierung zu erregen, und die Jugend nahm gegen Rom Partei. Die Studenten unterbrachen die Vorlesungen Dupanloups und Lenormands in der Sorbonne, jubelten aber Michelet und Quinet im Collège de France ihren Beifall zu, wenn diese die Jesuiten angriffen. Um Gregor XVI. zu bewegen, den französischen Jesuiten seine Stütze zu entziehen, beschloß Guizot den Italiener Pellegrino Rossi als einstweiligen Ministerresident und außerordentlichen Gesandten nach Rom zu schicken. Rossi merkte jedoch bald, wie schwierig der Auftrag war, den er erhalten hatte. Er sah, daß Lambruschini den Papst ganz in seiner Gewalt hatte und war davon überzeugt, daß weder Gregor noch der Jesuitengeneral wirklich alle jesuitischen Pläne kenne.

Nach und nach wurde es aber auch den Römern klar, daß es von Nutzen sein könne, den Orden Loyolas etwas im Hintergrunde zu halten. Es machte auf viele einen Eindruck, als Ludwig Philipp den päpstlichen Nuntius in Paris wissen ließ, daß er der Jesuiten wegen seine Krone weder aufs Spiel setzen könne noch wolle, und als Thiérs in der Deputiertenkammer feierlich erklärte, die französischen Gesetze würden in ihrer ganzen Ausdehnung zur Anwendung kommen, wenn Rom nicht nachgäbe. Auch Lambruschini hielt es zuletzt für das klügste, sich den Forderungen Frankreichs zu fügen. Am 23. Juni 1845 konnte Rossi seiner Regierung mitteilen, daß Rom die französischen Jesuiten fallen gelassen habe und am 6. Juli brachte der Moniteur die offizielle Mitteilung, daß die Unterhandlung mit Rom, die Rossi übertragen worden sei, zum Ziele geführt habe. Die Jesuitenkongregation in Frankreich sollte aufgehoben, ihre Häuser geschlossen und ihre Noviziate aufgelöst werden.

Aus Rossis Depeschen ersehen wir, welche Unruhe zu Rom in der Luft lag, weil man dort an ein neues Konklave zu denken begann. „Das junge Italien" hatte schon eine Weile durch verschiedene Manifeste und Proklamationen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und 1843 hatte die Revolution von neuem in Bologna und Rimini ihr Haupt erhoben. Von Rimini aus hatte der später als Politiker und Geschichtsschreiber bekannte Arzt Luigi-Carlo Farini ein Manifest erlassen, das an die Bevölkerung des Kirchenstaates und die Fürsten und Völker Europas gerichtet war. Alle Fehler und Grausamkeiten des Papsttums seit den Tagen Pius VII. waren hierin kurz und klar dargestellt, und das Manifest schloß mit einem Appell an den unfehlbaren Richter im Himmel. Es entwickelte die Forderungen einer Amnestie, eines gerechteren Strafgesetzes, einer Teilnahme an der Regierung u. s. w., welche die gemäßigten Freiheitsfreunde stellten. Die Antwort Lambruschinis auf das Programm von Rimini war die Ausübung noch größerer Strenge. Die wandernden Militärgerichte, bei welchen dieselben Männer Ankläger und Richter waren, traten wieder in Wirksamkeit, Exekutionen und Verhaftungen erregten neuen Schrecken. Jetzt gab der Schwiegersohn Manzonis, Massimo d'Azeglio, seine Flugschrift: Degli ultimi casi di Romagna heraus und wurde von Gino Capponi durch einen Artikel in der Gazetta Italiana, die in Paris herausgegeben wurde, unterstützt. Beide stimmten darin überein, daß es auch im Kirchenstaate notwendig sei, mit den alten Formen zu brechen, und Gino Capponi empfahl die Trennung der geistlichen und bürgerlichen Regierung desselben als das einzige Mittel, alle Schwierigkeiten zu überwinden.

Von einer solchen Trennung wollte aber Lambruschini nichts wissen, und Massimo d'Azeglio wurde auf Roms Betreiben aus Toscana ausgewiesen. Jetzt kam die Jesuitenfrage auch in Italien auf die Tagesordnung. Einige Äußerungen von Gioberti in seinen Prolegomeni al Primato (1845) riefen den Bruder Silvio Pellicos, Francesco, und Padre Curci zur Verteidigung ihres Ordens auf den Kampfplatz. Gioberti ließ sich indessen nicht zum Schweigen bringen, sondern begann für seine weitläufige Schrift Il Jesuita

moderno den Stoff zu sammeln. Ehe aber diese herausgegeben wurde, war Gregor XVI. zu seinen Vätern gegangen. Seine hohe Gestalt war schon längst gebeugt gewesen; im Anfang des Jahres 1846 verloren die lebhaften Augen ihren Glanz. Er ahnte, daß dem Papsttume große Bedrängnisse bevorständen. Es beruhigte ihn zwar, daß die Römer eines Abends 18 mal hintereinander eine Tänzerin hervorgerufen hatten; „denn", sagte er, „so lange meine Römer einer Tänzerin Beifall klatschen, machen sie keine Revolution". Mit Grauen sah er aber, wie die heimlichen Gesellschaften immer mehr an Ausbreitung und Einfluß gewannen, und einige Tage vor seinem Tode forderte er Crétineau-Joly auf, ihre Geschichte zu schreiben, zur Abschreckung und Warnung aller guten Katholiken. Ende Mai 1846 bekam er die Gesichtsrose; am 1. Juni starb er. Die Römer hörten mit Unwillen die große Glocke des Kapitols läuten; denn Torlonia hätte in den nächsten Tagen ein großes Volksfest geben sollen, das jetzt aufgegeben werden mußte. Diejenigen Kirchenfürsten, die aus seiner Hand den Purpur empfangen hatten, errichteten ihm in der Peterskirche ein Denkmal, von Ancini gemeißelt. Es stellt den Papst in sitzender Stellung, im Begriff den Segen zu erteilen, dar.

Als Papst hatte Gregor XVI. seine alte Liebe zur Kunst und Wissenschaft bewahrt. Im Vatikan errichtete er Museen für ägyptische und etrurische Altertümer, und im Lateran legte er den Grund zum christlichen Museum. 1840 konnte er einen Teil der Kirche S. Paolo außerhalb der Mauern einweihen, der in blendender Marmorpracht wieder aufgeführt worden war. Maler wie Camuccini, Podesti, Minardi, Agricola, Silvagni und Overbeck, Bildhauer wie Fabris, Tadolini und Tenerani empfing er oft in Audienz und verfolgte mit Teilnahme ihre Arbeiten; unter ihm setzte auch Thorwaldsen seine künstlerische Wirksamkeit in Rom fort. Über den Schätzen der vatikanischen Bibliothek brütete der Bergameser Angelo Mai, ein Schüler der Jesuiten; 1838 überreichte Gregor XVI. ihm und dem Bologneser Giuseppe Mezzofanti, einem der größten Sprachgenies der neueren Zeit, den roten Hut. Doch keiner von Roms Gelehrten stand dem Papste so nahe, wie der frühere Barbierlehrling, Gaetano Moroni, der 1840 die Herausgabe des großen Dizionario di erudizione storico-ecclesiastico da S. Pietro sino ai nostri tempi, welches in seinen 120 Bänden eine Menge sonst schwer zugänglicher Aufklärungen über kirchengeschichtliche Details enthält, anfing. Männer wie Cesare Cantù, Coppi und Pater Macchi konnten sich gleichfalls der Gunst Gregors XVI. erfreuen, und als Silvio Pellico aus der österreichischen Gefangenschaft befreit worden war, ward er in Rom mit großem Wohlwollen empfangen. **F. Nielsen.**

Gregor der Erleuchter s. Bd II S. 75, 37 ff.

Gregor von Heimburg, gest. 1472. — Schriften von ihm unter dem Titel: Scripta nervosa justitiaque plena, ex manuscriptis nunc primum eruta, Frkf. 1608. (Vgl. Hagen in der Ztschr. Bragà. Heidelb. 1839 II, S. 414 ff.). Sodann in Goldasti Monarchia, Freheri Scriptores rerum Germanicarum und in den Beilagen bei Joachimsohn (s. unten) Die ältere Litteratur über ihn s. in Ersch u. Gruber, Encyklopädie Sect. II, Tl. 4 (1828), A. von Ad. Martin; daraus: Ballenstadius (Joh. Arn), Vitae Greg. de Heimburg JCti brevis narratio, Helmst. 1737. 4° (Diss.). Aus der neueren Litt.: Ullmann, Ref. vor der Ref. I 1841 S. 212 ff.; Cl. Brockhaus, Gregor von Heimburg, Leipz. 1861; Voigt, Enea Silvio Piccolomini, 3 Bde, 1858—63, besonders I, 364 ff. und 445; III, 71—109; 303—421; Düx, Kard. Cusa, I und II; Jäger, Der Streit des Kard. Cusa mit Herzog Sigismund, 2 Bde, Innsbr. 1861; Palacky, Gesch. Böhmens IV, 2; Bachmanns A. „Heimburg" in AdB XI, 327 ff.; Stammingers A. Heimburg im KL 2. A. V, Sp. 1638 ff.; Paul Joachimson, Gregor H., Bamb. 1891.

Die Kirchengeschichte hat an Gregor von Heimburg nur deshalb Interesse, weil er mit urwüchsigem, trotzigem Freimut, aber als echter deutscher Patriot die päpstlichen Ansprüche in einer Zeit zurückwies, wo nach dem Fehlschlagen der reformatorischen Unternehmungen des Basler Konzils der Absolutismus der Kurie aufs neue sein Haupt erhob. Er war ein kernfester deutscher Volksmann, von Beruf und aus Neigung durch und durch Jurist; aber sein Eingreifen in die geschichtlichen Ereignisse des 15. Jahrhunderts erfolgte nur sporadisch und stets im Anschluß an Unternehmungen höher gestellter Personen. Der schließliche Erfolg seines antipäpstlichen Wirkens aber war gering; nach rastloser oppositioneller Thätigkeit unterlag er und beugte sich vor der Kurie. Seine Bedeutung wird gewöhnlich überschätzt, ein „bürgerlicher Luther" ist er nicht gewesen.

Gregor wurde gegen Anfang des 15. Jahrhunderts (das Jahr läßt sich nicht angeben) zu Schweinfurt im Frankenlande geboren, wo sein Vater „ein reisiger Bürger der

Stadt" war und viermal das Bürgermeisteramt bekleidete. (Die Annahme, daß G. aus einem fränkischen Adelsgeschlechte stammte, ist nach Joachimsohn ein Irrtum.) Er widmete sich juristischen oder humanistischen Studien und erwarb sich den Grad eines Doktors beider Rechte zu Padua (c. 1430). Nach seinem Vaterlande zurückgekehrt, fand er Beschäftigung als Anwalt. Die Kirchenversammlung in Basel zog auch ihn an; hier wurde er mit dem damals liberal gesinnten Enea Silvio Piccolomini bekannt, der von der hervorragenden Bildung Gregors mit Auszeichnung spricht, obgleich beide, trotz allem damaligen Liberalismus, im Grunde vollständig von einander verschiedene Persönlichkeiten waren (vgl. Goldast, Monarchia P. II, p. 1632 sqq.). Diese persönliche Bekanntschaft hat später, als der frivole Litterat Enea Silvio den päpstlichen Stuhl bestiegen, dem entschiedenen deutschen Papstfeinde Gregor viel Schaden zugefügt. Ohne hervorzutreten hielt sich der junge Doktor in Basel bis zum Jahre 1433 oder spätestens 1435 auf, wo er zum Syndikus der Stadt Nürnberg berufen wurde. In diesem ehrenvollen Amte, in welchem er zur Blüte der freien Reichsstadt nicht wenig beitrug, verblieb er bis zum Jahre 1461. Als Vertreter Nürnbergs hatte er vielfach Gelegenheit, in den kirchlich-politischen Angelegenheiten des deutschen Reiches an der Erfüllung seines Lieblingswunsches zu arbeiten, der darauf ging, den Einfluß des italienischen Papsttums auf Deutschland zu brechen; denn er hatte klar erkannt, daß das päpstliche Erpressungssystem dem deutschen Reiche die Lebensadern unterband. In dieser Gesinnung war er 1446 thätig, als der Papst Eugen IV. über die Erzbischöfe Theodorich von Köln und Jakob von Trier wegen ihrer reformfreundlichen Wirksamkeit die Absetzung aussprach und infolgedessen die deutschen Kurfürsten (am 21. März 1446) in Frankfurt a. M. beschlossen, den Papst durch eine Gesandtschaft zur Abstellung aller absolutistischen Neuerungen und zur Zurücknahme der Absetzung der genannten Bischöfe zu veranlassen (vgl. Müller, Reichstagstheatrum I, S. 278). Kaiser Friedrich III. versprach, diese Gesandtschaft zu unterstützen, und schickte angeblich zu diesem Zwecke Enea Silvio zum Papste voraus. Dieser aber, der längst seinen eigenen ehrgeizigen Plänen nachging, arbeitete den deutschen Kurfürsten im kurialistischen Sinne entgegen. Als daher die Gesandtschaft ankam — an ihrer Spitze stand der Nürnberger Syndikus — gab der Papst in aller Ruhe eine ausweichende Antwort. Erbittert schrieb Gregor nach seiner Rückkehr aus Rom eine seiner merkwürdigsten Schriften, die Admonitio de injustis usurpationibus paparum Rom. ad Imperatorem, reges et principes christianos sive Confutatio primatus papae (bei Goldast l. c. I, 557), eine flammende Brandschrift gegen die Kurie, diktiert von deutscher Vaterlandsliebe und Frömmigkeit. (Eine Analyse dieser Schrift giebt Brockhaus, s. unten, S. 46 ff.) Welches Schicksal diesem ehrlichen deutschen Katholiken drohte, als sein Feind Enea Silvio 1458 die Tiara erlangt hatte, läßt sich leicht vermuten. Sie gerieten bald aneinander und zwar bei einer Gelegenheit, als Pius II. den deutschen Widerspruchsgeist am wenigsten zu ertragen geneigt war. Er hatte nach dem Fall von Konstantinopel auf das Jahr 1459 einen Fürstenkongreß nach Mantua berufen und glanzvoll eröffnet; hier erschien auch Gregor von Heimburg als Vertreter Sigismunds' von Oesterreich, aber nur um gegen den von Pius geplanten Kreuzzug zu sprechen. Er hielt hier unter anderem eine Spottrede gegen ihn und ging dabei in seiner rücksichtslosen Derbheit so weit, daß er vor dem Papste sein Haupt bedeckt behielt, er, der Mann von hohem Wuchse und starken Gesichtszügen, mit scharfem Auge und einem martialischen Vollbarte, vor einem solchen Papste, dem nichts unangenehmer war, als die barbarische Charakterfestigkeit des Deutschen. Am Schluß seiner Rede entschuldigte sich Gregor ironisch; er habe das Haupt nicht entblößt, damit ihn kein Katarrh im Sprechen hindere! (über die Spottrede vgl. Voigt, Enea Silvia Piccolomini im III. Bde, S. 71 ff.; Gregors Bild, ein Holzschnitt, in Heinrici Pantaleonis Prosopographiae P. II, p. 413; Basiliae, Nic. Brylinger 1565). Die Gelegenheit, sich dafür an dem verhaßten Deutschen zu rächen, kam für den Papst sehr schnell, als der Herzog Sigismund von Oesterreich, Herr von Tirol, den Bischof von Brixen, Nikolaus von Cusa, gefangen genommen hatte, weil derselbe hartnäckig mehrere Flecken, Zölle und Salzwerke beanspruchte. Der Papst belegte darauf den Herzog mit dem Bann (1. Juni 1460); dieser aber appellierte durch Gregor von Heimburg, der jetzt in seinen Diensten stand, an ein allgemeines Konzil (13. August 1460, bei Goldast l. c. T. II p. 1576). Gregor, der in dieser Angelegenheit unverrichtetersache in Rom gewesen war, heftete auf der Rückreise die herzogliche Appellation selbst an die Thüren des Domes von Florenz. Da schleuderte Pius auch gegen ihn den Bann und forderte den Magistrat von Nürnberg in einem Breve vom 18. Oktober 1460 auf, den Gebannten zu verjagen und alles bewegliche und unbewegliche Eigentum desselben dem Fiskus einzuverleiben. Gregor antwortete mit schneidiger Kritik in einer Appellation an

ein allgemeines Konzil (Goldast l. c. II, 1592 sqq. bei Brockhaus a. a. O. 176 ff.). Dieser urdeutschen Kraftäußerung folgten noch mehrere Schriften Gregors, unter welchen seine Oratio invectiva in cardinalem Nicolaum de Cusa (bei Goldast l. c. II, 1626 sqq., vgl. Brockhaus a. a. O. 229 ff.) besonders zu erwähnen ist. 1464 starben Nikolaus von Cusa und Pius II., kurz vorher hatte sich Sigismund mit dem Papste ausgesöhnt und Vergebung erhalten; auf Gregor aber blieb der Bann; so sah dieser sich dann genötigt, anderwärts Zuflucht zu suchen. Nachdem er für seine Familie gesorgt, begab er sich zu dem böhmischen Könige Georg Podiebrad; in dessen Interesse setzte er den Kampf gegen das Papsttum in Streitschriften fort (bei Eschenlör, Gesch. v. Breslau, herausgeg. v. Kunisch, Breslau 1827), bis der Tod seines Gönners (1471) ihn aus Böhmen trieb. Er fand jetzt in Sachsen Zuflucht, dessen Herzöge ihn schon früher mehrmals zu Rate gezogen hatten. Als Sixtus IV. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, erlangte Heimburg die Lösung vom Bann (1472). Noch in demselben Jahre starb er zu Dresden im Frieden mit der katholischen Kirche; in der Kreuzkirche wurde er begraben.

(Neudecker †) P. Tschackert.

Gregorios III., Patriarch von Konstantinopel, gest. 1459. — Litteratur: Fabricius-Harleß, Bibliotheca Graeca XI, S. 393 f.; *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868 S. 58 ff.: *Μ. Ι. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel s. a S. 466 f.: Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur 1897, S. 119. Seine Schriften bei MSG 160, S. 13—205.

Gregorios *Μάμας* oder *ὁ τῆς Μαμμῆς*, mit dem Beinamen Melissenos und Strategopulos, stammte aus Kreta. Er wohnte als Protosynkellos des Patriarchen von Konstantinopel und Beichtvater des Kaisers Johannes VIII. Paläologos dem Unionskonzil von Florenz bei. Anfangs orthodox gesinnt, trat er zur römischen Partei über und wurde nach der Rückkehr vom Konzil im Jahre 1445 Patriarch von Konstantinopel. Doch mußte er nach dem Tode des Kaisers (1448) der orthodoxen Partei weichen. Daß er 1450 von der in Konstantinopel versammelten Synode seines Amtes entsetzt wurde, wie die griechischen Gelehrten bisher annahmen, ist hinfällig, seitdem Papaïoannu nachgewiesen, daß die Akten dieser Synode eine Fälschung sind und es eine solche Synode nicht gegeben hat (Byz. Zeitschrift V, S. 257). Nachdem Gregor sein Amt niedergelegt, ging er ins Abendland und starb 1459 in Rom, wo er auch begraben liegt. Daß er sich, scheinbar nach seinem Tode, als *θαυματουργῶν* erwiesen, würdigt Gedeon begreiflicherweise kaum der Beachtung. Litterarisch ist Gregor bedeutend als Verteidiger der Union zwischen der römischen und griechischen Kirche. Seine drei bei Migne gedruckten Schriften sind von diesem Gedanken beherrscht. Sie führen den Titel 1. *Ἀπολογία εἰς τὴν τοῦ Ἐφέσου ὁμολογίαν ἐν εἴδει διαλόγου*; 2. *Ἀπολογία εἰς τὴν τοῦ Ἐφέσου ἐπιστολὴν ἐν εἴδει διαλόγου* und 3. *Πρὸς τὸν βασιλέα Τραπεζοῦντος*. Seine Darstellungsweise in diesen Schriften ist gewandt, doch erhebt er sich nicht über die Zeitgenossen. Die Wahrheit der unionistischen Lehre stützt er darauf, daß sie mit der der Väter übereinstimme. Eine andere Art von Beweis lehnt er ausdrücklich ab. Das patristische Material entlehnt er älteren Polemikern.

Ph. Meyer.

Gregorios V., Patriarch von Konstantinopel, der Märtyrer des griechischen Freiheitskampfes, gest. 1821. — Litteratur: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ἱερομάρτυρος Γρηγορίου, Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ* * * Athen 1853; *Τὰ κατὰ τὸν πατριάρχην Γρηγόριον Ε΄ ὑπὸ Παπαδοπούλου καὶ Ἀγγελοπούλου*, Athen 1865, 2 Bde. Mir unzugänglich; *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868; *Μ. Ι. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel s. a. Seine Patriarchalerlasse bei *Μ. Ι. Γεδεών, Κανονικαὶ Διατάξεις*, Konstantinopel 1888—89. Seine Erlasse als Metropolit von Smyrna bei J. Papadopulos in dem unten zu nennenden Werke. Die Leichenreden auf Gregorios von Konstantinos Oikonomos hinter dem zuerst genannten Buche.

Georgios Angelopulu, mit dem Mönchsnamen Gregorios genannt, wurde geboren 1745 in dem arkadischen Städtchen Dimitsana und gebildet in Athen, Smyrna und Patmos. Im Jahre 1785 zum Metropoliten von Smyrna befördert, bestieg er den Patriarchenstuhl in Konstantinopel zum erstenmale 1797. Im folgenden Jahre mußte er bereits den Intriguen der Geistlichkeit weichen. Sein zweites Patriarchat währte auch nur drei Jahre, von 1806 bis 1808. Zum dritten und letztenmale regierte er von 1818 bis zum 22. April 1821, wo er auf Befehl des Sultans durch den Strang hingerichtet wurde.

Seinen Ruhm verdankt Gregor in erster Linie diesem ungerechten und schmachvollen Tode, den er als Märtyrer der griechischen Freiheit erlitt. Eine Schuld an dem Auf-

stande seines Volkes konnte ihm nicht nachgewiesen werden. Er stand der freiheitlichen Bewegung im Volke, die namentlich im Anschluß an die französische Aufklärung und politische Revolution sich entwickelte, ablehnend gegenüber. Auf seine Veranlassung erschienen in der Patriarchatsdruckerei offizielle Gegenschriften (vgl. Bd II, S. 206,31 s. v. Athanasius Parius). Daß er sich im Geheimen für den Freiheitskampf interessierte, kann man zwar vermuten, aber nicht nachweisen. Gregorios hat als Patriarch das Wohl der Kirche auf alle Weise gefördert, namentlich that er das Mögliche für die Bildung des Klerus und des Volks, wie er denn auch eine Buchdruckerei in Konstantinopel errichtete. In den Klöstern strebte er namentlich eine bessere Verwaltung an. Er ist auch schriftstellerisch thätig geworden. Er übersetzte ins Volksgriechische die 9 Homilien des Basilius über das Hexaemeron. Das Werk erschien 1807 in Konstantinopel. Ein Exemplar ist in meinem Besitz. Ebenfalls übersetzte er die Reden des Chrysostomus über das Priestertum. Neuausgabe von J. Papadopulos, Smyrna 1879 (in meinem Besitz). Sathas nennt Neudrucke dieser Schriften aus dem Jahr 1863. Er führt außerdem an, daß Gregorios 1807 die *'Ηθικὰ* des Basilius herausgegeben habe.

Im griechischen Volke lebt Gregorios als der *ἐθνομάρτυς* fort. **Ph. Meyer.**

Gregorios VI., Patriarch von Konstantinopel, gest. 1881. — Litteratur: *Μ. Ι. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel s. a.; derselbe, *Κανονικαὶ Διατάξεις* Konstantinopel 1888 und 1889, 2 Bde; Wenger, Beiträge zur Kenntniß des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Türkey, Berlin 1839.

Gregor ist geboren am 13. März 1798. Er regierte zum erstenmale 1835—1840, zum zweiten und letztenmale von 1867—1871. Er starb am 20. Juni 1881. Dieser höchst thatkräftige aber einseitige Mann kommt hier namentlich darum in Betracht, weil er mit staunenswerter Energie, dem Zuge der Zeit folgend, die orthodoxe Kirche in Lehre und Sitte von allem Fremden, das durch abendländischen Einfluß sich namentlich in dem letzten Teil des 18. und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts geltend machte, völlig säubern wollte. Sein gesamtes kirchliches Wirken trägt den Stempel der Reaktion. Daher führte er einen unermüdlichen Kampf gegen die abendländischen Kirchen und jede freiere theologische Richtung in der orthodoxen Kirche. Man kann fast sagen, daß er der heutigen anatolischen orthodoxen Kirche das Gepräge gegeben hat. Von großer Bedeutung in diesem Kampfe sind seine Patriarchalerlasse, die Gedeon in seinen *διατάξεις* bequem zugänglich gemacht hat. Teilweise findet man sie deutsch bei Wenger. Das Auftreten der Evangelisationsbestrebungen gab ihm zuerst Anlaß, gegen die Protestanten vorzugehen. Davon zeugt sein großes Ausschreiben von 1836 (Gedeon *διατάξεις* II, S. 248—280). Die Personen und die Lehre der Reformatoren, sowie die Lehre der Socinianer werden zuerst geschildert, dann die orthodoxe Lehre entwickelt. Die Entstellungen der dabei angewandten Polemik kann man wohl kaum noch der Borniertheit des Patriarchen zurechnen. Hier spricht die Lüge des Fanatismus. Die Protestanten meinte auch das Verbot der Bibelübersetzungen von 1839 (Gedeon a. a. O. S. 287 ff.). Gegen die Katholiken wendet sich Gregor in dem Ausschreiben von 1839 (Gedeon S. 255 ff.). Die alten Gegensätze gegen Rom werden mit peinlicher Pedanterie wieder aufgefrischt, die orthodoxe Lehre in unverfälschter Form aufgestellt. Mehr kann man es würdigen, wenn Gregor gegen die Aufklärung in der eigenen Kirche vorging. Hier war mancherlei aufzuräumen. Veranlassung gab ihm das Trauerspiel des Theophilos Kaïris auf Andros der in seinem *Θεοσεβισμός* allerdings den christlichen Offenbarungsglauben völlig verlassen hatte. Die Ausschreiben des Gregor in dieser Sache bringt Gedeon a. a. O. S. 220 ff. S. 229 ff. Wie konsequent der Patriarch aber jeden freieren Standpunkt verfolgte, zeigt sein Mißtrauen gegen den Plan einer türkischen Übersetzung der *'Αδολεσχία Φιλόθεος* des Eugenios Bulgaris (s. d. A. Bd V S. 588 ff.). Dieser große Mann erschien ihm zu sehr Philosoph zu sein, seine Meinungen doch etwas zu unvorsichtig, als daß die orthodoxe Kirche seine Schriften verbreitet sehen mochte (Gedeon a. a. O. S. 330 ff.).

Die Schriften des Gregor, von denen im Vorangehenden nur die Hauptsächlichsten genannt sind, verdienen bei der Symbolik der griechischen Kirche herangezogen zu werden. **Ph. Meyer.**

Gregor von Montelongo, gest. 1269. — H. Frankfurth, Gregorius de Montelongo, ein Beitrag zur Geschichte Oberitaliens in den Jahren 1238—1269, Marburg 1898.

Quellen: Annales Parmenses, Placentini, S. Justinae Patavini, Foroiulienses in MG SS XVIII und XIX; Vitae patriarcharum Aquilegiensium in Muratori SS. XVI; Salim-

bene in Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia t. III. S. das vollständige Quellenverzeichnis in der oben angegebenen Schrift S. 110 f.

Montelongo wird zuerst 1213 als Kanonikus der Kirche von Vercelli, dann 1231 als Subdiakon in Begleitung des Bischofs Milo von Beauvais in der Mark Ankona erwähnt. Im Jahre 1238 erscheint er in Oberitalien in der Eigenschaft eines römischen Notars und Subdiakons zuerst als päpstlicher Nuntius, danach als apostolischer Legat für die Lombardei, Romagna und Mark Treviso.

Es war die Zeit, wo die Kurie entschlossen war, alle Mittel zur Vernichtung Kaiser Friedrichs II. aufzubieten. Montelongo stammte aus dem Kirchenstaate und war mit dem Papste Innocenz IV. entfernt verwandt. Er erwies sich als ein fanatischer Gegner der Staufer, leistete durch seine vor keinem Hindernis zurückschreckende Rührigkeit, auch gegenüber dem lombardischen Klerus (s. a. a. O., S. 40—48), besonders aber durch seine hervorragende strategische Begabung der Kurie große Dienste. So trug er nicht wenig zum Sturze Friedrichs II. und seiner Parteigänger, namentlich des gefürchteten Ezzelin II. von Romano bei. Wertvolle Züge zu Montelongos Charakteristik liefert der Minorit Salimbene de Adamo, ein Zeitgenosse, in seiner Chronik (s. oben). Montelongos Bedeutung, das ersieht man daraus, lag nicht auf dem Gebiet innerkirchlicher Thätigkeit. Diese eigentliche Aufgabe eines Klerikers ließ er wie viele kirchliche Würdenträger seiner Zeit vor dem Dienst im Felde völlig in den Hintergrund treten.

Sobald Friedrich im März 1239 exkommuniziert war, agitierte Montelongo in Mailand auf jede Weise zu Gunsten der Kurie, besonders durch eine energische Kreuzpredigt gegen den Kaiser. Er vereitelte dann infolge geschickter Manöver den wohl vorbereiteten Angriff Friedrichs auf die Stadt und legte hiermit den Grund zu seinem kriegerischen Ruhm. Die Einnahme des kaiserlichen Ferrara im nächsten Jahre, herbeigeführt durch die wortbrüchige Behandlung des Stadtoberhauptes Salinguerra von seiten der Belagerer traf die staufische Machtstellung hart. Dieser Erfolg war im wesentlichen das Werk Montelongos und ein von der damaligen Zeit sehr beachtetes Ereignis. Im Mai 1241 erlitt er dagegen an der Spitze der Mailänder eine Niederlage durch die Paveser. Während der Sedisvakanz 1241—43, wo die Kurie einer einheitlichen Leitung entbehrte, kam es naturgemäß nicht zu größeren Unternehmungen. Montelongo blieb in der Lombardei; der neue Papst, Innocenz IV., ließ ihn auf seinem Posten. Im Jahre 1243 verstand es der Legat, die Stadt Vercelli den Markgrafen von Montferrat und später auch das benachbarte Novara dem Kaiser abtrünnig zu machen. Stets mit Anschlägen gegen Ezzelin II. beschäftigt, richtete er zugleich seit dieser Zeit sein Augenmerk darauf, die von Friedrich II. bisher behauptete, um ihrer Lage willen überaus wichtige Stadt Parma der Kurie zu gewinnen. Nach einigen mißglückten Versuchen wurde im Jahre 1247 die Stadt den Kaiserlichen durch Überrumpelung entrissen. In Erwartung kaiserlicher Gegenmaßregeln zogen die Päpstlichen alsbald von allen Seiten Truppen heran, und Montelongo warf sich selbst mit einem mailändischen Aufgebot nach Parma. Er leitete mit großem Geschick 1247 und 1248 die Verteidigung der alsbald von Friedrich in großem Stile belagerten Stadt, hielt den Mut der Bürger aufrecht, vernichtete durch einen Überfall die auf Friedrichs Veranlassung Parma gegenüber für die Überwinterung erbaute Stadt Viktoria und zersprengte zugleich das kaiserliche Heer. Parma blieb trotz aller erneuten Anschläge des Kaisers dank der Umsicht Montelongos der Kurie gesichert. Durch diesen Sieg Montelongos war das Übergewicht der päpstlichen Partei in der Lombardei hergestellt; der Kaiser konnte nichts Entscheidendes mehr unternehmen. In demselben Jahre ging freilich die stets unruhige Stadt Vercelli der Kurie wieder verloren, dagegen behauptete der Legat persönlich das zum Abfall geneigte Novara. Damit war für einige Zeit die kriegerische Thätigkeit Montelongos beendet. Die Lombarden, von keiner auswärtigen Macht bedrängt, überließen sich den gewohnten Parteifehden.

Seit dem Jahre 1250 führte der Legat den Titel eines Erwählten von Tripolis. Am 10. Dezember 1251 wurde er zum Patriarchen von Aquileja erwählt. Mit dieser neuen Stellung erhielt er, nunmehr der zweitvornehmste Bischof der abendländischen Christenheit, die Aufgabe, den ausgedehnten territorialen Besitz seiner Diöcese gegen die Staufer, die Grafen von Görz, Tirol und Kärnthen, nicht zuletzt gegen Ezzelin und die Venetianer zu verteidigen. Im Januar 1252 zog er in die Hauptstadt des Patriarchates, Cividale, ein. Nicht immer glückliche Kämpfe gegen die genannten Mächte füllten seine Zeit aus. Daneben richtete er noch immer ein wachsames Auge auf die Lombardei. Noch im Jahre 1252 zog er der Stadt Parma gegen Ubert Pellavicini zu Hilfe; 1256 entriß er im Verein mit dem Erzbischof von Ravenna die Stadt Padua dem bis dahin dort gebieten-

den Ezzelin. Nach Ezzelins Tode 1259 erschien Montelongo wieder zu Padua, um hier in der Mark Treviso die päpstlichen Interessen zu vertreten. Treviso und Vicenza traten damals zur Kurie über, ferner Bassano unter unmittelbarster Mitwirkung Montelongos. Auch die Anhänger Ezzelins im Machtbereich des Patriarchates unterwarfen sich jetzt.

Die letzten Lebensjahre Montelongos wurden getrübt durch unaufhörliche Streitigkeiten mit den Stiftsvögten von Aquileja, den Grafen von Görz. Im J. 1267 verschworen sich die Bürger von Capo d'Istria, der Bischof von Feltre und Graf Albert von Görz gegen den Patriarchen. Der Graf überfiel Montelongo, als dieser zu einer militärischen Unternehmung auszog, und führte ihn in schimpflichem Aufzuge auf das Kastell Görz ab. Auch nach Montelongos Freilassung wurden die Feindseligkeiten fortgesetzt. Ein Jahr darauf ermordeten Anhänger des Grafen den Vicedominus des Patriarchen, Bischof Albert von Concordia. Inmitten solcher Unruhen, am 31. August 1269, starb Montelongo zu Cividale und wurde hier in der Kathedrale beigesetzt. Die systematische Untergrabung der Reichsgewalt, an welcher der einstige Legat in hervorragendem Maße beteiligt gewesen, hatte sich empfindlich an dem Patriarchen gerächt. **Hermann Frankfurth.**

Gregorius von Nazianz, gest. 389 (oder 390). — Die durch die französische Revolution in ihrer Vollendung gestörte und erst in unserem Jahrhundert abgeschlossene Benediktiner-Ausgabe (Gregorii Theologi opera, quae exstant omnia I [ed. Clemencet] Paris 1778, II [ed. Caillau] 1840) hat alle älteren Ausgaben antiquiert. Hervorzuheben sind unter diesen (vgl. ed. Bened. I praef. § 1; Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VIII, 392—403) unter Beiseitelassung der Teil-Ausgaben die relativ vollständigsten: *Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ ἅπαντα* 1 vol. 4°, Basel 1550; die lateinische Ausgabe des Musculus, ibid. 1550; die lateinische des J. Billius, Paris 1569, ed. sec. 1583; die lateinische des J. Leuvenclavius 3 voll., Basel 1571; Opera nunc primum graece et latine (nach Billius) conjunctim edita, 2 voll. fol. ex officina Morelli, Paris 1609, wiederholt Paris 1638 (3 voll.) und „Köln" (faktisch: Leipzig) 1690, dem lateinischen Texte nach auch Venedig 1753 (2 voll.). — Von neueren Separatausgaben seien erwähnt: Carmina selecta. Accedit Nicetae Davidis paraphrasis nunc primum . . . edita, cura E. Dronke, Göttingen 1840; Opera dogmatica selecta (ex recens. Bened.) in der Bibliotheca patrum graec. dogm. ed. C. Thilo, voll. II, Leipzig 1854; oratio II, apologetica, ed. J. Alzog, Freiburg 1858 und 1868; oratio VII, in laudem Caesarii, ed. E. Sommer, Paris 1875 und 1885; oratio XV, in laudem Machabaeorum, ed. E. Sommer, Paris 1891; ein kleiner Abschnitt (c. 45) der oratio XL, in sanctum baptisma (ed. Ben. II, 727 f.) ed. C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols 1879, S. 21—24; einige Gedichte in sorgfältigster Rezension bei W. Christ und M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig 1871; der hymnus in deum (poëm. I, 1 Nr. 29; opp. II, 287) bei A. Jahn, Eclogae e Proclo . . . Accedit hymnus . . . vulgo Greg. Naz. adscriptus, nunc Proclo Platonico vindicatus, Halle 1891 (vgl. J. Dräseke ZwTh 39. 1896 S. 293—303); die (2) rythmischen Gedichte (I, 1 Nr. 32, opp. II, 289 und I, 2 Nr. 3 ibid. 377) bei W. Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung (AMA, philos.-philolog. Klasse Bd XVII, 2, 1885 S. 265 ff., Beilage I S. 400—409).

Deutsche Uebersetzungen hat man für 25 der 45 Reden in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter (von J. Röhm 1874—1877), für einen Teil dieser 25 durch F. Trippe (Gregor von Naz. Predigten, I Festpredigten, Soest 1865) und in G. Leonhardis „Predigt der Kirche" (Bd 10, Leipzig 1890, von F. J. Winter); eine dieser 25, die oratio II, apologetica, ist auch separat übersetzt von W. Arnoldi, Mainz 1825, und von G. Wohlenberg in der Bibliothek theologischer Klassiker (Bd 29, Gotha 1890). „Kurze Briefe nach dem Griechischen" edierte J. von Büel, Wien 1776.

Hilfsmittel zum Verständnis der mannigfach schwierigen Werke Gregors bieten alte Kommentare und Scholien. Hervorzuheben sind: der i. J. 1858 bei MSG 36, 757—942 von A. Jahn [auszugsweise] edierte Kommentar des Metropoliten Elias v. Creta (saec. XI?) zu 19 Reden Gregors; die gleichfalls auf mehrere Reden bezüglichen Scholien des Nicetas v. Serrae, Metropoliten von Heraklea (saec XI; griechisch z. T. MSG 36, 943—984, lateinisch MSG 127, 1177—1480); der Kommentar des Kosmas von Jerusalem, Bischofs von Maiuma [seit 743], zu den Gedichten (nach Mai MSG 38, 339—679); endlich die Erklärung einzelner schwerverständlicher Gedichte, die Nicetas David, Bischof von Dadybra († um 880), gegeben hat (nach Dronke — vgl. oben — MSG 38, 681—842). Ueber neuere Scholien-Publikationen und über die philologische Litteratur zu den Werken Gregors s. K. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Litteratur 2. Aufl., München 1897 passim (vgl. Index S. 1165), speziell S. 137 f., 661 und 679 f.

Die Quellen für G.s Leben sind, wie selbstverständlich für die Erkenntnis seines Denkens, fast ausschließlich seine Werke, speziell seine Briefe und die carmina de se ipso (lib. II, sectio I der carmina) und ganz besonders die Autobiographie in dem carmen de vita sua (Nr. 11; opp. II, 673—777; im Folgenden: cdv). Die griechische vita Gregorii auctore

Gregorio presbytero (opp. I, CXXV—CLVIII = MSG 35, 243—304) ist bereits eine, wenn auch mit Phantasie-Zuthaten versehene, Gelehrtenarbeit nach den Werken Gregors. Die Historiker des fünften Jahrhunderts (Rufin, Sokrates, Sozomenos, Theodoret und Philostorgius) bieten so gut wie nichts Neues neben den Werken Gregors, Suidas (Lexicon, sub voce, ed. Bekker 1854 p. 250) nur irriges Neues. Wertvoll als specimen famae Gregorii ist Rufins Vorrede zu acht von ihm übersetzten Reden (ed. Straßburg 1508; die Vorrede MSG 36, 735), biographisch wichtig neben den Werken Gregors nur das, was den Briefen des Basilius und dem catalogus des Hieronymus (besonders c. 117) zu entnehmen ist.

Litteratur a) biographisch-litteraturgeschichtlich (abgesehen von den veralteten patrologischen Werken von Cave, Ceillier und Dupin): Baronius, vita S. Gregorii cum notis Papebrochii, AS Mai II, 373—428); G. Hermant, Vie de [S. Basile le Grand et celle de] Grégoire de Nazianze, Paris 1674; Tillemont, Mémoires IX. éd. de Vénise p. 305—360 und 692—731; Clemencet, praef. gener. in opp. pars II und III und vita S. Gregorii (opp. I p. XVII—CXXIII = MSG 35, 34—242); Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VIII, 1802 p. 383—435; C. Ullmann, Gregor von Nazianz, Darmstadt 1825 (= Werke V, Gotha 1866); A. Bénoit, S. Grégoire de Nazianze . . . sa vie, ses oeuvres et son époque, Paris 1876, éd. sec. 1884, 2 Bde; J. Feßler, Institutiones patrologiae, ed. Jungmann I, Innsbruck 1890; J. Dräseke, Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus (ThStK 1892 S. 473—512); O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894; J. Volk, Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus (ZprTh XVII, 1895 S. 56—63); F. Loofs, Eustathius v. Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, Halle 1898; b) dogmengeschichtlich (abgesehen von den Lehr- und Handbüchern der DG, vgl. Bd IV, 752f. unter c): J. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz, Regensburg 1850; H. Weiß, Die großen Kappadocier . . . als Exegeten, Leipzig 1872; F. K. Hümmer, Des hl. Gregor . . . Lehre von der Gnade, Kempten 1890; J. R. Asmus, Gregor v. Naz. und sein Verhältnis zum Kynismus (ThStK 1894 S. 314—339).

Vgl. auch die Litteratur vor den Artikeln „Arianismus" (Bd II, 6) und „Christologie" (Bd IV, 16), sowie die Bd II, 436, 30 und 257, 22 genannten bibliographischen Lexika von Hoffmann und Chevalier.

Wenn die griechische Kirche, wie die römische, den Titel des „doctor" ecclesiae auf einzelne der „patres" ecclesiae beschränkt hätte, so würde Gregor von Nazianz der erste unter den *διδάσκαλοι τῆς ἐκκλησίας* zu sein verdienen: er hat „die Theologie" der griechischen Kirche, die Trinitätslehre, als deren klarster apostolischer Zeuge ihr Johannes „*ὁ θεολόγος*" gilt, durch seine *λόγοι θεολογικοί* (or. 27—31; vgl. or. 28, 1: *τοῖς τῆς θεολογίας προσβῶμεν λόγοις*) auf ihre definitiven Formeln gebracht, — er ist schon dem Chalcedonense (Mansi VII, 468) „der Theologe" unter den Kirchenvätern (über Symeon, den *νέος θεολόγος* des byzantinischen Mittelalters vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt u. s. w., Leipzig 1898). Auch im Abendland ist er, sobald das Mißtrauen gegen die Jungnicäner geschwunden war (vgl. Bd II, 44, 47ff.) überaus hochgeschätzt: Hieronymus hat schon 392 es riskiert, ihn als seinen Lehrer zu bezeichnen (cat. 117); im nächsten Jahrzehnt sagt Rufin „quicunque ausus fuerit doctrinae ejus in aliquo refragari, ex hoc ipso, quia [= daß] ipse sit magis haereticus, arguatur (Prolog. in or. MSG 36, 735), und bei Augustin erscheint der sanctus Gregorius als ein magni nominis et fama celeberrima illustris episcopus (c. Jul. 1, 5, 15 MSL 44, 649), als katholische Autorität gegenüber den Pelagianern. Uns, die wir mehr die Persönlichkeit selbst als den rhetorischen Schmuck, die mönchische Farbe und den tadellos orthodoxen Zuschnitt ihres Gewandes werten, kann er so verehrenswert nicht sein; denn sein Fühlen erscheint uns durch seine Rhetorik verkünstelt, sein Wollen läßt vielfach klare Energie vermissen, und die Erkenntnis dieses „Theologen" vermag evangelische Theologie nur unter Rücksicht auf die Schranken seiner Zeit zu rühmen; — der ganze Mann hat für modernes Gefühl wenig Liebenswertes, obwohl man anerkennen muß, daß das Unausgeglichene seines Wesens darin wurzelt, daß sein Christentum seinen alten Menschen nicht ungebrochen gelassen hatte. Doch seine geschichtliche Bedeutung könnte selbst Mißgunst nicht leugnen.

Schon der gleichnamige Vater unsers G., der in der Zeit, da Amphilochius Bischof von Iconium ward (Greg. ep. 63. II, 56), d. i. im Winter 373 auf 74 (Loofs, S. 46 Anm. 3) im Alter von beinah hundert Jahren (Greg. or. 18, 38. I, 358E; carm. 2, 2, 55. II, 1128) nach 45jährigem Episkopat (or. 18 l. c.; carm. 2, 2, 55 giebt abgerundete Zahl) als Bischof von Nazianz (oder Diocäsarea in Kappadozien, jetzt Nenizi, vgl. Ramsay, histor. geogr. of Asia min. p. 285) starb, ist in der Kirchengeschichte nicht nur als Vater seines Sohnes bekannt. In höheren Staatsämtern stehend (Greg. or. 18, 6. I, 334), gehörte dieser ältere Gregor, schon ehe er Christ ward, zu den Freunden

eines monotheistischen Moralismus (ibid.); er war Hypsistarier (ib. 5 p. 333; vgl. d. A.). Der Einfluß seiner schon von den Eltern und Voreltern her christlichen Gattin Nonna hatte ihn dann dem Christentum zugeführt (Greg. or. 18, 8—12. I, 334 ff.): in der Zeit, da die Bischöfe zum Nicänischen Konzil zu reisen sich anschickten, meldete er sich als Katechumene an (ib. 12 p. 338) und wurde dann von dem Bischof von Nazianz getauft (ib. 13 fin. p. 339). Nach einiger Zeit (ib. 15 p. 340) — es muß 328 oder 329 gewesen sein (vgl. oben) — ward er der Nachfolger dieses seines Täufers (ib. 15 p. 340; vgl. mit 13 fin. p. 339). Unter einem Bischof stehender Presbyter scheint der Vater Gregor nie gewesen zu sein (so auch Tillemont IX, 316). Die Verhältnisse in Nazianz erklären das: die Gemeinde war nach dem schnellen Tode des einzigen guten Bischofs, den sie bis dahin gehabt hatte — daß dies der Täufer Gregors war, ist die leichteste der möglichen Annahmen —, während anarchischer Zustände in hohem Grade verwildert (ib. 16 p. 340 f.), Gregors presbyteriale Fürsorge wird mit dem Erstarken der Gemeinde, vielleicht ohne besondere Weihe (vgl. or. 18, 13 fin.), — dergleichen ist in den Anfangszeiten der Gemeinden gewiß oft vorgekommen! — zu episkopaler sich entwickelt haben. Von seiner Haltung im ersten Menschenalter des arianischen Streites wissen wir nichts; denn des Sohnes Angabe, der Vater sei ein eifriger Vertreter der Orthodoxie gewesen (or. 18, 16, p. 341), wiegt wenig: eine Parentation durfte damals nach den Schlußakkorden urteilen (vgl. übrigens unten S. 142, 19). In den sechziger Jahren wird Gregor sen. mit der Mehrzahl der kleinasiatischen Bischöfe zu den Homoiusianern sich gehalten haben; mit diesen, insonderheit mit seinem Sohne und dem Freunde desselben Basilius, den er selbst auf den Stuhl von Cäsarea erheben half (Greg. ep. 41 und 42. II, 35 ff.), ist er dann zum *ὁμοούσιος* fortgeschritten.

Wie Abraham und Sara, denen Gregor seine Eltern oft vergleicht (z. B. carm. 2, 1, 1 v. 442 ff. II, 654; or. 2, 103. I, 59; or. 8, 4. I, 220; or. 18, 41. I, 361), haben der ältere Gregor und Nonna lange auf Nachkommenschaft gewartet. Daß Gregor jun., der erstgeborene Sohn dieser *ὀψιτόκος Σάῤῥα* (carm. 2, 1, 1. l. c.), den sie, wie Hanna den Samuel, erbeten hatte (carm. 2, 1, 1 v. 426. II, 654), auch älter war als seine Schwester Gorgonion oder Gorgonia, ist zwar nicht sicher, aber wahrscheinlich (Clemencet vita 22); Cäsarius, Gregors Bruder, war das jüngste der drei Kinder der Eltern (carm. 2, 2, 8 v. 4. II, 1110 und 2, 2, 61 v. 4 p. 1130). Da nun der Vater Gregor dem Gregor jun. später vorhielt, er zähle noch nicht so viele Jahre, *ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος* (cdv v. 513 opp. II, 700), so würde man der Annahme, noch der Bischof Gregor sen. sei Vater geworden, kaum entgehen können, auch wenn man der römischen Deutung folgte, welche „die Zeit der Opfer" für Gregor sen. seit der Zeit datiert, da er christlichen Opfern [als Laie] anwohnte. Das Nächstliegende aber bleibt es, an Opfer zu denken, die Gregor sen. [als Priester] darbrachte. Dann ist Gregor jun. frühestens 329 geboren. Dieser terminus a quo fällt mit dem terminus ante quem, wie mir scheint, zusammen. Denn als Gregor spätestens 357 Athen verließ (vgl. unten), war er dem dreißigsten Jahre nahe (cdv v. 238 f.): das Jahr 329 darf als Gr.s Geburtsjahr gelten (so auch Tillemont). Auch über seinen Geburtsort ist m. E. unnötig gestritten. Die ausdrückliche Angabe des Bischofs Euphrantas v. Tyana auf dem 5. ökumenischen Konzil (Mansi IX, 258 D, vgl. 256 D), Gregor stamme aus Arianzus, einem Landgut im Gebiet von Nazianz — $2^1/_2$ Stunden südlich von Nazianz nach Tyana zu, bei Karbala, jetzt Gelvere (Ramsay p. 285; vgl. Greg. epp. 122 und 203) —, findet sich auch bei mehreren Scholiasten (Ullmann S. 387) und ist genetisch kaum erklärlich, wenn sie grundlos wäre; sie paßt auch dazu, daß Gregor dort altväterlichen Besitz hatte (testam. opp. II, 202) und noch als Bischof dort gelegentlich wohnte (ep. 203). Daß Nazianz ihn auferzog (*ἔτρεφε*, carm. 2, 1, 19 v. 25 opp. II, 856), widerspricht wahrlich nicht. Die Erziehung in Nazianz wird freilich nicht weit geführt haben. So grundlegend die Einflüsse des Elternhauses für Gregor waren (cdv v. 88 ff. II, 678 f.) — früh entschiedene Frömmigkeit ließ schon den Knaben eine Erscheinung der *ἁγνεία* und der *σωφροσύνη* träumen und der *ἁγνεία*, der Virginität, sich verschreiben (carm. 1, 45 v. 201—284. II, 928 ff.) —, so ist doch kaum anzunehmen, daß er in Nazianz, der „unbedeutenden Stadt" (Socr. 4, 26, 13), auch für die wissenschaftliche Erziehung alles finden konnte, was er als Heranwachsender bedurfte. Den höheren Unterricht in Litteratur und Rhetorik, den 24 Jahre später dem Augustin nicht seine Vaterstadt Thagaste, sondern das nahe Madaura bot (Bd II, 40 ff.), hat Gregor offenbar (vgl. gegen Tillemont u. a. Clemencet vita 29 und 30) in Gemeinschaft mit seinem Bruder Cäsarius (Clemencet vita 30 nota) im kappadozischen Cäsarea erhalten (Greg. vita Greg. p. CXXVII =

MSG 35, 248C; vgl. Greg. or. 43, 13. I, 779f.). Dort lernte er schon damals den Basilius kennen (or. 43, 15 init. beachte das πάλιν; vgl. Bd II, 436,56). Ausgerüstet mit den Kenntnissen, die die Heimat vermitteln konnte, trat Gregor dann seine Studienreise an: zunächst nach Palästina (or. 7, 6. I, 201), unter dessen „blühenden Schulen" nun auch die des dortigen Cäsarea für ihn von Bedeutung wurde (Hieron. cat. 113). Danach besuchte er auch Alexandria, wo sein Bruder Cäsarius studierte (cdv v. 128f. II, 680; vgl. or. 7, 6). Von dort führte eine stürmische Reise (cdv. v. 130—211; or. 18, 31. I, 351f.) ihn nach Athen. Gregor muß dort längere Jahre verweilt haben: er spricht von dieser Zeit in dem „goldenen Athen" mehrfach (z. B. cdv 211—236. II, 684f.; or. 43, 14—24. I, 780ff.) wie von seiner eigentlichen Studienzeit. Hier schloß er die Lebensfreundschaft mit Basilius, der etwas nach ihm nach Athen kam und etwas vor ihm sich dort losriß (cdv 221—236. 245; or. 43, 15 und 24): ihre Studien, ihre Wohnung, ihre Ziele waren die gleichen. Gleich war auch ihr Eifer: zwei Wege nur kannten sie, den zur Kirche und den in die Vorlesungen (or. 43, 21). Chronologisch sicher fixierbar ist aus dieser athseniensischen Studienzeit Gregors seine persönliche Berührung mit dem Prinzen Julian (or. 5, 23f. I, 161f.; or. 7, 13. I, 206); denn Julians Aufenthalt in Athen fällt in den Spätsommer 355 (G. Goyau, Chronologie de l'empire Romain p. 462). Gregors Bildung muß damals schon ziemlich abgeschlossen gewesen sein (or. 7, 13. l. c.). Dieser Umstand und die Menge der im Leben des Basilius und Gregors in der Zeit zwischen der Abreise von Athen und 360 unterzubringenden Ereignisse rät an, Gregors Abreise von Athen nicht weit über 355 hinauszuschieben; andererseits muß man (vgl. oben S. 140,40) dem dreißigsten Jahre Gregors, das frühestens 358 begann, sich möglichst nähern: 357 wird Gregor, bald nach Basilius (cdv 263), Athen verlassen haben. Er reiste auf dem Landwege nach Konstantinopel und traf dort unerwarteterweise seinen Bruder Cäsarius, der inzwischen ein tüchtiger Arzt geworden war und in kurzer Zeit in der Hauptstadt sich die Aussicht auf eine glänzende Laufbahn errungen hatte (or. 7, 8. I, 202). Dennoch vermochte er, den Bruder zu bewegen, mit ihm in die Heimat zurückzukehren (ib. 9 p. 203). Cäsarius ist freilich dort nicht geblieben, hat sich auch trotz aller Bemühungen Gregors nicht in dessen asketische Bahnen ziehen lassen: er kehrte nach der Hauptstadt in angesehene Stellung bei Hofe zurück (or. 7, 9), und hielt dort zum Schmerz der Eltern und des Bruders (ep. 7) zunächst auch unter Julian aus (or. 7, 11—13), zog aber schließlich doch des Kaisers Ungnade der Verleugnung seines Christentums vor und entwich in die Heimat (ib. 13), um nach Julians baldigem Tod aufs neue an den Hof zurückzukehren (ib. 14); unter Valens ward er Beamter der Finanzverwaltung in Bithynien (ib. 15; vgl. Tillemont IX, 700f.) und starb bald, nachdem er in Nicäa dem Erdbeben vom 11. Oktober 368 (Socr. 4, 11, 4) entgangen war (or. 7, 15; carm. 2, 2, 15. II, 1110), zwar nicht ohne getauft zu sein, aber ehe er den Mahnungen seines Bruders (ep. 20) und des Basilius (ep. 26 opp. III, 105), der Welt den Rücken zu kehren, hatte folgen können (Ende 368 oder Anfang 369). Daß dieser Laie Cäsarius der Verfasser der ihm zugeschriebenen wesentlich theologischen Dialogi quatuor MSG 38, 851—1190 sei, wird schon deshalb mit Recht als unglaublich angesehen (Tillemont IX, 701f.).

Gregor war schon 357 da, wohin er 368 den Bruder haben wollte. Sein Wunsch war damals, mit Basilius gemeinsam sich aus der Welt zurückzuziehen; so hatte ers mit Basilius in Athen verabredet (ep. 1. II, 1). Aber er konnte sein Versprechen nicht halten; die Rücksicht auf seine alten Eltern hielt ihn in Nazianz fest (ib. und or. 43, 25). Während Basilius zunächst als Lehrer in Cäsarea wirkte, dann, um das Mönchtum kennen zu lernen, eine Reise nach Palästina und Ägypten unternahm, lebte Gregor teils in Nazianz teils auf dem Gute der Familie in Arianzus (vgl. die einleuchtende, wenn auch vielleicht nicht streng beweisbare, not. 5 zu ep. 1) teils sehr weltlichen Dingen — der Verwaltung des Familienbesitzes (carm. 2, 1, 1 v. 135ff. II, 638 trifft schon für diese Zeit zu) —, teils der Meditation (cdv 310f. II, 690). In dieser Zeit erst scheint er auch die Taufe empfangen zu haben (Greg. vita Greg. CXXXIII = MSG 35, 257B). Nach der Rückkehr des Basilius unterbrach G. dies Leben eines geteilten Daseins und begab sich (vgl. ep. 6. II, 6) zu dem Freunde in dessen pontische Siedelei am Iris (358, oder spätestens 359; vgl. Bd II, 437,43). Des mönchischen Zusammenlebens mit dem Freunde und seinen Genossen, des gemeinsamen Betens und Psalmodierens, des gemeinsamen Schriftstudiums und der landschaftlichen Reize der Gegend erinnert er sich nachher mit Sehnsucht (ep. 6). Daß Gregor und Basilius damals ihr gemeinsames Werk, die sog. Philokalie (ep. 115. II, 103), einen Auszug aus den Werken des Origenes, verfaßt haben, ist zwar

die wissenschaftliche Tradition (Clemencet, vita 65), doch ist diese Tradition durch nichts zu beweisen, ja sie ist unwahrscheinlich. Denn an sich kann das Werk sowohl älter, wie jünger sein, und jener erste Aufenthalt Gregors in Pontus ist unter den möglichen Abfassungszeiten, wie mir scheint, höchstens an letzter Stelle ins Auge zu fassen. Denn dieser Aufenthalt muß den Charakter eines kurzen Besuchs getragen haben: im carmen de vita sua erwähnt ihn Gregor nicht, in or. 2, 6 (I, 14) sieht er auf ihn, wie auf ein oberflächliches Kosten der Süßigkeit des Mönchslebens zurück, und — was die Hauptsache ist — wir wissen, daß Basilius Ende 359 und Anfang 360 in der Gefolgschaft des Eustathius (Bd V, 629, 20) und anderer homoiusianischer Gesinnungsgenossen in Konstantinopel weilte (Bd II, 437, 43; Loofs, Eustathius S. 56). Schon vor 360 muß Gregor zu seinen alten Eltern zurückgekehrt sein. Die wenigen Ereignisse aus seinem Leben, die wir aus den nächsten fünf Jahren kennen, sind nur unvollkommen chronologisch zu fixieren: Gregor ist gegen seinen Willen, aber auf Wunsch der Nazianzener von seinem Vater zum Presbyter geweiht (cdv 340 ff.; ep. 8; or. 1 und 2), hat sich dem Amte aber durch die Flucht nach Pontus eine Zeit lang entzogen (cdv 351) und nach seiner Rückkehr or. 1 und 2 gehalten; er hat nach Julians Tod (or. 5, 24) anscheinend unter Beirat des Basilius (or. 5, 39) seine beiden Schmähreden gegen Julian geschrieben (or. 4 und 5); er hat, als infolge der Unterschrift, die sein Vater gegenüber der vom Hofe oktroyierten Glaubensformel (Bd II, 37, 40; 437, 51 f.) sich hatte abnötigen lassen, die Mönche in Nazianz schismatisch sich von ihrem Bischof und seinem ihn beratenden Sohne abgesondert hatten (or. 18, 18; — des Sohnes Mitschuld kann m. E. nur Befangenheit leugnen, vgl. auch Loofs, Eustath. S. 56), den Frieden wiederherzustellen vermocht (or. 6, de pace, bezeichnet den Friedensschluß); er hat, als Basilius, der anscheinend ziemlich gleichzeitig mit seinem Freunde Presbyter geworden ist (ep. 8), mitsamt seinen Mönchen sich mit dem im Sommer 362 (Tillemont IX, 640 f.) erwählten Bischof Eusebius von Cäsarea verfeindet hatte, wie er sagt (or. 43, 29), den Basilius bewogen, mit ihm nach Pontus sich zurückzuziehen, hat dann später von Nazianz aus, während Basilius noch in Pontus weilte (ep. 19), bei Eusebius sich für Basilius verwendet (epp. 16. 17. 18) und hat den Basilius mit Eusebius ausgesöhnt (or. 43, 29), vielleicht persönlich, wie er eventuell beabsichtigte (ep. 19), ihn von Pontus nach Cäsarea zurückgeführt. — Dies letztere Ereignis wird von Clemencet, wie ich glaube mit Recht, ins Jahr 365 gesetzt. Übrigens ist Clemencets chronologische Anordnung der Ereignisse unhaltbar: die schon von Nicetas von Serrae (MSG 36, 949 A) aus or. 1, 2 abgeleitete Hypothese, daß Gregor Weihnachten (361) zum Presbyter geweiht, Epiphanias (362) geflohen und Ostern (362) zurückgekehrt sei, ist durch Useners Forschungen über das Weihnachtsfest (Religionsgesch. Untersuchungen I. 1889) unmöglich gemacht; die Ansetzung des Ausbruchs des Schismas in Nazianz auf die Zeit nach Gregors Rückkehr ist unhaltbar, denn die Opposition der Mönche war mit ein Grund für Gregors Flucht (or. 2, 90, vgl. c. 89 und 80); endlich ist die der **vita Basilii** in Garniers Ausgabe entlehnte Datierung der Presbyterweihe des Basilius auf 364, obgleich sie fast allgemein rezipiert ist (Bd II, 437, 58), deshalb unmöglich, weil, wie Tillemont (IX, 68) mit Recht sagt, ep. 8 Gregors die ungefähre Gleichzeitigkeit der Weihe des Basilius und Gregor beweist, Gregor aber noch unter Julian das Amt, vor dem er geflohen war, wieder aufnahm; auch ist es mir (nach Greg. or. 43, 28 und 18, 33; vgl. 6, 9) zweifellos, daß die Spannung zwischen Basilius und Eusebius seit der Wahl des letzteren datierte und darin wurzelte, daß die Mönche den Basilius als Bischof gewünscht hatten. Ullmanns Korrekturen an Clemencets Chronologie beseitigen nur wenige dieser Anstöße und führen zu der Unglaublichkeit, daß or. 6 von Gregor gehalten sei, ehe er Presbyter wurde. — Ob und wie es möglich ist, eine unanfechtbare Chronologie zu geben, kann hier nicht untersucht werden. Nur das sei bemerkt, daß mir die Schwierigkeiten sich zu heben scheinen, wenn man or. 1 und also die Rückkehr Gregors zu seinem Presbyteramte auf Ostern 363 versetzt. Or. 2, 87 spricht nicht dagegen, und viel läßt sich für die Annahme anführen, daß Gregor nicht in Nazianz weilte, als Julian im Sommer 362 dort durchzog, und als Gregor sen. für die Wahl Eusebs eintrat (vgl. or. 18, 33 mit ep. 19). Wie Gregor dann in den nächsten sieben Jahren nach 365 mit seinem Vater zusammenwirkte, mit ihm 370 den Basilius auf den Bischofsstuhl von Cäsarea erhob, und dem Basilius in dem Kampfe gegen Valens (Anfang 372) beistand, braucht hier nicht erzählt zu werden. Die Freundschaft Gregors mit Basilius — das ist bezeichnend für den Ehrgeiz beider — erkaltete, seit B. Bischof der Metropole geworden war (vgl. cdv. 398 ff.). Den ärgsten Stoß erlitt sie, als B., anscheinend bald nach Ostern 372 (Loofs, Eustath. S. 25 f. Anm. 6), um gegen Anthimus von Tyana (vgl. Bd II, 438, 25 ff.) diesen Ort zu behaupten, in

Nazianz (cdv. 386) Gregor die Bischofsweihe für den im Gebiet des Anthimus liegenden Ort Sasima (zwischen Nazianz und Tyana, Ramsay 293 f.) aufdrängte (vgl. or. 9). Gregors ganzer Ehrgeiz bäumt noch über ein Jahrzehnt später sich dagegen auf, daß B. ihn in diesen Fuhrmannsflecken habe setzen wollen (cdv. 386—485, vgl. die bald nach der Weihe geschriebenen epp. 48 und 50). Er dachte nicht daran, den Kampf um diesen Bischofssitz mit Anthimus aufzunehmen (ep. 48), obwohl er ihm gegenüber auch nicht von der Seite des Basilius sich wollte abdrängen lassen (ep. 50): er floh vor dem Bistum, ohne je es angetreten zu haben (cdv. 529 f.), in die Einsamkeit der Berge (cdv 490 f.). Auch des Vaters Bitten vermochten ihn nicht, seines Bistums sich anzunehmen (cdv 495 f.). Der Bitte des Vaters aber, daß er als sein Gehilfe nach Nazianz zurückkomme, vermochte Gregor nicht zu widerstehen (ib. 496 ff.); neben der Kindesliebe hat ihn teils frommer, teils ehrgeiziger Drang zum Wirken in die Arbeit zurückgerufen (vgl. or. 12, 4. I, 249 f.). Das war noch im Sommer 372 (vgl. or. 12 mit ep. 58). Nach dem Tode des Vaters, dem der der Nonna bald folgte (carm. 2, 1, 90. II, 990), hielt er sich für frei, den Stuhl von Nazianz für vakant (cdv 528 ff.; vgl. schon or. 12, 5. I, 251). Zwar hat er noch eine Zeit lang in Nazianz amtiert (cdv 533 ff.), aber nach seiner eignen [allerdings durch die Rücksicht auf die Rechtmäßigkeit seines Konstantinopolitaner Bistums bestimmten] Aussage ist er nie dort eigentlich als Bischof bestellt worden (cdv 541); er amtierte als Vikar seines abgerufenen Vaters. Und als die Nachbarbischöfe nicht darauf eingingen, der Stadt einen neuen Bischof zu geben, floh er (wohl 375) abermals vor dem ihm drohenden Amte — nach Seleucia (cdv 547). Dort scheint er geblieben zu sein, bis ihm nach (ep. 76) dem Tode des Basilius († 1. Januar 379; vgl. Loofs, Eustath. S. 49 Anm. 3) eine Aufgabe sich aufdrängte, die seinem Ehrgeiz verlockend genug schien, um die Einsiedlerneigungen zurückzudrängen: man bestimmte ihn, in der bisher dem Arianismus ausgelieferten Hauptstadt dem Nicänum eine Stätte zu bereiten (cdv 595 ff.; vgl. Bd II, 42, 29 ff.). Daß Gregor, als er im Frühjahr 379 (carm. 2, 1, 12 v. 100 f. II, 782; vgl. Tillemont IX, 706 f.) seine Predigten in dem „Anastasia" genannten Bethause der Hauptstadt (carm. 1, 2, 5. II, 668) begann, als Prätendent für den Bischofsstuhl galt, ist zweifellos; selbst dauernd demgemäß zu empfinden, verhinderte ihn der Zwiespalt zwischen seiner Lust zum Wirken in der Welt und seiner Scheu vor der Welt (vgl. or. 36). Doch daß er auch persönlich nach dem Bischofssitz der Hauptstadt getrachtet hat, macht auch die ganze Geschichte seines Konflikts mit Maximus und die Geschichte der Synode von 381 zweifellos (vgl. darüber Bd II, 42, 32—44, 36). Faktisch war er Bischof, seit am 26. November 380 die Kathedralkirche, die Apostelkirche (Ullmann 153 Anm. 3), ihm ausgeliefert war (vgl. Bd II, 42, 51); nominell und offiziell war ers nur kurze Zeit während des Konzils von 381 (Bd II, 44, 1 u. 36). Nach seiner Abdankung hat Gregor noch vor Schluß der Synode (9. Juli), also wohl im Juni 381, Konstantinopel verlassen und ist nach Kappadozien zurückgekehrt (carm. 2, 1, 19 v. 61. II, 858). Sein Verhältnis zu dem damals durch die Apollinaristen beunruhigten Bistum Nazianz, des er mit halber Fürsorge sich wieder annahm (ib. 80 ff.), blieb ein unsicheres, bis es ihm (wohl 383) gelang, die Einsetzung des ihm verwandten Eulalius als Bischof von Nazianz durchzusetzen (ep. 182; carm. 2, 2, 1, v. 130. 145 f.). Seitdem lebte er in mönchischer Zurückgezogenheit auf dem Lande, wahrscheinlich, wie schon sein Biograph (I, CLVII = MSG 35, 301 C) annimmt, in Arianz. Als Hieronymus 392 seinen catalogus schrieb, war Gregor fast drei Jahr tot (c. 117): 389 (oder spätestens 390) muß er gestorben sein.

2. Die Werke Gregors zerfallen in drei Gruppen: 45 Reden, 243 Briefe und eine Menge von Gedichten. Die Reden sind zumeist von Schnellschreibern nachgeschriebene [und nachträglich durchkorrigierte] wirklich gehaltene Predigten (Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 256 Anm. 7); nur die *λόγοι στηλιτευτικοί* gegen Julian (or. 4 und 5) sind wohl nie vorgetragen, und or. 2, an welche Chrysostomus in seiner Schrift *περὶ ἱερωσύνης* sich anlehnte, kann wenigstens in ihrer jetzigen Länge gleichfalls nicht Wiedergabe einer gehaltenen Rede sein. Die berühmtesten der Reden sind die in Konstantinopel gehaltenen fünf *λόγοι θεολογικοί* (27—31). Geschichtlich wichtig sind mehrere der Gedächtnisreden, vornehmlich die auf Basilius (43) und die auf seinen Vater (18). Unter den Festreden verdienen neben der ältesten, der Osterpredigt von 363 (vulgo 362), die drei in Konstantinopel am 25. Dezember 379 und am 6. und 7. Januar 380 gehaltenen Reden 38, 39 und 40 besondere Aufmerksamkeit: die erste dieser Reden ist die erste Weihnachtspredigt in Konstantinopel und im Orient überhaupt gewesen (Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 253—265). Homilienartig ist nur eine der Reden (or. 37),

sonst tritt das Schriftwort, ja das „Predigen", hinter dem „Reden" stets zurück. Der rhetorischen Kunst dieser Reden wird nur eine Geschichte der Rhetorik der endenden Antike ihr Recht zu teil werden lassen können; innerhalb einer Geschichte der Predigt ists ein ebenso richtiges als in hohem Maße schonendes Urteil, wenn Hering (Gesch. der Predigt S. 17) sagt: „Wie Gregor selbst in sich Unausgeglichenes trug, so ist auch an seiner prachtliebenden Beredsamkeit etwas Aufgetragenes, Bewußtes, was sich zuweilen [ja, gar nicht selten] mit Empfindlichkeit oder mit Selbstgefühl geltend macht. Auch fehlt es nicht an griechischem Wortschwall, an gesuchten Antithesen, an falschem Pathos. Aber G.s rednerische Kraft ist durch eine reiche Phantasie, eine rege, allerdings gesteigerte [ich würde sagen: manirierte und vielfach nicht ganz wahrhaftige] Empfindung, einen starken, obschon nicht aus der Tiefe quellenden Affekt und durch eine virtuose Beherrschung der Sprache ausgezeichnet". — Die Briefe, deren Mehrzahl den letzten 6—7 Jahren angehört, sind zumeist sehr kurz, vielfach formal interessanter als inhaltlich, an geschichtlicher Bedeutung daher denen des Basilius nicht vergleichbar. Dogmatisch wichtig sind die später überaus hochgeschätzten beiden anti-apollinaristischen Briefe an den Presbyter Cledonius (ep. 101 und 102. II, 83—97; 382 oder später) und der jüngste der Briefe G.s an seinen Konstantinopolitaner Nachfolger Nectarius (ep. 202. II, 166). Daß in die Reihe dieser abhandlungsartigen Briefe Gregors auch die handschriftlich teils unserm Gregor, teils dem Nyssener, teils dem Thaumaturgen, teils dem Basilius zugeschriebene ep. ad Evagrium monachum de divinitate (ep. 243, al. or. 45. opp. II, 196. MSG 37, 384 nur die Vorrede, Text MSG 46, 1101—1108) gehöre, will mir trotz der geschickten und vielfach gebilligten Verteidigung Dräsekes (103—168) aus den opp. I, 196 genannten Gründen nicht einleuchten, doch wage ichs auch nicht mehr, für die Autorschaft des Thaumaturgen einzutreten (wie ThLZ 1884 Sp. 552); Nichtwissen ist hier nicht Unwissenheit. Die Gedichte, die bis auf wenige (vgl. oben die Litteratur) eindringender philologischer und erneuter biographisch-historischer Behandlung noch harren, zeigen die Kunstpoesie der Rhetorenschule. Von einigen Hymnen und Sinngedichten abgesehen, haben sie nach unserem Geschmack nichts Poetisches; im ganzen vertragen sie eine analoge Charakteristik wie die Reden; die poëmata de se ipso (liber 2, poëmata historica, sectio 1) umfassen mehr als ein Drittel des Ganzen. Das Drama Christus patiens (opp. II, 1204 bis 1355) ist längst dem Gregor abgesprochen, Krumbacher (S. 746 ff.; hier auch weitere Litteratur) verweist es ins byzantinische Mittelalter (11. oder 12. Jahrhundert) vgl. Bd. VI, S. 409, 29.

3. Der Theologie des Theologen, wie Ullmann es thut, durch alle üblichen loci nachzugehen, ist hier zwecklos. Gregor hat keine systematische Darstellung der christlichen Lehre gegeben; eine Registrierung der von ihm nur gelegentlich in seiner Predigtthätigkeit entwickelten Lehrmeinungen würde nur dann mehr geben als einen Typus theologischer Tradition im 4. Jahrhundert, nur dann dem Gregor individuell gerecht werden, wenn sie mit einer Erörterung der Frage sich verbände, wie weit bei Gregor die Verkirchlichung der origenistischen Gedanken gediehen ist. Auf dem Niveau des Vulgärkatholizismus steht bei Gregor die origenistische Tradition noch nicht: seine Anschauungen von der Sünde, vom Sündenfall, vom Paradiese, von der Ungleichheit auf Erden infolge des Falles, seine Engellehre und seine Eschatologie sind des Zeugen. Einer derartigen Behandlung der Theologie Gregors hat Ullmann noch Arbeit genug übrig gelassen. Doch kann sie hier nicht versucht werden. Mehr als gelegentliche Aufmerksamkeit hat Gregor der „Theologie" im engsten Sinne und in der letzten Zeit seines Lebens der Christologie, der Lehre von den Naturen Christi, zugewendet. Von beidem muß daher hier kurz die Rede sein. Bei der allgemeinen Gotteslehre (Ullmann S. 219 ff.) zu verweilen, lohnt sich freilich nicht — es ist platonische Metaphysik, nicht christliche Glaubenslehre, die Gregor hier entwickelt, und in seiner anti-eunomianischen Polemik bemerkt man deutlicher das Gegeneinander platonischer und aristotelischer Voraussetzungen als eine wirkliche Erledigung des Einwandes, daß das *πατέρα εἶναι* (also die Aseität) nicht (wie Gregor or. 29, 16. I, 535 sagt) ein *ὄνομα σχέσεως*, sondern ein *ὄνομα οὐσίας* sein müsse. Beachtenswert ist nur der Kontrast, in dem die gegen Eunomius in weitgehendem Maße betonte Unerkennbarkeit Gottes zu der Sicherheit steht, mit der die Details des Trinitätsdogmas entwickelt werden (Ullmann S. 231 f.); — das Auge der Theologen jener Zeit hatte durch langes Mikroskopieren die Normalsichtigkeit verloren. In der Trinitätslehre ist Gregor zwar nicht der Begründer der jungnicänischen Doktrin (Bd II, 41, 31 ff.) gewesen — denn, ehe er irgend bedeutsam hervortrat, hat sich in Julians Zeit im Kreise der Meletianer in Antiochien der Übergang vom *ὁμοιούσιος* zum *ὁμοούσιος* vollzogen (Bd II, 40, 11; V, 627, 58. 629, 53 f. und den A. Meletius), und die analoge Entwickelung bei vielen

kleinasiatischen Homoiusianern, wenigstens in Bezug auf die Homousie des Sohnes, in den Jahren 365 und 366 (Bd V, 629, 35 ff.) ist der Hauptsache nach gewiß unabhängig von Gregor gewesen; die Entstehung der jungnicänischen Partei war überhaupt nicht eines Mannes Werk, sondern hatte mannigfache Ursachen in den Zeitverhältnissen (vgl. Bd II, 39, 22 ff.) —; aber Gregor ist der älteste der wissenschaftlich bedeutenden Jungnicäner gewesen: zu einer Zeit, da Basilius noch mit dem späteren Pneumatomachen Eustathius enge Freundschaft hielt (Bd V, 629, 2 ff.; Loofs, Eustath. S. 58 und S. 60 Anm. 2), Gregor von Nyssa noch Laie war, tritt bei ihm die jungnicänische Trinitätslehre (einschließlich der Pneumatologie) bereits deutlich hervor. Zwar ist es gewiß nicht Zufall, daß — wenn diese meine Beobachtung richtig ist — das *ὁμοούσιος* in den ältesten Reden Gregors nicht vorkommt, während die Dreiheit der Hypostasen stark betont wird, das antisabellianische Interesse sich lebhaft bezeugt (or. 2, 36—38. I, 29 f.; or. 6, 22 I, 193 f.) — beides beweist, daß auch Gregor vom Homoiusianismus ausgegangen ist —; doch hat er das *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* schon in den ältesten Reden vermieden und, wenn man auf die Sache, nicht auf die Formeln sieht, so kann man schon in or. 2 die jungnicänische Trinitätslehre finden (vgl. namentlich c. 36—38), und bereits in or. 6 (de pace) — es ist beachtenswert, daß dies die Rede ist, welche den Friedensschluß mit der [vermutlich mit Alexandria verbundenen] Mönchspartei bezeichnet — findet sich die *ταὐτότης τῆς οὐσίας* von der *τριάς* ausgesagt (c. 13. I, 187). In Bezug auf die Homousie des Geistes ist Gregor freilich sein Leben lang vorsichtig gewesen — er hat ein Gefühl davon gehabt, daß die Konsequenz hier über das in der Schrift Gesagte hinausdrängte (vgl. or. 31, 26. I, 572 f. und or. 41, 6. I, 736: *οἱ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον θεὸν νομίζοντες, ἔνθεοι καὶ λαμπροὶ τὴν διάνοιαν. οἱ δὲ καὶ ὀνομάζοντες, εἰ μὲν εὐγνώμοσιν, ὑψηλοί· εἰ δὲ ταπεινοῖς, οὐκ οἰκονομικοί*) —; aber der Notwendigkeit dieser Konsequenz hat er sich nie verschlossen. Terminologisch völlig geklärt, basiert die Trinitätslehre Gregors auf der Unterscheidung der *μία θεότης* (oder *μία οὐσία* oder *μία φύσις*) und der *τρεῖς ὑποστάσεις* (oder *ἰδιότητες* oder — abendländisch — *πρόσωπα*). *Οὐσία* soll mehr sein als das Wesen der in verschiedenen Einzelwesen sich darstellenden Gattung (or. 31, 15. I, 565); doch aber sind die *τρεῖς ὑποστάσεις* numerisch drei (so oft, z. B. or. 33, 16 fin. I, 614), „der" [eine] Gott nur deshalb, weil die *μία θεότης* in einer Weise, die doch Analoges zum Gattungsbegriff hat (vgl. Bd IV, 46, 59 f.), den dreien gemeinsam ist, weil Sohn und Geist aus dem Vater zeitlos ihren Ursprung haben, und weil der Wille der drei der gleiche ist (z. B. or. 29, 2. I, 523 f. und 42, 15 p. 758). Die *ἴδια* der drei Hypostasen — *πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννεσία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις* (or. 25, 16 fin. I, 467) — sind also nicht Wesenseigentümlichkeiten, sondern Hinweise auf die Relationen der Hypostasen unter einander (or. 29. 16. I, 534 f.). Daß dieser Trinitätslehre der Vorwurf des Tritheismus (or. 31, 13. I, 564) mit größerem Rechte gemacht wurde, als einst dem Athanasius der des Sabellianismus, liegt auf der Hand. Gregor ist der Differenz der älteren und der jungnicänischen Theologie sich völlig bewußt gewesen; aber er hat sie — mit Recht, wenn man an den altnicänischen Occident denkt (vgl. Bd IV, 40, 22 ff.), mit Unrecht, wenn man das monotheistische Interesse in Betracht zieht, das Eustathius von Antiochien, Marcell und den späteren Athanasius (Bd II, 203, 58) mit der kleinasiatischen Tradition verbindet (vgl. Bd IV, 45, 49 ff. und 32 f.) — lediglich als terminologische gewürdigt: *τῆς μιᾶς οὐσίας καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ' ἡμῶν εὐσεβῶς ..., νοουμένων δὲ καὶ παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς ὁμοίως, ἀλλ' οὐ δυναμένοις διὰ στενότητα τῆς παρ' αὐτοῖς γλώττης καὶ ὀνομάτων πενίαν διελεῖν ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀντεισαγούσης* (l. *ἀντεισάγουσιν* Dat. plur.) *τὰ πρόσωπα, ἵνα μὴ τρεῖς οὐσίαι παραδεχθῶσι, τί γίνεται; ... πίστεως ἔδοξε διαφορὰ ἡ περὶ τὸν ἦχον σμικρολογία. εἶτα Σαβελλιανισμὸς ἐνταῦθα ἐπενοήθη τοῖς τρισὶν προσώποις, καὶ Ἀρειανισμὸς τοῖς τρισὶν ὑποστάσεσιν* (or. 21, 35. I, 409). — Daß Gregor auch für die Christologie maßgebende Formeln hat prägen können — das Ephesinum von 431 (Mansi IV, 1192) und das Chalcedonense (ib. VII, 464 C und 468) citieren die ep. I ad Cledonium (ep. 101), und in Justinians Zeit ist Gregor auch für die christologische Orthodoxie einer der Hauptzeugen —, dankt er erst den Erfahrungen seiner letzten Jahre. Die gelegentlichen Äußerungen seiner Reden bewegen sich ohne Klarheit in den Bahnen einer verkürzten (d. h. nur an das Logossubjekt denkenden) origenistischen Tradition: Gregor redete damals von den unter Vermittelung der menschlichen Seele Jesu vermischten zwei Naturen (*θεὸς ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν· δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο· μὴ καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις,* or. 37, 2. I, 646; vgl. Ullmann S. 278 f.); doch sprach er

auch nicht selten so, als ob die Gottheit das *πνεῦμα*, die Menschheit die *σάρξ* des geschichtlichen Christus gewesen sei (Ullmann 277 Anm. 2 und 278 Anm. 4). Erst der Gegensatz zu dem ihm erst spät bekannt gewordenen Apollinarismus (Dräseke, ThStKr 1892, 485 ff.) und das Bedürfnis, auch die von Apollinaris bekämpfte [antiochenische] Anschauung vom Vorhandensein zweier Subjekte in dem geschichtlichen Christus zurückzuweisen, hat auf diesem Gebiet Gregors Terminologie geklärt. Die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi steht ihm nun fest (vgl. Bd IV, 49,34); doch aber hält er fest, daß der geschichtliche Christus nichts anderes ist als das menschgewordene Logossubjekt: *φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο . . . ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, . . . οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος . . . τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει* (ad Cled. I, ep. 101. II, 85 f.). Reste der alten naiven Phraseologie sind freilich noch in diesen Briefen an den Cledonius zu konstatieren (*σύγκρασις* l. c., *ὁ ἄνθρωπος* ib. 85 A); es ist auch wohl fraglich, ob Gregor seine Formeln schon bis ins Feinste durchgedacht hat. Aber seine Formeln paßten zur späteren Orthodoxie; ja die später auch in der Christologie erfolgte Differenzierung der Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* (Bd IV, 50,33. 51,20 ff. 52,10 ff.) hat Gregor in gewisser Weise antizipiert; die Orthodoxie der Zeit Justinians brauchte seine Behauptung, daß es mit den christologischen Formeln umgekehrt sei wie mit den trinitarischen (ep. I ad Cled. p. 86 A), nur auszudeuten: drei Hypostasen und eine Natur hier, also zwei Naturen und eine Hypostase dort.

Recht verstanden, ists „Zufall", daß Gregor auch für die Christologie später als „der Theologe" geschätzt werden konnte; denn andere, schlechter gefahrene Theologen (Apollinaris, Diodor u. a.) haben über diese Frage weit ernstlicher theologisiert, als er. Hinsichtlich der Trinitätslehre ist er nicht so unschuldig an seinem Ruhme. Doch aber wird man nicht leugnen können, daß der Mann, der in seinem Leben über Unglück, Verkennung und Undank mehr, als nötig war, geklagt hat, nach seinem Tode, vornehmlich seit dem 6. Jahrh., dafür reichlicher entschädigt ist, als er zu erwarten ein Recht hatte. Unter die „Heiligen" hat seine Feder (vgl. die Epitaphia!) auch seine Eltern und Geschwister mit erhoben. **Loofs.**

Gregor von Nyssa, gest. nach 394. — Den Patres Antenicaeni die neue Ausgabe, die ihnen zu teil wird, zu neiden, haben die meisten griechischen Kirchenväter des 4. u. 5. Jahrhunderts reichlichen Grund; aber keiner von ihnen mehr, als Gregor von Nyssa. „Amplissimus futuro editori patet campus", schrieb G. Ch. Harles vor bald 100 Jahren (Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca IX. 1804. p. 127); doch über ungenügende und in den Anfängen steckengebliebene Versuche ist das 19. Jahrh. nicht hinausgekommen. Die flüchtige und von aller kritischen Arbeit sich dispensierende Zusammenstellung der Opera S. P. N. Gregorii ep. Nyss. bei MSG 44—46 (1858; im folgenden A. ist I = 44, II = 45, III = 46) ersetzt eine Gesamtausgabe so wenig, daß ohne Rückgang auf Mignes Quellen nicht einmal eine klare Uebersicht über die bisherige Editorenarbeit möglich ist. Es sind deshalb etwas umständlichere Bemerkungen über die Ausgaben hier nötig. Nach mehreren lateinischen „Gesamt"-Ausgaben (Köln 1537; Basel 1562 und 1571 interprete Laurentio Sifano; Paris 1573; Paris 1603 curante Frontone Ducaeo) und einer Reihe griechisch-lateinischer Einzel-Editionen (vgl. über diese Fabricius-Harles IX, 127) erschien in Paris 1615 in 2 Bdn fol. die erste griechisch-lateinische Gesamtausgabe (ed. Fronto Ducaeus), 1618 ebenda eine Appendix ad S. Gregorii Nysseni opera (ed. Jac. Gretser, S. J., 1 Bd fol.). Ihr Inhalt (vgl. Fabricius-Harles IX, 101—122) muß um des Folgenden willen angegeben werden. Bd I: 1. Explicatio apologetica in hexaëmeron, 2. de opificio hominis, 3. in ea scripturae verba „Faciamus hominem ad imaginem" etc., 4. de vita Moysis, 5. de psalmorum inscriptionibus libelli duo, 6. in sextum psalmum, 7. in Ecclesiasten, 8. in cantic. cantic., 9. de oratione dom. hom. V, 10. de beatitudinibus hom. VIII, 11. in illud 1 Cor. 15,28, 12. ex quaestionibus de eo, quid sit „ad imaginem" etc., 13. de Ventriloqua seu Pythonissa, 14. in suam ordinationem, 15. contra Apollinarem, 16. de pauperibus amandis or. sec., 17. contra fatum, 18. adv. Graecos ex communibus notionibus, 19. de anima, 20. ep. canonica ad Letoium, 21. in eos, qui differunt baptisma, nur lateinisch, 22. de fugienda fornicatione, nur lateinisch, 23. in mulierem peccatricem, nur lateinisch, 24. de pauperibus amandis or. prima, nur lateinisch, 25. in pentecosten, nur lateinisch, 26. contra usurarios, nur lateinisch, 27. testimonia adv. Judaeos, nur lateinisch. Bd II: 28 contra Eunomium libri XII, 29. de sancta trinitate et quod spir. s. sit deus, 30. tres deos dici non oportere ad Ablabium, 31. de differentia substantiae et hypostaseos, 32. de fide ad Simplicium, 33. Catechetica magna oratio, 34. de virginitate, 35. contra Manichaeos syllogismi X, 36. de anima et resurrectione, 37. adversus Apollinarem ad Theophilum, 38. quod nomen professiove Christiani sibi velit ad Harmonium, 39. de perfectione Christiani ad Olympium, 40. de proposito secundum deum, 41. in eos, qui aegre ferunt reprehensiones, 42. de infantibus, qui prae-

mature abripiuntur, 43. in diem natalem Domini, 44. de sancto Stephano, 45. de sancto Christi baptismate, 46—50. de sancto paschae festo orationes V, 51. de ascensione Domini, 52. de occursu Domini, 53. de deitate filii et spiritus sancti, 54. in laudem Basilii, 55. in laudem sanctorum 40 martyrum or. duo, 56. in funere Pulcheriae, 57. de Placilla or. funebris, 58. de vita S. Gregorii Thaumat., 59. de laudibus martyris Theodori, 60. de magno Meletio or. funebris, 61. vita S. Ephraem, 62. de mortuis, 63. ep. ad Flavianum, 64. de iis, qui adeunt Hierosolyma, 65, ep. ad Eustathiam, Ambrosiam etc. Appendix: 66. ep. ad Petrum et Petri ad Gregorium, 67. oratio de poenitentia, 68. vita S. Macrinae, 69. homil. tertia in 40 matyres, 70. or. adv. eos, qui differunt baptisma, 71. contra usurarios, 72. de pauperibus amandis or. prima, 73. in principium jejuniorum, 74. contra fornicarios. Diese erste Gesamtausgabe ist bis jetzt auch die letzte geblieben. Denn die viel verbreitetere sog. editio Morelliana (Paris. sumptibus Aegid. Morelli, 1638 3 Bde fol.) ist lediglich ein Abdruck der Ausgabe von 1615 und ihrer Appendix, ein Abdruck, in dem die mehrfach den griechischen Text zu nur lateinischen Stücken der Ausgabe von 1615 nachliefernden griechisch-lateinischen Schriften der Appendix so mechanisch in die Ausgabe von 1615 eingeschoben sind (tom. I = Nr. 1—10; tom. II = 11—27, 67—74, 66 + 28; tom. III = 29—65), daß mehrere Werke Gregors in dieser editio Morelliana zweimal erscheinen, einmal nur in lateinischer Uebersetzung, sodann griechisch und mit derselben lateinischen Uebersetzung (21 = 70, 22 = 74, 23 = 67, 24 = 72, 26 = 71). Doch ist das Material seit der Ausgabe von 1615 und ihrer Appendix bedeutend erweitert worden. Im Jahre 1620 edierte J. Gretser unter dem Namen des Nysseners eine Homilie in Petrum et Paulum (Nr. 75 bei Fabricius-Harles IX, 122); 1624, in seinem Todesjahre, publizierte Le Duc (Ducaeus) selbst im zweiten Bande seines Auctuarium zu de la Bigne Bibliotheca veterum patrum eine Expositio cantici canticorum, per paraphrasin collecta ex SS. Gregorii Nysseni, Nili et Maximi commentariis (Nr. 76 bei Fabricius-Harles IX, 123); und J. B. Cotelier (gest. 1686) wirkte auf die Vorstellungen über den Umfang der litterarischen Hinterlassenschaft Gregors von Nyssa durch den in seinen Monumenta eccl. graecae (III 1686 p. 550) gegebenen Nachweis ein, daß die ep. ad Evagrium de divinitate (vgl. oben im A. Gregor v. Nazianz S. 144, 19) in mehreren Hss. und in der Panoplia des Euthymius als ein Werk des Nysseners bezeichnet sei (Nr. 77 bei Fabricius-Harles IX, 123). Umfangreicheres Material lieferte aus den Schätzen der Vaticana L. A. Zacagni (gest. 1712) in seinen Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae (tom. I. Rom 1698 p. 121—400), nämlich: p. 121—287 den Antirrheticus adv. Appollinarem (Nr. 78 bei Fabricius-Harles IX, 123; im Folgenden setze ich diese Zählung meinerseits fort); p. 288—329 (Nr. 79) das Griechische zu den in der Ausgabe von 1615 (unter Nr. 27) publizierten testimonia adv. Judaeos; p. 330—345 (Nr. 80) eine altera laudatio Stephani (prior Nr. 34 der opera); p. 346—353 (Nr. 81) einen sermo de spir. s. (= der lat. Homilie in pentecosten, opp. Nr. 25); p. 353 (Nr. 82) ein Supplement zur Homilie contra fornicarios (Nr. 22 u. 74 der opera) p. 354—400; (Nr. 83—97) vierzehn (nach späterer Zerlegung der ep. 12: 15) Briefe. Die Briefe vermehrte 1731 I. B. Caracciolus, (S. P. N. Gregorii ep. Nyssae septem epistolae, Florenz) aus einem cod. Med. um sieben neue (Nr. 98—104), zugleich gab er variae lectiones, Ergänzungen und Ueberschriften zu 12 der von Zacagni publizierten Briefe und zeigte, daß Zacagni ep. 12 p. 383 Z. 3 v. u. zu teilen sei (ep. 12 *Ἰωάννῃ καὶ Μαξιμιανῷ* explic. *ἀναγνώσεσθε*, ep. 13 *Στρατηγίῳ* inc. *οἷόν τι*). — Das seit den Ausgaben von 1615 und 1638 neu bekannt gewordene Material faßte dann A. Gallandi in seiner Bibliotheca vet. patrum tom. VI, Venedig 1770, p. 515—716 unter dem Titel Greg. Nyss opera et epistolae, quae in ejus operum editionibus desiderantur, accesserunt nonnulla fragmenta zusammen: 78, 79, 80, 81, 83—97 nach Zacagni, doch mit Berücksichtigung der Emendationen Caracciolis in den Anmerkungen und entsprechender Teilung der ep. 12 Zacagnis, 98—104 nach Caraccioli, 77 (nach den opp. Greg. Naz.), weiter p. 641—644 (Nr. 105) eine von Gerh. Voß unter den Werken des Gregorius Thaumat. publizierte Schrift de anima ad Tatianum (vgl. Fabricius-Harles VII, 257, 5; Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 431, 8), 76 (nach Fronto Ducaeus), 82 (als Fragment I), endlich (Nr. 106—111) sechs weitere Fragmente (4 aus Johannes Damasc. bezw. aus den Editorennotizen in Lequiens opera Jo. Dam., 2 aus Euthymius Zygab.). Im 19. Jahrh. nahm zuerst J. G. Krabinger eigentliche Editorenarbeit wieder auf: nach Münchener Hss. publizierte er (Leipzig 1837) S. Gregorii de anima et resurrectione (oben Nr. 36), (München 1838) S. Greg. Nyss. oratio catechetica accedit or. funebr. in Meletium (Nr. 33 u. 60), (Landshut 1840) S. Greg. de precatione orationes V (Nr. 9); mit Krabingerschem Materiale ist auch L. de Sinner's neue Ausgabe der or. contra usurarios (Nr. 26 u. 71; Paris 1842: Basilii Magni et Greg. Nyss. contra feneratores) hergestellt. Inzwischen hatte Aug. Mai wieder neues Material herbeizuschaffen begonnen: 1833 in tom. VII der Script. vet. nov. coll. (p. 6) edierte er mit Stücken der Antiquorum patrum doctrina de incarnatione (vgl. Loofs, Leontius S. 92—108, TU III, 1 u. 2) ein interessantes Fragment Gregors de processione spiritus (Nr. 112), 1834 in tom. VIII append. S. 1—25 einen sermo Greg. adv. Arium et Sabellium (Nr. 113) und einen sermo adv. Macedonianos (Nr. 114); 1847 in tom. IV der Nova patrum bibliotheca (p. 1—53) wiederholte er sorgfältiger und mit lateinischer Uebersetzung diese Stücke und begleitete im besondern das Fragment (Nr. 112) mit ausführ-

lichen Prolegomenis (p. 40—57). — Alles bisher Genannte erschien vor MSG 44—46. Sechs der in dieser älteren Litteratur dem Gregor v. Nyssa zugeschriebenen Stücke hat Migne absichtlich nicht mitgedruckt: die Schrift de sancta trinitate et in adversarios spiritus s. (Nr. 29), weil sie (vgl. MSG 44, 235) nach den opp. Basilii ed. Ben. III, 276—281 als ep. 189 des Basilius (Eustathio medico) schon MSG 32, 683 gedruckt war — wer der Brüder der Verfasser ist, kann ich auch nur in suspenso lassen (vgl. Basil. ed. Ben. vit. Bas. 31, 2 III, CXLII u. 276 not. d) —; die ep. ad Petrum fratrem de differentia substantiae et hypostaseos (Nr. 31), weil (vgl. MSG 44, 235) diese von Garnier (Maranus) — mit Recht, wie mir scheint (vgl. auch Loofs, Parallelen S. 39 Nr. 44) — für Basilius in Anspruch genommen ist (ep. 38. III, 115 vgl. not. c = MSG 32, 326); die Schrift de anima ad Tatianum Nr. 105), weil sie (vgl. MSG 44, 235) dem Gregorius Thaumaturg. gehört (MSG 10, 1139); die adhortatio ad poenitentiam (Nr. 67 = 23) und die Homilie in principium jejunorum (Nr. 73), weil (vgl. MSG 44, 539) beide nach Photius von Asterius von Amasea (vgl. Bd II, 162, 13 ff.) herrühren (MSG 40, 351 ff. 370 ff.); endlich die Homilie in Petrum et Paulum (Nr. 75), weil (vgl. MSG 44, 539) Fabricius sie mit guten Gründen dem byzantinischen Mönche Maximus Planudes, saec. 14, zuschreibt (Fabric.-Harl. IX, 122. XI, 682 ff.). Auch die m. W. noch ununtersuchte, jedenfalls keine sicheren „Fragmente" bietende expositio cantici per paraphrasin collecta etc. (Nr. 76) wird von Migne absichtlich ausgelassen sein. Die Schrift contra Apollinarem (Nr. 15; ed. Morell. II, 47 f) fiel weg, weil sie (vgl. MSG 45, 1224 not. 94) ein Fragment aus dem Antirrheticus ist (richtiger ein Fragmentenpaar, denn die zweite Hälfte steht nicht p. 1224, sondern, was Zacagni übersehen hat, p. 1160 C). Uebersehen ist (um von Lambecius, Comm. III, 167 = ed. Kollar 416 f. zu schweigen) das Fragment bei Mai (112), und besonders empfindlich ist, daß bei den Briefen zwar Caracciolis Mitteilungen aus dem cod. Med. in den Anmerkungen aus Gallandi abgedruckt sind, der Text aber lediglich — selbst mit Weglassung der durch Caraccioli supplierten Ueberschriften nach Zacagni-Gallandi gegeben ist. Krabingers Ausgabe von de anima et resurrectione ist ausgiebig verwertet (MSG 46, 11 ff.), de Sinner's Edition von contra usurarios auch (ib. 431 ff.), bei den Traktaten in psalmos (Nr. 5 u. 6; MSG 44, 431—616) ist ein [bis p. 532 nachwirkender] Anlauf zur Hss-Vergleichung gemacht; — doch Krabingers Ausgaben von Nr. 33, 60 u. 9 sind nicht benutzt. Im großen und ganzen ist daher MSG 44—46 wenig mehr als ein Abdruck der editio Morelliana und des Abschnitts bei Gallandi VI, 515 ff.; ein Abdruck, dessen größtes Verdienst eine [freilich nicht konsequente] sachliche Anordnung der opera ist: I. opera exegetica (Nr. 1—12 bei Fabr.-Harl.), II. opp. dogmatica et polemica (33, 13, 30, 32, 17—20, 66 + 28, 78, 37, 113, 114), III. opp. practica, epp. etc. (36, 42, 79 = 27, 38—41, 34, 70 = 21, 71 = 26, 72 = 24, 16, 74 = 22, 62, 35, 14, 53, 45—51, 81 = 25, 44, 80, 59, 55, 69, 54, 61, 60, 56—58, 68; epistolae 63—65, 83—104, 77; fragmenta 82, 106—111; dubia 43, 52). — Gleichzeitig mit Migne hat der Schotte G. H. Forbesius eine kritische Gregor-Ausgabe begonnen: S. P. N. Greg. Nyss. . . . quae supersunt omnia; tom. I fasc. 1 (Burntisland 1855) und 2 (ib. 1861) — mehr ist nicht erschienen — geben mit reichem Apparat die beiden ersten Schriften der älteren Ausgaben (1 u. 2) vollständig (p. 1—319) und bleiben dann in dem liber de vita Moysis (Nr. 4; MSG 44, 298 ff.) mitten in einem Satze stecken (expl. p. 352 κορυφάς = MSG 44, 317 D Z 3). Auch die auf ungenügender handschriftlicher Grundlage ruhende Ausgabe der S. Greg. ep. Nyss. opera von F. Oehler (tom. I, Halle 1864: libri XII c. Ennom p. 1—454 = MSG 45, 237—908; confutatio alterius libri Eunomii p. 455—595 = MSG 45, 909—1122 lib. XII pars altera, in quibusdam codd. lib. XIII) ist über Bd I nicht hinausgekommen. — Seitdem hat H. Landwehr (Griech. Hss. aus Fayyûm, Philologus Bd 44 [1885] S. 1—19 vgl. 19—21) sehr alte Excerpte aus der Schrift de vita Moysis (Nr. 4), V. Ryssel in deutscher Uebersetzung „Eine" — für die vita Greg. Thaumat. (Nr. 58, MSG 46, 893—958) wichtige — „syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus" (Sep.-Abz. aus der Theol. Ztschr. aus der Schweiz, Jahrgg. 1894, Zürich 28 S.) publiziert.

Uebersetzungen Gregorscher Schriften: Ch. G. Glauber, Gregor von Nissa und Augustin über den ersten christl. Religionsunterricht (or. cat. Nr. 33) Leipzig 1781; F. Oehler, Bibliothek der Kirchenväter, eine Auswahl aus deren Werken, Urschrift mit deutscher Uebersetzung I. Teil Bd 1—4 Gregor v. Nyssa, Leipzig 1858 (Bd I: Nr. 36, 68; II: 33, 32, 29, 30, 18; III: 2, 9; IV, 34, 10); H. Hayd (Bd I) und J. Fisch (Bd II), Ausgew. Schriften des hl. Greg. v. N., in der Kemptener Bibliothek der Kirchenv. (Bd I 1874: 68, 33, 2, 36; Bd II 1880: 9, 10, 24 = 72, 26 = 71, 22 = 74, 43, 45—51, 14, 54, 55, 69, 61, 59, 68, 60, 56, 57); F. J. Winter, Gr. v. N. ausgewählte Reden (die Predigt der Kirche Bd 29), Leipzig 1895. — Eine latein. Uebersetzung gab Dionysius Exiguus zu Nr. 2 (MSL 67, 345—408). Von der unter Nr. 19 genannten, nicht gregorianischen Schrift de anima giebts mehrere lateinische Uebersetzungen (vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 283). Ein Stück aus Nr. 9 syrisch in den Monumenta syriaca ed. Zingerle I Innsbruck 1869 p. 111—116.

Litteratur (abgesehen von den veralteten patrologischen Werken von Cave, Ceillier, Dupin und von der allgemeinen dogmengeschichtlichen Litteratur; vgl. Bd I, 38; IV, 16 u. 752 f. unter c): AS März tom. II, 1684 p. 4—10; Garnier (oder vielmehr P. Maranus) vita Basilii (Bas. opp. ed. Ben. III, Paris 1730); Tillemont, Mémoires, éd. de Vénise IX

1732 p. 561–616 u. 732—744; Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca, vornehmlich IX, 1804 p. 98—130; J. Rupp, Gregors, des Bischofs v. Nyssa, Leben u. Meinungen, Leipzig 1834; St. P. Heyns, Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno, Leiden 1835; E. W. Moeller, Gregorii Nyss. doctrina de natura hominis illustrata et cum Origeniana comparata, Diss. theol., Halle 1854; J. N. Stigler, Die Psychologie des hl. Greg. v. N., Regensburg 1857; J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859 (S. 185–212); L. Kleinheidt, S. Gregorii Nyss. doctrina de angelis, Freiburg 1860; H. Schmidt, G s v. N. Dialog über Seele und Auferstehung, Halle 1864; A. Vincenzi, In Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, Rom 1864 u. 65; H. Weiß. vgl. ob. S. 139, 25; W. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Diss. theol. Halle 1875; F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen 2. Aufl. Bd VIII, Stuttgart (jetzt Leipz.) 1876; *I. K. Βεργαδης, Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης,* Diss. phil., Leipzig 1876; *A. M. Ἀκυλας, Ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης,* Diss. phil., Jena 1888; A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Greg. v. N., Diss. theol. Würzburg 1889; F. Hilt, Des hl. Greg. v. N. Lehre vom Menschen, Köln 1890; J. Bauer, Die Trostreden des Greg. v. N. in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik, Diss. theol. Marburg 1892; W. Meyer, Die Gotteslehre des Greg. v. N., Diss. phil. Leipzig 1894; F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Greg. v. N., Münster I, 1896; F. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Greg. v. N., Diss. phil. Leipzig 1897; W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen u. von der schließlichen Ueberwindung des Bösen, Leipz. 1897; F. Loofs, Eustathius (vgl. Bd V, 627, 44), Halle 1898.

Gregor von Nyssa muß, gleichwie sein spätestgeborener Bruder Petrus, nicht unbeträchtlich jünger gewesen sein, als ihr Bruder Basilius von Cäsarea (vgl. über ihn und die ganze Familie Bd II, 436, 37 ff.), ihr *κοινὸς πατὴρ καὶ διδάσκαλος* (I, 125 B). Doch wissen wir über die Zeit seiner Geburt nichts Genaueres, über seinen Bildungsgang nur dies, daß er die heidnischen Knaben- und Rhetoren-Schulen besucht hat (Greg. Naz. ep. 11 MSG 37, 41 C), und daß er seinem Bruder Basilius viel zu verdanken sich bewußt war. Daß er in seiner Jugend vorübergehend (*ποτέ*) als Lektor fungiert hat (Greg. Naz. l. c. 41 B), macht wahrscheinlich, daß er früh getauft ist (vgl. Socr. 5, 22, 49), zwingt aber nicht zu der Annahme, daß er von Haus aus an klerikale Laufbahn gedacht hat. Später, wohl in der ersten Hälfte der sechziger Jahre, hat er in irgendwie ostentativer Weise, die anzustoßen vermochte, obwohl sie keine Verleugnung des Christentums sein sollte, sich für weltliche Laufbahn entschieden (Greg. Naz. ep. 11 l. c.). Es ist auch zweifellos (vgl. de virg. 3. III, 525 speziell BC), daß er sich verheiratete; die Theosebia, über deren Tod Gregor von Nazianz (nach 381) ihn tröstet (ep. 197 MSG 37, 321 ff.), ist offenbar seine, seit der Bischofsweihe mit ihm in Josephsehe lebende Gattin gewesen. — Daß er, ehe er Bischof ward, unter Aufgabe seines Rhetorenberufs ins beschauliche Leben sich zurückzog (Tillemont IX, 564 und viele andere, auch Rupp S. 22), ist möglich, aber weder aus Basil. ep. 33 (p. 112 E; vgl. vita 12, 5 ib. p. LXXIX), noch aus Gregors eigenem Briefe Nr. 9 (III, 1040) zu erweisen. Auch die Umstände, unter denen er Bischof der kleinen kappadozischen Stadt Nyssa (an der Straße von Cäsarea nach Ancyra, am Halys, etwa 32 Kilom. oberhalb Parnassus, vgl. Ramsay, historical geogr. of Asia min. S. 287 f. u. ö.) ward, kennen wir nicht. Wir wissen, daß seine Erhebung vor die Weihe Gregors von Nazianz zum Bischof von Sasima fällt (Gregor. Naz. or. 11 ed. Ben. I, 241 f.), also in die Zeit vor Ostern 372; wir hören, daß Gregor nur „gezwungen" sich weihen ließ (Basil. ep. 225 III, 345 B). Allein letzteres gehörte zum guten Ton, ersteres fixiert Gregors Weihe nur dann auf 371 (oder Frühjahr 372), wenn Basilius sie vollzog. Es ist dies m. W. in den alten Quellen freilich nicht direkt überliefert (ep. Bas. 98, 2 p. 192 D bezieht sich auf die Weihe des Nazianzeners für Sasima; vgl. not. d). Ja, man könnte dagegen anführen, daß Basilius im Jahre 371 bei Differenzen mit seinem Oheim Gregor seines Bruders „einfältiges" und „unwahrhaftiges" Eingreifen beklagt (ep. 58 p. 151 f. und 60 p. 155 C.), daß er noch im Hochsommer 372 davon spricht, daß sein Bruder in seiner „Unschuld" durch eine Synode, die er in Ancyra versammle, und durch vieles anderes ihm entgegenwirke (ep. 100 p. 196 C), weiter, daß noch 375 Basilius seinen Bruder für „gänzlich unerfahren in kirchlichen Angelegenheiten" ansieht (ep. 215 p. 323 C). Dennoch bleibts, wie an sich, so nach Basil. ep. 225 p. 345 B wahrscheinlich. Als Bischof ist Gregor einer derjenigen Homousianer gewesen, die unter der Ungunst der Zeit (Bd. II, 40, 46 ff.) persönlich zu leiden hatten. Schwerlich, weil er dem Hofe besonders unbequem war; wahrscheinlich deshalb, weil sich ihm gegenüber eine Handhabe dazu bot, ein orthodox besetztes Bistum für einen hof-frommen Mann frei zu machen. Denn (vgl. zu dem Folgenden

Bas. epp. 225, 231, 232, 237 und 239 u. Loofs, Eustathius S. 7—13) als Demosthenes, der Vikar der pontischen Diöcese, im Winter 375 nach Kappadozien kam und, wohl Anfang Dezember, in Ancyra die willfährigen Bischöfe um sich versammelte, trat ein unangesehener Mann, Philochares mit Namen, mit verleumderischen Anklagen gegen Gregor auf, gab ihm Verschleuderung des Kirchenvermögens Schuld und bekrittelte, wie es scheint, auch die Rechtmäßigkeit seiner Einsetzung (ep. 225). Der Vikar gab nun Befehl, Gregor durch Militär in Nyssa aufzuheben und vor seinen Richterstuhl zu bringen. Gregor folgte den Soldaten zunächst, doch zog er, unter der Rücksichtslosigkeit der Soldaten und der Kälte leidend, es vor, auf dem Transport der Eskorte sich zu entziehen und an einen sichern Ort zu flüchten. In absentia wurde Gregor dann auf einer Synode der pontischen und galatischen Bischöfe in Nyssa im Frühjahr 376 abgesetzt. Gregor v. Nazianz schrieb damals in einem kurzen Trostbrief (ep. 72, ed. Ben. II, 64), die Häretiker, welche die Frühlingssonne aus ihren Schlupfwinkeln hervorgelockt habe, würden eine Zeit lang pfeifen, dann sich wieder verkriechen. Aber erst nach Valens Tod (9. August 378) erfüllte sich diese Hoffnung. Mit welcher Freude Gregor — vermutlich damals — in Nyssa empfangen wurde, zeigt ep. 6 (III, 1033) seiner Briefe. Doch hat Gregor auch später noch langes Entferntsein von Nyssa erlebt: in der vita Macrinae (III, 981 A) schließt er an die Nöte unter Valens mit einem „danach" (μετὰ ταῦτα) die Kämpfe und Mühen an, die ihm aus der „Verwirrung in den Kirchen" erwuchsen. Nun weiß man von ihm selbst (vita Macrin. III, 973 A), daß er neun Monate nach dem Tode des Basilius († 1. Januar 379; ein Trostbrief G.s v. Naz. ep. 76 der Briefe desselben, ed. Ben. II, 65) einer Synode in Antiochien beiwohnte (vgl. Mansi III, 512 C), weiß auch, daß er von Antiochien aus Palästina besuchte (vita Macr. III, 960 A), und hört in der zweifellos echten, von den Magdeburger Centurien gegen Rom ausgespielten ep. 2 (über die Nachteile der Wallfahrten nach Jerusalem), daß er Jerusalem besucht hat gelegentlich einer durch Synodalbeschluß ihm aufgenötigten Reise zum Besten der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse Arabiens (III, 1013 A; Text wohl korrupt). Es ist daher begreiflich, daß man vielfach direkt an jene antiochenische Synode im Herbst 379 die Reise nach Palästina anschließt. Ja, die Benediktiner-Editoren des Gregor v. Nazianz bringen hier auch die Zeit unstäten Wanderns von Gemeinde zu Gemeinde unter, von welcher Gregor v. Nazianz ep. 81 ad. Greg. Nyss. redet (ed. Ben. II. 73), während andere (z. B. Möller, 2. Aufl. dieses A.) jenen Brief des Nazianzeners auf die Exilszeit des Nysseners beziehen. Aber all diese Konstruktionen sind unmöglich. Die letztere, weil die Mühen für die Ordnung der Kirchen (ep. Greg. Naz. 81) nach vita Macr. III 981 A der Exilszeit (die zu einem Wirken derart auch nicht geeignet war) folgten; erstere weil Gregor gleich nach der Synode von Antiochien nach Kleinasien zurückkehrte „und noch ehe das Jahr zu Ende ging" (vgl. Loofs, Eustath. S. 12 Anm. 8), eine Reise zum Besuch seiner Schwester Macrina unternahm (vita Macr. 973 D f.; vgl. Tillemont IX, 570). Daß dann die Reise nach Arabien folgte (Tillemont IX, 580), hat nichts für sich. Vielmehr hängt Gregors kirchenordnende Thätigkeit zusammen mit der Konstantinopolitaner Synode von 381. Gregor war in Konstantinopel anwesend (Mansi III, 569 C); er predigte gelegentlich der Einsetzung Gregors von Nazianz zum Bischof von Konstantinopel (vgl. Bd. II, 44, 1; or. in Mel. III, 852 C f.; die Rede ist, wenn nicht = 14 [? Tillem. IX, 733 f.], verloren), er hielt dem Meletius (vgl. Bd II, 44, 17) eine Leichenrede (III, 851—64). Daß er einer der bedeutendsten Synodalen war, spiegelt sich darin, daß das kaiserliche Edikt vom 30. Juli 381 ihn unter den Bischöfen nennt, mit denen Kirchengemeinschaft haben muß, wer im Besitz der von ihm verwalteten Kirche bleiben will (Bd II, 45, 2 ff.). Es scheint mir nur ein irriger Schluß aus diesem Edikte zu sein, wenn man mit Sokrates (5, 8, 14 ff.) sagt, daß Gregor seit dem Konzil in gewisser Weise die „Patriarchen"-Rechte mit Helladius v. Cäsarea geteilt habe (vgl. mit Socr. a. a. O. Soz. 7, 9, 6 ff. und das Edikt selbst). Allein, das ist begreiflich, daß sich an die dem Nyssener zugewiesene Rolle die Kämpfe und Mühen anknüpften, von denen er in der vita Macrinae (III, 981 A), Gregor v. Nazianz in seiner ep. 81 redet. In diese Zeit wird auch die Reise nach Arabien fallen (Rupp S. 79). Daß Gregor im Juli 383 an den Religionsverhandlungen in Konstantinopel teilnahm, die Bd V, 600, 7 erwähnt sind, schließt man mit Wahrscheinlichkeit aus der oratio de deitate filii et spir. s. (III, 554—76), die in diese Situation paßt (Tillemont IX, 586). Im Herbst 385 oder 386 (A. Güldenpenning und J. Ifland, Theodosius, Halle 1878 S. 132 not. 12; Tillem. IX, 588 : 385) hielt er der kleinen Prinzessin Pulcheria und bald danach der Kaiserin Flacilla die Leichenrede (III 863—77 und 867—92). Noch einmal war er 394 zu synodalen Beratungen über

eine arabische Kirchenfrage in Konstantinopel (Mansi III, 852 B). Seitdem hört man nichts mehr von ihm.

2. Bezüglich der Werke Gregors, über die schon oben bei den Ausgaben manches gesagt ist, war es unmöglich, die m. E. dringend erwünschte neue kritische Durcharbeitung für diesen A. vorzunehmen. Bei einer ganzen Reihe der überlieferten Schriften (z. B. bei Nr. 1, 2, 4, 26 = 71, 28, 36, 54, 66, 68 und bei mehreren Briefen) macht ein Hinweis auf die persönlichen Verhältnisse Gregors die Herkunft von ihm zweifellos; bei andern (z. B. 8, 9, 10, 33, 37, 78) tritt alte Bezeugung den Gründen innerer Kritik zur Seite. Andererseits ist mit den von Migne ganz ausgeschiedenen (vgl. oben) oder als zweifelhaft bezeichneten Schriften (43 und 52; zweifellos unecht) die Menge des Unechten, das unter Gregors Namen läuft, noch nicht erschöpft: 3 und 12 (vgl. Feßler-Jungmann, Instit. Patrol. I, 580 not. 2), 19 (= Nemesius Emes. de natura hominis c. 2 und 3 MSG 40, 503 ff. nach ed. Matthaei, Halle 1802), 27 = 79 (Feßler-Jungmann I, 578), 47 und 50 (ib. I, 588) und 35 (ib. 632 not. 3) dürfen (vgl. Tillemont IX, 744) als unecht gelten; andre (so 16, 20, 22 = 74 und 59) sind wenigstens umstritten. Selbst für die vita Greg. Thaum. (Nr. 58; II, 893 ff.) darf die Echtheitsfrage ernstlich aufgeworfen werden, seit Ryssel eine syrische vita Gregorii vorgelegt hat, die nach ihm (doch vgl. unten 157, 12 ff.) mit der gregorianischen auf eine Quelle zurückgeht; daß Macrina sen. die lebendige Quelle Gregors war, ist jedenfalls nicht mehr sicher. Die Chronologie der Werke liegt noch sehr im Argen (vgl. die dürftigen, überdies z. T. fraglichen Resultate bei Tillemont IX, 743); es wird sich hier mehr erreichen lassen (vgl. z. B. Feßler-Jungmann I, 573 not. 2; H. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I 1889 S. 247 und Anm. 18). Von den Fragmenta ex operibus S. Gregorii deperditis (MSG 46, 1108 ff.) ist Nr. I einfach dem Text der or. c. fornicarios (MSG 46, 496 D) anzufügen, wo der lateinische Text das in dem Fragment Erhaltene bietet. Fragment II ist, was Mai gewußt hat, obgleich ihm entgangen ist, daß dies Fragment bei Gallandi unter den Werken des Nysseners steht, ein Teil des von Mai publizierten Fragments de processione spiritus (112 oben) und gehört, wie dies, in die or. 3 de oratione domin. (zwischen ἀλλασομένων und Τίς οὖν MSG 44, 1160 C). Fragment III—V scheinen wirklich auf verlorene Werke Gregors zurückzugehen (vgl. Fabricius-Harles IX, 126). Bei Nr. VI ist dies, wenn es überhaupt gregorianisches Material bietet, jedenfalls der Fall. Nr. VII hängt nach Überschrift wie Inhalt mit der Schrift περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς θεοὺς πρὸς Ἀβλάβιον (Nr. 30; II, 115—136) zusammen, doch ists kein wörtliches Citat, sondern eine exzerptartige Wiedergabe fast des ganzen Inhalts. Das von Migne übersehene „Anecdoton" bei Lambecius III, 167 (ed. Kollar 417: inc. εἰ οὖν φυσικὸν, expl. μία οἱ δύο εἰσι) ist ein Teil eines schon von Leontius v. Byzanz citierten Abschnittes des Antirrheticus (Nr. 78; c. 40 II, 1214 D — 1215 A Z. 9; vgl. p. 1214 not. 56). — Unter den dogmatischen Werken Gregors verdienen besondere Hervorhebung vornehmlich der λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας (Nr. 33, II, 9—106) — eine apologetisch-dogmatische Abhandlung über Trinität und Menschwerdung nebst einer Belehrung über Taufe und Abendmahl —, der Dialog περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λεγόμενος τὰ Μακρίνια (Nr. 36, III, 11—160; vgl. den A. Makrina), sodann die 12 (bezw. 13) Bücher des Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικὸς λόγος (mit dem Widmungsbrief an Petrus und dessen Antwort Nr. 66 + 28; II, 237—1122) — die ausführlichste Schrift Gregors —, und endlich der Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου gegen des Apollinaris Ἀπόδειξις περὶ θείας σαρκώσεως (vgl. Bd I, 673, 34 und 675, 46 ff.), die bedeutendste der erhaltenen anti-apollinaristischen Schriften, die jedem der die christologische Frage des 5. Jahrhunderts studieren will, neben Apollinaris selbst (vgl. Bd IV, 47, 49 ff.) zur Einführung in dies Studium empfohlen werden kann. — Unter den exegetischen Schriften sind der ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου (Nr. 1; I, 62—124) und die Schrift περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (Nr. 2; I, 125—256) die bedeutendsten und nüchternsten, während in der ethisch interessanten Schrift περὶ τοῦ βίου Μωυσέως (Nr. 4; I, 298—430) und in den zwei Büchern εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν (Nr. 5; I, 431—607) die Allegoristik Triumphe feiert. Unter den Predigten, zu denen auch die MSG 44 (I) stehenden Homilien εἰς τὴν προσευχήν (Nr. 9; I, 1119—1194) und εἰς τοὺς μακαρισμούς (Nr. 10; ib. 1194—1302) gehören, sind die historisch interessanten (namentlich Nr. 54, εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον, III, 787—818 und Nr. 68, εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης, III, 959—999) m. E. die wichtigsten; denn der exegetische Ertrag der exegetischen ist gering, und in den Festreden und namentlich in den Trostreden wirkt die Rhetorik abstoßend, ohne in ihrer Art so vollendet zu sein, wie die des Nazianzeners.

Ein sachliches Interesse bieten neben den historisch wichtigen Reden die ethischen (Nr. 71, 72, 74). Eine Abhandlung ethischen Inhalts ist die Schrift Περὶ παρθενίας (Nr. 34; III, 318—415); interessant ist sie vornehmlich dadurch, daß der Verf. sich selbst von dem Stande der Vollkommenheit ausgeschlossen sieht, den er rühmt.

3. Die Persönlichkeit des Menschen Gregor ist uns nicht faßbar; — seine Werke bieten des Individuellen zu wenig und des Rhetorischen zu viel, um die Persönlichkeit des Verfassers erkennbar zu machen. Gregor v. Nyssa erscheint uns, obwohl auch seine Polemik von den sittlichen Unarten der Zeit nicht frei ist (besonders Eunomius gegenüber; vgl. auch Rupp S. 136 f.) als harmonischer, ruhiger und bescheidener als sein Bruder Basilius und Gregor v. Nazianz, eine zartere und zurückhaltendere, weniger bedeutende, aber liebenswürdigere Persönlichkeit, als jene beiden. Allein es ist fraglich, ob dies Urteil sich als stichhaltig erwiese, wenn wir für die „Kämpfe und Mühen" Gregors in den verschiedenen Gemeinden eine Quelle hätten, wie die Briefe des Basilius. Man muß sich in die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Persönlichkeit finden; — muß daher auch unterlassen, nach Kraftstellen der Schrift de virginitate (die dem frommen Modegeschmack Rechnung tragen) die sittliche Höhe des Ehestandes G.s beurteilen zu wollen. — Deutlich steht die theologische Persönlichkeit G.s vor uns. Auch sie hat nichts Großartiges: G. hat kaum neue Gedanken, und auch die Form, die er den alten giebt, entbehrt der Genialität. Aber Gregor ist ein gewandter Theologe gewesen, dem es gelang, Traditionen großer (origenistischer) Herkunft mit den Forderungen einer realistischer und enger gewordenen Orthodoxie in einer Weise zu vereinigen, die seiner Zeit imponiert hat. Er besaß sophistische Schärfe genug, um mit Formeln schulgerecht zu operieren, aber auch mystische Stimmung genug (vgl. Harnack, DG II³, 165 f.), um zu rechter Zeit — er hat das namentlich in der Naturenlehre gethan — klaren Formeln auszuweichen; er konnte in die Weite großer Gedanken schweifen und doch der ἀκρίβεια τῶν δογμάτων (ep. 24. III, 1089 A) zu lieb mit Formeln sich begnügen, aber wiederum auch in frommer Stimmung über eben die Formeln sich erheben, um welche der dogmatische Streit seiner Zeit sich drehte (vgl. in suam ordin. III, 552 D, das Motto meiner DG). — Gregors „Theologie" eingehend hier darzustellen, ist teils unnötig, teils unmöglich. Unnötig ists, von seiner Trinitätslehre und von seinen Anschauungen vom Abendmahl zu reden. Denn erstere deckt sich mit der des Basilius und des Gregor v. Nazianz so völlig, daß bei den Schriften Nr. 29, 31 und 77 für die Autorschaft eines der drei und gegen die der beiden andern dogmengeschichtliche Gründe nicht beizubringen sind — der Verweis Bd. II, 41, 34 f. darf deshalb durch das oben S. 145, 25 ff. Ausgeführte als erledigt gelten —; und über Gregors Abendmahlsanschauungen ist Bd. I, 54, 3 ff. das Nötige gesagt. Nur eine Ergänzung zur Trinitätslehre ist nötig. Gregor sagt in Fragment 2 (III, 1199 B = Mai, Nov. patr. bibl. IV, 53): τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται, und, wie schon ein Scholion in einem der von Mai benutzten codices erfreut bemerkt: εὖ σοι μέγιστε Γρηγόριε, so ist auch Mai der Meinung, daß er ein glänzendes Zeugnis für die abendländische Lehre über die processio spiritus a patre filioque hier entdeckt habe. Wäre dies richtig, so wäre die Behauptung der Identität der Trinitätslehre des Nysseners mit der des Basilius und des Nazianzeners falsch. Allein Mai hat sich über den Sinn der von ihm gedruckten Stelle noch mehr getäuscht als über die Neuheit seiner Entdeckung: daß der Geist ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ist kurz vorher gesagt; bei dem καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι handelt es sich nicht um das ätiologische Prinzip, vielmehr darum, daß das πνεῦμα, τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ὄν, nach Rö 8, 9 καὶ Χριστοῦ πνεῦμά ἐστιν, d. h. durch Vermittelung Christi zu den Gläubigen kommt. Das aber ist bei einem Griechen keine singuläre Behauptung (vgl. Harnack DG II³, 290 Anm. 1, wo das Übersehen unserer Gregorstelle die Ausführungen für unsern Zusammenhang nur überzeugender macht). Auch die Christologie des Nysseners, d. h. die Lehre von den Naturen in Christo, ist derjenigen des gealterten Gregor v. Nazianz wesentlich gleich; für das Detail kann und muß, ehe die Untersuchung nicht neu aufgenommen wird, auf Herrmann S. 16—37 verwiesen werden; das Bd. I, 675, 50 Bemerkte wird eine Ergänzung durch das oben Z. 23 ff. Gesagte vertragen. Nur das sei noch hervorgehoben, daß die runde Formel, auf welche Ritschl (Rechtf. u. Vers. I², 13) und mit ihm Harnack (DG II³, 161) die Nachweisungen Herrmanns (S. 32 ff.) gebracht hat: Christus habe nach Gregor „nicht eine einzelne menschliche Natur, sondern die menschliche Natur" angenommen (Harnack a. a. O.), mehr besagt, als Gregors Betonung einer physischen Zusammengehörigkeit aller Menschen m. E. in sich schließt. Eine erneute Untersuchung der Christologie Gregors müßte mehr, als Herrmann es gethan hat, das

Verhältnis seiner Gedanken zu denen des Origenes und Athanasius klarlegen. — Die sonstigen theologischen Anschauungen Gregors von Nyssa hier zu skizzieren, ist unmöglich. Denn in noch viel höherem Maße, als bei Gregor v. Nazianz, ist eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie des Nysseners dazu genötigt, immer wieder Gregors Gedanken einerseits an denen des Origenes, andererseits an denen der Gemeinde-Orthodoxie seiner Zeit zu messen. Das ist bei kurzen Andeutungen unmöglich. Ich unterlasse es deshalb, von Gregors allgemeiner Gotteslehre, seiner Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie hier zu reden. Nur die bekannte Thatsache sei auch hier noch einmal (vgl. Bd. I, 617, 12 f.) erwähnt, daß Gregor die origenistische Lehre von der Apokatastasis festgehalten hat (or. cat. c. 35 und de anima et resurr., passim.); der Patriarch Germanus v. Konstantinopel (saec. VIII) hielt deshalb unter andern Schriften des Nysseners namentlich die de anima et resurrectione für gefälscht durch die Häretiker (Photius, bibl. cod. 233). Es ist vielmehr ungefälschter Origenismus, der hier noch spürbar ist. Und wie bei Origenes ist die Wurzel dieser Lehre in der Gotteslehre, nicht in der „generischen" Fassung der Menschheit Christi zu suchen. **Loofs.**

Gregor von Tours, gest. 593 oder 594. — Die Hist. Franc. und andere Schriften Gregors wurde in den Jahren 1511 und 1512 zuerst in Paris, 1568 in Basel (Herausgeber M. Flacius Illyricus) gedruckt; 1699 gab Ruinart die Werke G.s in kritisch bearbeitetem Text heraus. Seine Ausgabe ist von Bouquet 2. Bd und MSL 71. Bd wieder abgedruckt. Eine neue kritische Ausgabe der H. Fr. verdanken wir Wilh. Arndt MG Scr. rer. Merov. I, 1 1885, der übrigen Schriften B. Krusch a. a. O. I, 2. Endlich ist die H. Fr. von Omont und Collon, Paris 1886 u. 93 herausgegeben. Die älteste französ. Uebersetzung der H. Fr. erschien 1610 von Claude Bonnet, die erste deutsche 1849 in Würzburg; für die Sammlung der Geschichtschreiber deutscher Vorzeit bearbeitete Wilhelm Giesebrecht eine neue Uebertragung mit ausführlicher Einleitung 1851, neueste Aufl. 1887. Zur Kritik: G. Monod, Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, Paris 1872; G. Kurth in der Revue des quest. histor. Bd 44, 1888; Wattenbach. GQ 1. Bd 6. Aufl. 1893 S. 92 ff. Den geschichtlichen Stoff, welchen Gregor bietet, haben Augustin Thierry in seinen Recits des temps merovingiens Paris 1840, auch ins Deutsche übersetzt (Elberfeld 1855) und Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, vornehmlich aus seinen Werken geschildert, Leipzig 1839, 2. Aufl. 1869 verarbeitet. Ebert, Gesch. d. christl. lat. Litteratur 2. Aufl. 1889 S. 566 ff.; Kurth a. a. O. Bd 24, 1878; A. Jacobs, Géographie de Grégoire de T., Paris 1858, 2. Aufl. 61; Bonnet, Le Latin de Grég. de T., Paris 1890. Manitius im NA XXI S. 549 ff.

Gregor, Bischof von Tours, ist im J. 538 oder 539 zu Arverna, jetzt Clermont-Ferrand, der Hauptstadt der Auvergne, geboren. Er stammte aus einer angesehenen römischen Familie und hieß ursprünglich Georgius Florentius, nahm aber später aus Verehrung gegen den Großvater seiner Mutter, den Bischof Gregor von Langres, den Namen Gregorius an. Sein Vater Florentius starb frühe; er wurde nun von seinem Oheim, dem Bischof Gallus von Clermont, erzogen und entschied sich unter dessen Leitung, zum Teil infolge der wunderbaren Errettung von einer schweren Krankheit, für den geistlichen Stand. Da Gallus starb, als Gregor noch ein Knabe war, und seine Mutter nach Burgund übersiedelte, wo ihre Verwandten lebten, so wurde er einem gewissen Avitus, einem angesehenen, in den heiligen Schriften wohl bewanderten Priester seiner Vaterstadt übergeben und von diesem zwar zum fleißigen Studium der geistlichen Schriften, nicht aber zur Grammatik und den weltlichen Wissenschaften angehalten. Eine gefährliche Krankheit, die ihn ums Jahr 563 befiel, veranlaßte ihn zu einer Wallfahrt an das Grab Martins in Tours, der damals für den mächtigsten Heiligen Galliens galt. Dort fand er die gehoffte Genesung, was für die religiöse Richtung seines Lebens entscheidend wurde. Als i. J. 573 der Bischof Eufronius von Tours starb, wurde Gregor dort zum Bischof gewählt; er hielt sich eben am Hofe Sigiberts I. (561—576) auf, der neben Auster die Auvergne besaß. Da er seit dem Tode Chariberts (567), auch die Herrschaft über Tours führte, war ihm Gregors Wahl erwünscht; er nötigte ihn das Bistum anzunehmen und ließ ihn in Rheims konsekrieren. Gregor widmete sich den Aufgaben, die seine bischöfliche Stellung ihm auflegte, mit großem Eifer: er versah nicht nur sein geistliches Hirtenamt mit sorgsamer Treue, sondern überwachte auch die weltlichen Angelegenheiten der Stadt, vertrat ihr Wohl den Herrschern gegenüber mit Entschiedenheit und Klugheit, schützte sie gegen die Gewaltthätigkeit der königlichen Beamten, und sorgte für Hebung des Wohlstandes. Die unter Eufronius abgebrannte bischöfliche Kirche ließ er größer und schöner als sie gewesen, wieder aufbauen; sie wurde i. J. 590 geweiht. Auch die Perpetuuskirche ließ er wiederherstellen und mit Gemälden schmücken. Außerdem baute er in seiner Diöcese eine Anzahl Kirchen, erwarb und entdeckte Reliquien.

Die politischen Verhältnisse, unter denen Gregor sein Amt zu führen hatte, waren schwierig. Tours gehörte seit dem Tode Chlothachars I. (561) zum Reiche Chariberts. Als dieser starb, fiel die Stadt, wie eben bemerkt, an Sigibert von Auster. Allein er kam nicht zu ruhigem Besitz; i. J. 573, kurz nachdem Gregor sein Amt angetreten hatte, bemächtigte sich Chilperich der Stadt, er verlor sie wieder, nahm sie von neuem ein, um sie wieder zu verlieren. Erst die Ermordung Sigiberts brachte 576 sie dauernd in seinen Besitz. Nun behauptete er sie bis zu seinem Tod, 584. Gregor spielte in dem Ringen der Könige keine thätige Rolle; aber seine Darstellung der Verhältnisse zeigt ihn unverkennbar als den Gegner Chilperichs. Dieser selbst, mehr noch seine Parteigänger in Tours haßten den Bischof. Einer von ihnen, ein gewisser Leudast, der auf Veranlassung Gregors vom Amt eines Grafen von Tours abgesetzt worden war, trat, um Rache zu nehmen, mit der Anklage gegen ihn auf, er habe die Königin Fredegunde eines unkeuschen Lebenswandels beschuldigt. Es wurde nun ein gerichtliches Verfahren eingeleitet, bei welchem Gregor sich durch einen Eid von der ihm beigemessenen Schuld reinigte und dem König Chilperich durch sein kluges und festes Benehmen so imponierte, daß derselbe ein besseres Verhältnis zu ihm suchte. Nach Chilperichs Tod bemächtigte sich sein Bruder Guntchramnus, König von Burgund, der Stadt Tours; Gregor, der schon von früher her bei diesem in Gunst stand, erhielt von ihm auch jetzt wieder Beweise des Vertrauens. Doch behielt Guntchramnus das Erbe Sigiberts nicht für die Dauer; er trat es 587 durch den Vertrag von Andelot an dessen Sohn Childebert II. (576—595) ab. Bei diesem und seiner Mutter Brunhild stand nun Gregor in besonderem Ansehen, er wurde oft an den Hof berufen und zu wichtigen Staatsgeschäften gebraucht. Neun Jahre lang hatte er diese günstigeren Verhältnisse zu genießen. Er starb am 17. November 593 oder 594.

Seine schriftstellerische Thätigkeit begann Gregor erst als Bischof und zwar mit einer Geschichte der Wunder des hl. Martin (**De virtutibus s. Martini episcopi libri IV**). Das erste Buch ist i. J. 575 geschrieben; die Arbeit an der Fortsetzung begleitete sein ganzes weiteres Leben: das letzte Buch ist unvollendet; Gregor hat noch i. J. 593 daran gearbeitet. Nachdem die zwei ersten Bücher vollendet waren, wandte sich Gregor den Wunderthaten eines arvernischen Heiligen zu: er schrieb das Buch **De passione et virtutibus s. Juliani martyris**. Nach 587 folgte der **Liber in gloria martyrum**; auch seinen Inhalt bilden nur Wundergeschichten: neben Christus, Maria und den Aposteln werden besonders gallische Märtyrer verherrlicht. Eine Parallele ist das Buch **In gloria confessorum**, indem auch dieses der Verherrlichung gallischer Heiliger gewidmet ist. Zeigen diese sämtlichen Schriften Gregor ganz in dem Aberglauben seiner Zeit befangen, und haben sie deshalb nur sittengeschichtlichen Wert, so kommt den in dem **Liber vitae patrum** zusammengefaßten Biographien größere Bedeutung zu. Sie bieten nicht unwichtige Nachrichten über eine größere Anzahl gallischer Männer aus der Zeit nach dem Untergang des Reichs und der Aufrichtung der germanischen Staaten.

Die bisher genannten Schriften hat Gregor selbst am Ende der Frankengeschichte als seine Werke angeführt. Dort nicht genannt, aber ihm zweifellos angehörig ist der **Liber de miraculis b. Andreae ap.** und die **Passio s. martyrum septem dormientium apud Ephesum**.

Sein berühmtestes Werk ist die Frankengeschichte. Er begann die Arbeit an ihr nicht lange nach seinem Eintritt in den Episkopat und setzte die Erzählung bis zum Jahr 591 fort. Aber auch in den letzten Jahren seines Lebens hat er an diesem, seinem Hauptwerke, gearbeitet, Zusätze und Nachträge beigefügt. Das Werk beginnt mit einer Uebersicht der Weltgeschichte, gelangt aber schon am Schluß des ersten Buches bis zu den Anfängen der fränkischen Eroberung und dem Tode des heiligen Martinus. Je mehr sich die Ereignisse den Zeiten Gregors nähern, desto ausführlicher wird die Erzählung, die letzten sieben Jahre füllen allein vier Bücher. Schon im vierten Buch ist Gregor nicht mehr nur von fremder Überlieferung abhängig; vom fünften an erhält sein Werk den Charakter von Denkwürdigkeiten eines Zeitgenossen, bei welchen die persönlichen Beziehungen des Verfassers überall deutlich hervortreten. Von Kunst der Darstellung, von dem Bestreben, die Dinge zu erklären, die Ursachen der Begebenheiten, die Triebfedern der Handelnden zu entdecken, findet sich bei Gregor fast keine Spur; dagegen macht sein Bericht den Eindruck unmittelbarer und unbefangener Anschauung, wir finden nichts von jener rhetorischen Verflachung und unersprießlichen Phrasenhaftigkeit, welche den Stil seiner Zeitgenossen so häufig ungenießbar macht. Bei dem gänzlichen Mangel philologisch-rhetorischer Schulbildung mußte Gregor auf stilistische Kunst verzichten. Selbst seine grammatische Kenntnis ist, wie er selbst gesteht, sehr mangelhaft, er klagt, daß er das

Geschlecht der Wörter verwechsele, falsche Kasus setze, die Präpositionen unrichtig verbinde, die Sätze nicht gehörig zu bilden wisse. Dagegen verdient er in sachlicher Beziehung alles Vertrauen; wenn auch seine persönlichen Beziehungen nicht ohne Einfluß auf Auffassung und Auswahl des Erzählten sind, so merkt man es ihm an, daß er allen guten Willen hat, die Wahrheit unparteiisch zu sagen und sogar Kritik zu üben.

Wenn für den größten Teil der Fränkischen Geschichte Gregors eigene Erinnerung und die Nachrichten Mitlebender Quellen sind, so hat er auch für die ersten Bücher nicht nur aus schriftlichen Quellen, sondern auch aus der ungeschriebenen Überlieferung geschöpft: das Bild, das er von der Urgeschichte der Franken, von Chlodowech rc. entwirft, ist ein Spiegelbild der Volkssage, nicht eigentlich Geschichte.

In der Beurteilung verleugnet er den Theologen nicht. Das zeigt sich nicht nur in der theologischen Einleitung seiner Werke und in seiner Parteinahme gegen die arianischen Goten, sondern besonders in der moralisierenden Tendenz seiner Geschichtschreibung — dem Seitenstück zu der Förderung des Wunderglaubens in den Mirakelbüchern — und in der eschatologischen Bestimmtheit seiner Weltanschauung.

Um so weniger ist es verwunderlich, daß dieser Historiker auch ein theologisches Werk verfaßte **In psalterii tractatum commentarius**; es sind nur dürftige Fragmente auf uns gekommen. Schließlich mag auch noch die Schrift **De cursu stellarum ratio** genannt werden, sie diente einem praktischen Bedürfnisse: der Bestimmung der Zeit für die nächtlichen Offizien nach dem Stand der Sterne. **Klüpfel** † (**Hauck**).

Gregor von Utrecht, gest. 775 oder 776. — Liudger, Vita Gregorii, bei Mabillon ASB III, 2 S. 319; AS Aug. V S. 254; MSL 99 S. 749; krit. Ausgabe von O. Holder-Egger MG SS XV, S. 63; Wattenbach GQ I, S. 245 6. Aufl.; Rettberg, KG Deutschlands II, S. 531; Moll, Die vorreform. KG der Niederlande, deutsch von Zuppke 1895 S. 175 ff.; Hauck, KG Deutschlands II, S. 312 ff.

Gregor, geb. 707 oder 708, entstammte einer vornehmen fränkischen Familie und wurde an der Hofschule erzogen; später kam er in das Kloster Pfalzl, Diöcese Trier, das seine Großmutter Addula als Äbtissin leitete. Diese, und damit auch Gregor, ist erst durch eine Fälschung zu einem Glied des Merowingerhauses geworden. In Pfalzl sah Gregor i. J. 722 den aus Friesland nach Thüringen ziehenden Bonifaz. Er erregte dessen Aufmerksamkeit durch gutes Vorlesen bei Tisch und Bonifaz gewann des Jünglings Herz gleich so, daß dieser sich ihm anschloß und mit ihm zog. Von da an war Gregor der Begleiter seines Meisters, dem er 737 selbst nach Rom folgte. Gegen das Lebensende desselben erscheint er als Presbyter und Abt, d. h. hier, Vorsteher der Schule am St. Martinsmünster in Utrecht. Nach dem Märtyrertode des Bonifaz ward er von Papst Stephan III. und König Pippin mit der Predigt des Evangeliums unter den Friesen betraut. Diesem Auftrage lag er mit großem Eifer und gutem Erfolge ob; Utrecht und das als Handelsplatz bedeutende Wijk bei Duurstede waren die hauptsächlichsten Orte seines Wirkens, das sich über das ganze mittlere Friesland bis zur Lauwers erstreckte. Zu seinen Mitarbeitern gehörten die Angelsachsen Aluberht und Liafwin und der Friese Liudger. Noch über die Grenzen Frieslands hinaus wirkte G. durch die unter seiner Leitung aufblühende Schule, zu der Jünglinge aus den verschiedensten deutschen Stämmen — es werden Franken, Angelsachsen, Friesen, Sachsen, Baiern, Schwaben genannt — herbeiströmten. Dabei blieb er selbst stets Presbyter, er war bedenklich, etwas höheres sein zu wollen, als ein Mönch. In seinen späteren Jahren ließ er die bischöflichen Geschäfte durch einen Chorepiskopus, den obengenannten Aluberht, besorgen. Auf Gregors Wunsch erhielt dieser 767 in York vom Erzbischof Anthelberht die bischöfliche Weihe und zwar zur Arbeit unter den festländischen Sachsen (ad Ealdsexos = antiqui Saxones, s. Pauli, FdG XII S. 151). Die drei letzten Lebensjahre verbrachte Gregor im Zustande wachsender Lähmung. Als er den Tod nahe fühlte, ließ er sich vor den Altar der St. Salvatorskirche bringen. Dort ist er am 25. August 775 oder 776 gestorben. Dieser Ansatz ergiebt sich aus der Urkunde Karls vom 10. Juni 777 (BM 206). Nach der Schilderung, welche sein Schüler Liudger in seiner mit großer Liebe und Anhänglichkeit, aber etwas schwülstig geschriebenen vita von ihm giebt, war er ein Mann aufrichtiger und herzlicher Frömmigkeit, der die Echtheit seines Christentums auch in schweren Lebenslagen bewährte, in seinen Anschauungen aber durchaus Mönch. Sein Nachfolger wurde sein Neffe Alberich. **G. Plitt** † (**Hauck**).

Gregor der Wunderthäter, gest. um 270. — Ueber Ausgaben und Litteratur vgl. Fabricius-Harles VII, 249 ff.; E. C. Richardson, The antenic. fath., Buffalo 1884, 65 ff.; Chevalier,

Répert. des sources hist. 920 f. 2621; Harnack-Preuschen, Gesch. der altchristl. Litt. I, 428 ff.; G. Krüger, Geschichte der altchristl. Litt. 139 ff. und Nachträge 23 f.; P. Battiffol, Anciennes littératures chrét. La littér. grecque, Paris 1897 S. 180 f. Vgl. auch Ryssel und Kötschau (s. u.) — Ausgaben: Nach der lateinischen von Fr. Zinus, Vened. 1574, erste griechische Ausgabe von Gerh. Vossius, Mainz 1604. Dann Fronto Ducäus, Paris 1622; Gallandi, Bibl. vet. patr., Vened. III, 377 ff. (XIV, App. 119) MSG X, 963 ff. Die Lobrede auf Origenes u. a. von J. A. Bengel, Stuttg. 1722, in de la Rues Origenesausg. IV, Par. 1759, App. 55 ff.; Lommatzsch 25, 339 ff.; zuletzt P. Kötschau, Freib. und Leipz. 1894. Der kanonische Brief BM VII, Paris 1624, zuletzt von Routh [2], Reliqu. sacrae 1846, III, 251 ff.; Pitra, Iur. eccl. graec. hist. et monum. I, Rom 1864, 562 ff.; Dräseke in JprTh 1881, 730 ff. Die Metaphrasis zu Prd, Antw. 1613 und in Catena gr. patr., Antw. 1614. Die Glaubensformel C. P. Caspari, Alte und neue Quellen z. Geschichte d. Taufsymb. und der Glaubensr. Christ. 1879, 10 ff.; F. Kattenbusch, Das apost. Symb. I, Leipzig 1894, 338 ff.; A. und G. L. Hahn, Bibl. d. Symb. und Glaubensr.[3], Bresl. 1897, 253 ff. Exeget. Fragmente bei Pitra, Anal. sacra III, 589 ff. Die Schrift an Philagrius griech. als ep. 46 des Gregor v. Nyssa MSG 46, 1101 ff. Syrische Uebersetzungen von Gregors Schriften bei Lagarde, Anal. Syriaca, Leipz. und Lond. 1858, 31 ff. Dieselben nebst armenischen Uebers. von Homilien bei Pitra-Martin, Anal. sacra IV, 81 ff. 134 ff. 345 ff. 386 ff. Der *λόγος κεφαλαιώδης* syrisch von A. S. Lewis, Studia Sinait., Lond. 1894, 19 ff. Die unechte *κατὰ μέρος πίστις* zuletzt von Lagarde, Titi Bostreni etc. graece, Berl. 1859, 103 ff. und Dräseke in TU VII, 1892, 369 ff. Deutsche Uebers. der Lobrede, der Glaubensformel und des kanon. Briefs von J. Margraf in Biblioth. d. Kirchenväter, Kempten 1875; der syr. Schriften An Theopomp und An Philagrius bei V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, Leipz. 1880 und des *λόγ. κεφ.* im Rhein. Mus. 1896, 4 ff. Eine armenische Homilie über die Gottesmutter hat F. C. Conybeare im Expositor 1896, 161 ff. englisch veröffentlicht. — Litteratur: Leo Allatius, Diatriba de Theodoris in MSG X, 1205 ff.; Boye, Diss. hist. de S. Greg. Thaum., Jena 1709; C. P. Caspari a. a. O. 65 ff.; H. R. Reynolds in DchrB II, 730 ff.; Ryssel a. a. O., JprTh 1881, 565 ff., Rh. Mus. 1896, 318 ff., Theol. Zeitschr. f. d. Schweiz 1894, 228 ff.; J. Dräseke in JprTh 1881, 379 ff. 724. 1882, 343 ff. 553 ff. 1883, 634. 1884, 657 ff.; in Ges. patrist. Unters., Altona und Leipz. 1889, 94 ff. 103 ff.; in ZwTh 1894 Bd I, 246 ff. 1896, 166 ff. und in Byz. Ztschr. 1896, 362; E. Nestle, Bengel als Gelehrter, Tüb. 1893, 21 ff.; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 167 ff; F. X. Funk ThQS 1898 S. 81 ff.; Anal. Boll. Bd 14 (1895) S. 443; P. Kötschau, Zur Lebensgeschichte Gregors d. Wunderth.s, ZwTh 1898, 211 ff.

Wie die Zeit um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert für die weitere Entwickelung der Theologie grundlegend geworden ist, so hat für die Gestaltung der kirchlichen Ordnungen die Mitte des 3. Jahrhunderts eine verwandte Bedeutung durch mit der Gabe der Kirchenleitung ausgezeichnete Persönlichkeiten gewonnen: zu ihnen zählt Gregor, der als „Wunderthäter" gefeierte erste Bischof von Neocäsarea in Pontus, seiner Vaterstadt. Für die Kenntnis seines Jugendlebens ist die vorzüglichste Quelle sein als *λόγος χαριστήριος* von ihm selbst charakterisierter *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικός*, gehalten beim Abschied von seinem Meister, bei dem er nach Euf. KG VI, 30 fünf Jahre geweilt (die in der Lobrede § 3 erwähnten 8 Jahre sollen den Zeitpunkt bezeichnen, seit welchem er sich nicht rhetorischen Übungen gewidmet, also wohl nicht den seines Weilens bei Origenes). Gregor — von Haus aus Theodor — stammte aus vornehmer heidnischer Familie, erst nach seines Vaters Tod lernte er vierzehnjährig das Christentum näher kennen. Mit seinem Bruder Athenodor wollte er sich zum Sachwalter ausbilden und auf der berühmten Rechtsschule zu Berytus seine juristischen Studien vollenden. Aber seine Schwester zu ihrem Gatten nach Cäsarea geleitend, wird er dort durch den vor kurzem dorthin gekommenen Origenes festgehalten und dessen begeisterter Schüler, zunächst in der Philosophie, dann auch in der Theologie; doch zeigt seine Dankrede ihn noch durchaus vorwiegend das Christentum als die gute Philosophie erfassend. Diese Dankrede ist zunächst höchst wertvoll für den Einblick in die Lehrmethode des Origenes. Durch sie zieht „für uns eine Form der damaligen Weltlitteratur in die Kirche ein" und in ihr liegt zugleich „der erste Versuch der Selbstbiographie eines Christen vor" (Overbeck ThLZ 1881, S. 284). Eine längere Unterbrechung des Unterrichts durch die Verfolgung Maximins (Palladius, Hist. Laus. 147) ist nicht wahrscheinlich (Kötschau S. XII f.), eine Reise nach Alexandrien (Greg. v. Nyssa) so gut wie ausgeschlossen. Es ist umstritten, ob der Brief des Origenes (Orig. ed. Lomm. 17, 49 ff.; Philokalia ed. Robinson S. 64 ff. in Kötschaus Edition S. 40 ff.), früher (so Ryssel S. 13; Dräseke JprTh 1887, 112 ff.; Overbeck ThLZ 1882, 33) oder später (so Kötschau S. XV ff.) ist als die Dankrede. M. E. gehören sie etwa der gleichen Zeit an. Der Brief ermahnt Gr., die Geistesschätze der Griechen in den Dienst der christlichen Philosophie zu stellen, wie die Juden die den Ägyptern entwendeten silbernen und

goldenen Gefäße zum Schmuck des Heiligtums verwerteten. Gr., der noch mit der Absicht einer juristischen Laufbahn in die Heimat zurückgekehrt war, wurde nach Euſ. KG 6, 30 bald (um 240) vom Biſchof Phädimus von Amaſia zum Biſchof ſeiner Vaterſtadt geweiht, in der es nach der Ueberlieferung nur 17 Chriſten, alſo noch keine chriſtliche Gemeinde, gab. Nur wenig zuverläſſige Kunde aber beſitzen wir von ſeinem biſchöflichen Wirken, wegen deſſen er als der eigentliche Begründer ſeiner heimiſchen Kirche gefeiert und als der Große oder der Wunderthäter gerühmt ward. Wir beſitzen zwar einen dreifachen reſp. vierfachen Bericht: nämlich des Gregor von Nyſſa „Leben und Lobrede" MSG 46, 893 ff., Rufins Wunderbericht (KG VII, 25) und die ſyriſche (in einer Handſchr. des 6. Jahrhunderts erhaltene) „Erzählung von den Ruhmesthaten des ſel. Gr." (Ryſſel, Th. Zeitſchr. f. d. Schw., ſ. o.), dazu Baſilius, De spir. s. 74 S. 74 f. ed. Johnſtohn, und keiner dieſer Berichte iſt aus dem andern gefloſſen. Während aber nach Ryſſels Urteil die in der ſyriſchen Erzählung verkürzt vorliegende Legende die Quelle iſt, aus welcher ſie alle geſchöpft haben, und dieſe noch der erſten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehört, hat Kötſchau, ZwTh 1898 S. 211 ff. wahrſcheinlich zu machen gewußt, daß vielmehr die Gleichartigkeit der Berichte ſich aus mündlicher Überlieferung erkläre, da Verſchiedenheiten eine gemeinſame ſchriftliche Quelle ausſchlößen. Gregor v. Nyſſa biete, durch Familientradition und perſönliche Lokalkenntnis dazu befähigt, die zuverläſſigſte Faſſung der Legende, ſchon getrübter ſei die Überlieferung bei Rufin, noch mehr in der erſt ſpäteren ſyriſchen Legende, für welche Kötſchau auch keine griechiſche Vorlage annehmen möchte. Jedenfalls waltet in allen Berichten ſo ſehr die Legende im eigentlichen Sinne, daß ihnen geſchichtliche Beſtandteile nur ſchwer zu entnehmen ſind. Geſchichtlich iſt gewiß die Angabe von der Flucht Gregors in der Verfolgung (Syr. Erz. 13 f. Gregor v. N. 23 f.); ebenſo wohl auch, daß er zum Gedächtnis der Märtyrer Feſte feiern ließ mit weltlichen Luſtbarkeiten verbunden, weil „das einfache und unkundige Volk wegen der leiblichen Vergnügungen im Heidentum verharrte". — Etwa drei Jahrzehnte hat Gregor ſeiner Gemeinde vorgeſtanden. Er hat an der 1. Synode (Euſ. VII, 28) gegen Paulus von Antiochien (264/65) teilgenommen, vielleicht auch an der 2. (269), da das Schreiben dieſer Synode (Euſ. VII, 30) auch ein Theodor unterzeichnet hat (Ryſſel, Gregor Thaumaturgus 17), nach Suidas iſt er unter Kaiſer Aurelian geſtorben. Er ſoll bei ſeinem Tode nur ebenſoviel Heiden in Neucäſarea hinterlaſſen haben, als er Chriſten bei ſeinem Amtsantritt vorgefunden.

Ein Denkmal des kirchenregimentlichen Wirkens Gr.s iſt ſeine Epist. canonica, welche die durch den Einfall der Goten zerrütteten Verhältniſſe in Pontus in ebenſo beſonnener wie beſtimmter Weiſe zu ordnen bemüht iſt. Im übrigen ſcheint Gr. unter den Aufgaben der Kyberneſe nur zu beſchränkter ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit gekommen zu ſein. Seine *Ἔκθεσις τῆς πίστεως* iſt offenbar auch aus praktiſchem Bedürfnis erwachſen. Nach Gregor v. Nyſſa ward ſie ihm durch Offenbarung (MSG 46, 909; daher auch als *ἀποκάλυψις* bezeichnet); Gregors von Nyſſa Großmutter Makrina hatte noch des Thaumaturgen eigenen Unterricht nach dieſer Formel empfangen, deren Autograph ſich noch zur Zeit des Enkels in Neocäſarea befunden haben ſoll. Caspari hat zum Erweis der Echtheit und Integrität dieſes Bekenntniſſes (S. 32 ff.) gezeigt, daß es in der That die (allerdings weiter entwickelten) Züge der Theologie des Origenes trägt, gerade indem es den Sohn als *μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ*, als *υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς . . ἀΐδιος ἀϊδίου*, ſowie eine *τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη* bekennt und erklärt *οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν, . . ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί*. In der verlorenen *Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν* hatte Gr. Ausdrücke gebraucht, auf welche die Sabellianer ſich beriefen, aber andererſeits von dem Sohn als *κτίσμα* und *ποίημα* geredet (Basil. ep. 210, 5; MSG 32, 776). Die *Μετάφρασις* zum Prd, eine kurz umſchreibende Erklärung, wird von Handſchriften auch Gregor von Nazianz, dem berühmteſten Träger dieſes Namens, beigelegt; aber Hieronymus bezeichnet nicht nur (de vir. ill. 65) Gr. Th. als Verfaſſer einer Metaphrasis Ecclesiastae, ſondern citiert auch (Comm. in Eccl. 4) die Erklärung dieſer Metaphraſe zu 4, 13 als die ſeine (vir sanctus Gregorius, Ponti episcopus, Origenis auditor in metaphrasi ecclesiastica [l. Ecclesiastae] ita hunc locum intellexit: ego vero etc.). Schwieriger iſt die Entſcheidung über die in ſyriſcher Überſetzung als Werke des Gr. Th. überlieferten Schriften „An Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" und „An Philagrius über die Weſensgleichheit". Was die erſtere anlangt, ſo ſpringt eine gewiſſe Verwandtſchaft mit Schriften des Methodius ins Auge (ſo auch ſchon

Overbeck ThLZ 1881, 286). Dies gilt sowohl von der ganzen Anlage des Werkes wie von Einzelnem: vgl. K. 6. 7 mit Methodius ed. Bonwetsch S. 347, 35 ff., namentlich K. 7 die Worte: „Der aber, welcher freiwillig infolge der Leidensunfähigkeit seiner Natur durch die Vermischung mit den Leiden die Leiden unterjocht, von dem sagen wir nicht, daß er den Leiden unterworfen sei" und „der Leidensunfähige ist für die Leiden zum Leiden geworden, so daß durch ihn die Leiden litten, indem die Leidensunfähigkeit durch ihr Leiden ihre Leidensunfähigkeit offenbarte"; mit Method. S. 348, 1 ff. *πάθος παθῶν διὰ τοῦ παθεῖν γενόμενος καὶ θάνατος διὰ τοῦ θανεῖν θανάτου ... ἦν ἐν τῷ παθητῷ μένων ἀπαθὴς καὶ ἐν τῷ θνητῷ ἀθάνατος . . τὸ θνητὸν θεότητι κεράσας ἀθανάτῳ.* Diese Schrift scheint mir kein Zeichen theologischer Versumpfung (so Harnack, DG³ I, 736), da das Problem, welches Athanasius in De incarn. bewegt, schon hier mitwirkt; dagegen hebt Harnack richtig die Gefahr hervor, die Spekulation von der Exegese der biblischen Schriften zu lösen. Das griechische Original der zweiten Schrift ist unter den Werken des Gr. von Nazianz (ep. 243, früher orat. 45) und des Gr. von Nyssa ep. 46 als *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* erhalten (MSG 46, 1101 ff.), und Dräseke, der dies entdeckt, hat auf Übereinstimmungen mit Anschauung und Ausdrucksweise des Gr. von Nazianz aufmerksam gemacht (JprTh 1881, 379 ff. und Ges. patr. Unters. 103 ff.). Aber schon früher war diese Schrift dem Nazianzener abgesprochen worden (von Tillemont, den Benediktinern u. a.) und sie scheint besser in die Zeit des Gr. Th. zu passen (vgl. die Frage *ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ κ. ἁγ. πνεύματος ἡ φύσις, . . πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος*, und die Argumentation *τὸ γὰρ ἁπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον· τὸ δὲ ἀριθμοῖς ὑποπίπτον ἀνάγκη τέμνεσθαι . . ·τὸ δὲ τεμνόμενον ἐμπαθές, πάθος γὰρ τομή*); nichts deutet auf die arianischen Kämpfe; auch das Zusammentreffen der Anschauungen des Mönchs Euagrius nach Sokrates KG III, 7 (*ὁρίζεσθαι ὡς ἁπλοῦν τὸ θεῖον πάντῃ ἀπαγορεύει*) mit dem Inhalt unseres Traktats (Dräseke a. a. O. S. 136) ist nicht entscheidend. — In Bezug auf den *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν*, welcher philosophisch argumentierend über das Wesen der Seele handelt und syrisch sich als „Abhandlung, verfaßt von den Philosophen über die Seele" vorfindet, hat Dräseke ein wahrscheinlich auf Prokop von Gaza zurückgehendes Zeugnis des Nikolaus von Methone beobachtet, welches bereits diesen Traktat dem Gr. Th. zuweist (ZwTh 1896, 166 ff.). Sicher gehören dem Thaumaturgen nicht an die seinen Namen tragenden *Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα, ἐν οἷς καὶ ἀναθεματισμὸς κεῖται* etc. (daher *Ἀναθεματισμοί*). Ob sie Vitalis zum Verfasser haben (Dräseke, Ges. patr. Unt. S. 94 ff.), oder vielmehr antiapollinaristisch sind und erst der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts angehören (Fabricius, Bibl. gr. V, 252 u. bes. Funk), ist hier nicht zu erörtern. Als Werk des Apollinaris hat Caspari S. 65 ff. die *κατὰ μέρος πίστις* erwiesen. Gerade Gr. sind ja Schriften des Apollinaris untergeschoben worden, wie schon seit 500 geklagt wurde (vgl. Caspari S. 66 ff.). — In den Katenen (griechischen, wie syrischen und armenischen) finden sich echte und unechte Anführungen unter Gr.s Namen, die erst noch zu untersuchen sind. Gedruckt liegen solche z. B. vor in Ghisleri Comm. in Ierem. Bd I zu Kp. 9 und 10, 2, wo z. B. das zu Jer 9, 25 f. mir echt zu sein scheint. Auch das von Pitra, Anal. s. III, 589 mitgeteilte Fragment zu Hi 3 erinnert in seiner gleichzeitigen Verwertung von Ps 120, 5 und Jer 20, 14 an die Darlegungen des Origenisten in Method. De resurr. I, 12, 4, hat also Anspruch auf Echtheit. Die Fragmente aus De resurrectione (Pitra IV, 376 f.) gehören vielmehr der Apologie des Pamphilus an (Ryssel, Gr. Th. S. 47). Ebenso ist eine Anzahl von griechisch (zwei auch syrisch), vornehmlich aber armenisch erhaltenen Homilien (Krüger S. 144) späteren Ursprungs. Dies gilt m. E. auch von der ersten In nativitatem. Zwar haben Martin S. 387 f., Loofs ThLZ 1884, 55 und Bardenhewer S. 169 mit Recht auf die Berührungen mit der Schrift über die Leidensfähigkeit hingewiesen. Zu vgl. ist etwa K. 4 cum esset verbum, tormentis alienum, factus est corpus et apparuit, non mutatus, non alter factus, neque a natura quam possidebat decidit und K. 8 tunc secundum suum esse natus est, a patre indivisus, hodie de virgine propter nostram salutem nascitur, sed non secundum naturam mit z. B. K. 14 jener Schrift: „er, der . . die Gestalt der sterblichen Menschen angenommen hat . . und so blieb, wie er ist, noch auch etwas bei seinen Leiden litt" (ähnlich K. 18). Aber es lassen sich auch wörtliche Übereinstimmungen dieser Schrift mit fraglos viel späteren aufweisen, z. B. mit dem *λόγος θεολογικός* des Gregor von Antiochien (Mai, Class. autores X, 560 ff.), obwohl auch dieser kaum der Verfasser sein kann: vgl. K. 19 intravit Aegyptum Aegypti idola movens mit Mai S. 564 *ὁ κατελθὼν εἰς Αἴγυπ-*

τον καὶ σείσας τὰ χειροποίητα Αἰγύπτου, K. 21 in pannis obvolvitur . . et peccatorum vincula frangit mit ebd. *ὁ σπαργάνοις . . περιβληθεὶς . ., καὶ λύων ὡς θεὸς τῶν ἁμαρτημάτων τὰ σπάργανα.* **N. Bonwetsch.**

Gregorianischer Gesang, s. Kirchengesang.

Gretscher (Gretserus), Jakob, gest. 1625. — Seine gesammelten Werke (nach neuester Zählung 229 im Druck und 39 im Manuskript) sind 1734—1739 in Regensburg in 17 Foliobänden erschienen. Vgl. über ihn die Vita vor dieser Gesamtausgabe im I. Bande; Sotuel, Biblioth. Scriptorum Soc. Jesu; Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae, pars II, p. 242—245; Kobolt, Bayrisches Gelehrtenlexikon; den A. von Schrödl im Kirchenlexikon, 2. A. V. Bd Sp. 1199 ff., Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus, Liège. I. Série. 1853, p. 345—364, wo eine eingehende Inhaltsangabe der Werke Gretschers zu finden ist. Nouvelle édition p. C. Sommervogel T. I, Brüssel 1890.

G. war ein fruchtbarer polemischer Schriftsteller des Jesuitenordens. Im Jahre 1562 zu Markdorf, in der früheren Diöcese Konstanz, geboren, trat er im J. 1578 in den Orden der Jesuiten ein und diente ihm nach Vollendung seiner Studien als Professor an der Universität Ingolstadt. Hier trug er drei Jahre Philosophie, sieben Jahre Moral und 14 Jahre Dogmatik vor; dabei war sein ganzes Leben ein unermüdlicher Kampf gegen die Feinde seines Ordens und seiner Kirche. Eifrig und bitter bekämpfte er besonders die protestantischen Schriftsteller seiner Zeit, Hassenmüller, Goldast, Duplessis-Mornay und viele andere. Seine Studien erstreckten sich auf alle Gebiete der Theologie und auf die der Geschichte, welche kirchliches Interesse erwecken. Unter seinen Werken ist das wichtigste die dreibändige Schrift de sancta cruce (Op. ed. Ratisbonensis 1734, Tom. I—III), in welcher Gretscher über das Kreuz in geschichtlicher und liturgischer Beziehung handelt. Auch auf dem Gebiete der Philologie hat der sprachenkundige Gelehrte mit Erfolg gearbeitet; seine griechische Grammatik, institutionum linguae graecae libri III, erlebte mehrere Auflagen. Seinen Ruhm bei den katholischen Zeitgenossen erwarb er sich aber durch seinen zähen und rücksichtslosen Kampf gegen den Protestantismus. Bei weltlichen und geistlichen Großen stand er infolgedessen in hohem Ansehen, der Kaiser Ferdinand II. sowohl als auch der Papst Clemens VIII. haben ihn ausgezeichnet; auf dem Religionsgespräch zu Regensburg (1601) trat er im Auftrage seines Landesherrn, Maximilians I., als Hauptgegner der Protestanten auf. Die Jesuiten nannten ihren streitbaren Vorkämpfer „magnus Lutheranorum domitor ac malleus haereticorum et calumniatorum Societatis Jesu terror". In dem ewigen Kampfe aber, den er führte, hatte er sich einen nicht geringen Grad von Roheit angewöhnt, von welcher uns ein charakteristisches Beispiel aufbewahrt ist. Als die Markdorfer aus Stolz auf ihren gefeierten Mitbürger ihn um sein Bild für ihr Rathaus baten, ließ er ihnen sagen: sie möchten einen Esel abmalen, da hätten sie sein Bild. Gretscher starb am 29. Januar 1625 in Ingolstadt, 63 Jahre alt. **(K. Sudhoff †) P. Tschackert.**

Gribaldi, Matteo, gest. 1564. — Litteratur: Trechsel, Die protest. Antitrinit. II, 277 ff.; Galiffe, Notices généalog. IV, 202 f.; Fazy, Procès de Gentile . . . (Mém. de l'Institut Genevois XIV 1878 f.

Gribaldi, paduanischer Rechtsgelehrter, dem Antitrinitarismus zugethan (s. d. A. Gentile Bd. VI S. 518, 19), der jedes Jahr einige Zeit teils in Genf, teils auf seiner in der Nähe liegenden Herrschaft Farges verweilte, gab im September 1554, da er wieder nach Genf gekommen, in einer Versammlung der italienischen Gemeinde Anstoß durch seine antitrinitarischen Erklärungen. Er versprach bei seiner Abreise, der Gemeinde von Padua aus neue Erklärungen zu geben. Ob er sie wirklich gegeben, ist nicht ganz sicher. Er mußte übrigens bald Padua verlassen, um den Nachstellungen der Mönche zu entgehen. In Zürich erhielt er durch die Vermittelung von Vergerio (s. d. A) einen Ruf nach Tübingen, besuchte, ehe er ihm folgte, Genf und Calvin, wovon das Resultat war, daß er aus der Stadt verwiesen wurde. Auf der Durchreise durch Zürich sah er Bullinger und legte ihm ein Glaubensbekenntnis ab, von dem Bullinger selbst sagt, daß er es nicht mißbilligen konnte (an Beza 3. Dezember 1555), Bullinger selbst wurde aber durch Beza gegen Gribaldi umgestimmt. Infolge davon verließ er seine Stelle in Tübingen. In der Schweiz, heimlich nach Farges zurückgekehrt, wurde er entdeckt und nach Bern geschickt. Der Rat war nach dem Gutachten der Prediger willens, Gribaldi nicht eher Aufnahme zu gewähren, bis er mit einem guten Abgangszeugnis vom Herzog von Württemberg zurückkehre. Auf sein dringendes Ansuchen, nicht nach Tübingen zurückgeschickt

zu werden, nachdem er ein einigermaßen befriedigendes Glaubensbekenntnis abgelegt hatte, durfte er in Farges bleiben. Er starb daselbst an der Pest im September 1564.

Herzog † (Benrath).

Griechenland in der apostolischen Zeit. — Litteratur: Finlay, Greece under the Romans, London 1844, Deutsche Uebersetzung, Leipzig 1861; G. Hertzberg, Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer Bd. 1 u. 2 Halle 1866. 68; der 3. Bd umfaßt die Zeit von Septimius Severus bis Justinian I; Mommsen, Römische Geschichte II^{8} 42—50 V Kap. VII. 230—294; diese klassische Schilderung des späteren Griechenlands sei dem Leser ganz besonders empfohlen; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, Leipzig 1881, I 321—332; Pauly-Wissowa, A. „Achaja" 2. von Brandis I 190—198; Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen 4. Ed. London 1898. Deutsche Uebersetzung von Groschke u. d. T.: Paulus i. d. AG. Gütersloh, 1898 S. 194—213; vgl. auch Gardthausen, Augustus u. s. Zeit I 1. 2 1896; Renan, St. Paul, Paris 1869 S. 166 ff.; Hausrath, Der Apostel Paulus, 1865, S. 65 ff.; vgl. H. Kiepert, neuer Atlas von Hellas. Berlin 1872 Blatt III.

Der Name *Ἑλλάς* kommt im NT nur einmal vor AG 20,2. Aus dem Zusammenhang ergiebt sich, daß damit gemeint ist die Provinz Achaja mit Ausschluß Makedoniens, insbesondere Korinth, obwohl die Stadt nicht genannt wird. Dieser Sprachgebrauch ist seit der Zeit des Augustus jedenfalls nicht mehr der offizielle, sondern populär ungenau. Gleichwohl aber wird er z. B. von Pausanias VII, 16 noch unbefangen angewandt, obwohl er ausdrücklich angiebt 16, 7 *καλοῦσι δὲ οὐχ Ἑλλάδος ἀλλ' Ἀχαΐας ἡγεμόνα οἱ Ῥωμαῖοι, διότι ἐχειρώσαντο Ἕλληνας δι' Ἀχαιῶν τότε τοῦ Ἑλληνικοῦ προεστηκότων.* Der Name Achaja ist gewählt, weil die Unterwerfung der Hellenen durch die der Achäer beendigt wurde. Die hier ausgesprochene Anschauung nimmt also an, daß die Freiheit und Unabhängigkeit Griechenlands ihr Ende erreicht habe mit der Niederwerfung des Achäischen Bundes und der Zerstörung Korinths durch Mummius 146 v. Chr. Auch Tacitus bringt die possessio Achaiae mit Mummius zusammen (ann. XIV, 21) und das 1. Makkabäerbuch hat dieselbe geschichtliche Anschauung (8, 9, 10). Judas hört von den Römern, wie sie *ἐπολέμησαν πρὸς τοὺς ἐκ τῆς Ἑλλάδος . . . καὶ κατεκράτησαν τῆς γῆς αὐτῶν καὶ καθεῖλον τὰ ὀχυρώματα αὐτῶν καὶ ἐπρονόμευσαν αὐτοὺς καὶ κατεδουλώσαντο αὐτοὺς ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* Obwohl Judas damals bereits 15 Jahre tot war, ist doch kein Zweifel, daß der Verf. die Ereignisse des Jahres 146 meint, und sie nur anachronistisch in die Zeit des Judas setzt (s. Grimm z. St.). Diese Auffassung der antiken Schriftsteller (vgl. Liv. ep. 32 Cic. accus. i. Verr. I, 21, 55) ist wichtig zur Entscheidung der archäologischen Streitfrage, ob Griechenland wirklich schon im Jahre 146 Provinz geworden ist. (Die umfangreiche Litteratur hierüber verzeichnet Hertzberg I, 284 ff.) Während K. Fr. Herrmann (Ges. Abh. z. Klass. Lit.- und Altertumskunde 1849: die Eroberung von Korinth und ihre Folgen für Griechenland 1847 S. 356 ff.) die Ansicht vertritt, daß Griechenland erst nach der Schlacht von Aktium Provinz geworden sei, ist die Mehrzahl der neueren kompetenten Beurteiler (Mommsen RG II^{8}, 48 Anm.; Marquardt RStV I, 321, 8, Hertzberg I, 284 ff., Brandis bei Pauly-Wissowa I, 190 ff.) zu der alten Auffassung gelangt, daß Achaja thatsächlich schon seit dem Jahre 146 von den Römern als Provinz betrachtet und behandelt worden sei. Die allgemeine Angabe des Pausanias, daß *καὶ φόρος τε ἐτάχθη τῇ Ἑλλάδι* (VII, 16, 6), wird erläutert durch Einzelnachrichten (s. Pauly-Wissowa I, 191 f.), daß Böotien, Euböa, das Gebiet von Korinth steuerpflichtig waren. Eine Anzahl von Städten freilich waren von der Abgabe befreit (Athen, Sparta, Thespiä, Platää u. a.). Auch in politischer Beziehung genossen die Städte „Freiheit" (Cäsar b. c. 3, 3) d. h. eigene Verwaltung und Gerichtsbarkeit, wenn auch die demokratischen Verfassungen von Mummius in timokratische verwandelt wurden. Abgesehen von dieser Abhängigkeit in Bezug auf die Form der Verfassung und von der Tributpflichtigkeit hat sich, wie Mommsen sagt, Griechenlands Stellung staatsrechtlich nicht geändert. Gleichwohl überwiegt heute die Auffassung, daß man Griechenland schon seit 146 als Provinz anzusehen hat. Freilich nicht als selbstständige Provinz, sondern als „Teil des Kommandos von Makedonien". Dieser Provinz und ihrem Konsul oder Prokonsul oder Prätor war es in administrativer Hinsicht unterstellt: *οὔπω γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα Ῥωμαῖοι στρατηγοὺς διεπέμποντο* (Plut. Cimon. 2). Aber einer der dem Leiter von Makedonien beigegebenen Legaten scheint schon in Achaja seinen festen Sitz gehabt zu haben (CJA III, 597. 598. Pauly-Wissowa I, 192 f.). Als selbstständige Provinz neben Makedonien ist Achaja von Augustus nach der Schlacht von Aktium 31 eingerichtet worden (Mommsen, RG V, 233 f.) Der Umfang dieser neuen Provinz ist aus Strabo XVII, 840 zu entnehmen: *Ἀχαΐαν μέχρι Θετταλίας καὶ Αἰτωλῶν καὶ Ἀκαρνάνων καί τινων Ἠπειρωτικῶν ἐθνῶν ὅσα τῇ Μακεδονίᾳ*

προσώριστο. Über die Auslegung dieser Stelle besteht Streit. Es fragt sich, ob *μέχρι* einschließend oder ausschließend zu nehmen ist. Nach Mommsen (RG V, 234 Anm.) wäre Thessalien und alles Land nördlich vom Oeta stets bei Makedonien geblieben, während Brandis (Pauly-Wissowa I, 193 f.) nicht nur Thessalien und Aetolien, sondern auch Epirus zu Achaja rechnet und bezüglich der „Epirotischen Völkerschaften" eine Korruptel annimmt (vgl. auch Ramsay S. 192). Außer dem gesamten südlichen Griechenland gehörte Euböa und der größte Teil der Kykladen zur Provinz, letztere wenigstens bis ins 3. Jahrhundert, als sie zu der neuerrichteten *ἐπαρχία νήσων* geschlagen wurden. Bei der Teilung der Provinzen in senatorische und kaiserliche (Gardthausen I, 2, 565 ff.) wurde Griechenland dem Senat zugewiesen. Dieser Stand der Dinge erlitt eine Unterbrechung, als Tiberius (Tac. ann. I, 76) es unter dem Befehl eines kaiserlichen Legaten wieder mit Makedonien vereinigte. Aber schon Claudius stellte im Jahre 44 (Dion. Cass. 60, 24 init.) die frühere Ordnung wieder her. Eine andere Episode wurde eingeleitet durch die Befreiung Griechenlands unter Nero (66 oder 67 Bull. hell. XII, 510). Bei den isthmischen Spielen hat Nero, nachdem er sich als Wettkämpfer, Sänger und Lautenspieler hatte bewundern lassen, in einer Rede, die er nach Plut. Flamin. 12 fin. auf dem Markte von Korinth gehalten haben soll, den Griechen die Freiheit geschenkt (Pausan. VII, 17, 2), d. h. es wurde die Tributpflicht und die römische Provinzial-Regierung aufgehoben. Aber diese Herrlichkeit fand bereits durch Vespasian ein Ende. Mit der Motivierung, daß die Hellenen verlernt hätten, von der Freiheit den rechten Gebrauch zu machen, stellte er den früheren Zustand wieder her (Pausan. XVII, 7, 3: *Οὐεσπασιανοῦ γὰρ μετὰ Νέρωνα ἄρξαντος ἐς ἐμφύλιον στάσιν προήχθησαν καὶ σφᾶς ὑποτελεῖς τε αὖθις ὁ Οὐεσπασιανὸς εἶναι φόρων καὶ ἀκούειν ἐκέλευσεν ἡγεμόνος, ἀπομεμαθηκέναι φήσας τὴν ἐλευθερίαν τὸ Ἑλληνικόν*). Im ganzen war also Achaja während dieses Zeitraums eine senatorische Provinz und wurde demgemäß von Prokonsuln (*ἀνθύπατοι*) verwaltet (s. Marquardt 544 f.) Insbesondere ist dies für die Zeit von 44—67 gewiß, also für den Abschnitt, in welchen die Anfänge des Christentums in Achaja fallen. Richtiger gesagt waren die Statthalter einer beruhigten Provinz gewesene Prätoren, welche (seit der lex Pompeia von 53) fünf Jahre nach dem Jahre ihrer Prätur die Provinz pro praetore verwalteten mit dem Titel Prokonsul (Marquardt 545 f.). Unter sich hatten sie einen Legaten und einen Quästor. Die Amtsgewalt des Prokonsuls besteht neben dem Oberbefehl über die Provinzialtruppen in der Jurisdiktion in Kriminal- und Civilsachen (Marquardt I, 536 f.). Die Liste der uns bekannten römischen Statthalter aus dieser Zeit ist nur ganz klein. Auch außerhalb des NT ist am bekanntesten der AG 18, 12 erwähnte Gallio: *Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας.* Sein Name war L. Annäus Novatus, er war der Sohn des L. Annäus Seneca des Älteren und älterer Bruder des berühmten L. Annäus Seneca. Nachdem er von L. Junius Gallio adoptiert war, nahm er den Namen Junius Gallio an (s. über ihn Pauly-Wissowa I, 2236 f.). Sein Bruder Seneca hat ihm die Bücher de ira (dial. III—V), de vita beata (dial. VII) und de remediis fortuitorum gewidmet. Von größter Wichtigkeit wäre für uns, die Zeit seines Prokonsulats von Achaja zu wissen. Allein seine Chronologie ist äußerst zweifelhaft (vgl. hierüber Wieseler, Chronologie d. ap. ZA 120 f.; O. Holtzmann, neut. Zeitgeschichte 127 f.; Ramsay, Paulus i. d. AG S. 210 ff.; Zahn, Einleitung II, 634). Bei der Berechnung pflegt man davon auszugehen, daß Gallio während der Verbannung seines Bruders Seneca (von 40—49) höhere Staatsämter nicht bekleidet haben könne. Gegen diese Voraussetzung hat Zahn (Einleitung II, 634) Widerspruch erhoben auf Grund der Stelle de consol. ad matrem Helvidiam (dial. XII, 18, 2 ed. Gertz), wo Seneca aus der Verbannung von der ehrenvollen Laufbahn seines Bruders spricht. Aber selbst, wenn jene Voraussetzung zuträfe, so würde für die Berechnung des Prokonsulats nichts folgen. Denn Gallio könnte auch die dem Prokonsulat notwendig vorhergehende Prätur vor 41 verwaltet haben. Ebenso wenig ist zu folgern aus der Nachricht des Seneca (ep. mor. lib. XVIII ep. 1 = ep. 104), daß Gallio in Achaja am Fieber erkrankt sei und deshalb eine Seereise unternommen habe. Denn diese Notiz wird durch die andere Nachricht des Plinius (h. n. XXXI, 33), daß Gallio post consulatum eine Seereise nach Ägypten gemacht habe, chronologisch nicht näher bestimmt. Es ist schon zweifelhaft, ob diese Reise, welche durch Phthisis veranlaßt war, mit jener zu identifizieren ist. Außerdem aber besagt die Notiz nicht, wann denn G. das Konsulat innegehabt hat. Der jüngere Bruder Seneca war 56 Konsul. Aber daß Gallio früher Prokonsul von Achaja war, ist ohnehin mehr als wahrscheinlich. Mithin müssen wir darauf verzichten, in dem Prokonsulat Gallios einen Anhalt für die Chronologie des Paulus zu gewinnen.

Wichtiger ist aber die in der AG geschilderte Stellungnahme Gallios zu den Unruhen, die durch die Predigt des Paulus entstanden. Die Juden denunzieren, nicht wie die in Thessalonich 17, 7 den Paulus als politischen Verbrecher, sondern als Verkündiger einer neuen Religion, welche gegen das Gesetz sei (*παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν*). Vor das Forum eines Römischen Richter konnte diese Angelegenheit insofern gebracht werden, als den Juden gestattet war, im römischen Reich nach ihrer Religion zu leben, aber unter der Voraussetzung, daß sie auch wirklich ihr Gesetz halten. Diese Voraussetzung ist ausdrücklich in den beiden Toleranz-Edikten des Kaisers Claudius ausgesprochen (Jos. Ant. XIX, 5, 2. 3. §§ 283. 290), weniger deutlich in dem für die alexandrinischen Juden (§ 283), ganz klar aber in dem für alle Juden im Reich (§ 290): *καλῶς οὖν ἔχει καὶ Ἰουδαίους . . . τὰ πάτρια ἔθη ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν* (dies die Konzession), *οἷς καὶ αὐτοῖς ἤδη νῦν παραγέλλω … μὴ τὰς τῶν ἄλλων ἐθνῶν δεισιδαιμονίας ἐξουθενίζειν, τοὺς ἰδίους δὲ νόμους φυλάσσειν* (dies die Bedingung). Es konnte somit im Interesse der Juden zu liegen scheinen, abtrünnige Juden der römischen Behörde zu denunzieren, um nicht selbst durch sie kompromittiert zu werden und sie durch diese Anzeige mit ihrer neuen Religion rechtlos zu machen. Es muß daher in dem Text der AG *παρὰ τὸν νόμον* auf das mosaische Gesetz, nicht auf das römische (Zahn) bezogen werden. Ob Gallio eingreifen wollte oder nicht, stand bei ihm (*κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι*), je nachdem er den Abfall vom Judentum als erwiesen und die neue Religion für wichtig oder gefährlich ansah. Da aber die Juden in sich geteilt sind, so scheint es ihm sich lediglich um Gesetzesstreitigkeiten der Juden zu handeln, da andererseits ein *ἀδίκημα ἢ ῥᾳδιούργημα* nicht vorliegt. Im letzteren Fall hätte er als höchster Richter in Kriminalsachen einschreiten müssen. Seiner Gerichtsbarkeit wäre auch Paulus als römischer Bürger unterworfen gewesen, denn in der Kaiserzeit war die frühere Exemtion derselben aufgehoben (Marquardt RStV I, 536). Aus dem Worte des Gallio, daß er, wenn ein Verbrechen vorläge, mit Recht die Juden anhören würde, geht übrigens hervor, daß die Juden in Korinth nicht die Jurisdiktion über ihre Mitglieder in Kriminalsachen besaßen wie anderswo (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III^3, 71, 72 = II^2 527 f.). Daß sie in Civilsachen dagegen selbst richten konnten, wie z. B. die Juden von Sardes (Jos. Ant. XIV, 10, 17 § 235), ist sehr wahrscheinlich (für die spätere Kaiserzeit s. Cod. Theod. II, 1, 10 bei Schürer III^3, 77 = II^2, 532). Paulus hat für die junge christliche Gemeinde die eigene Verwaltung ihrer Civilprozesse als normal angesehen (1 Ko 6, 1 ff.).

Daß die griechischen Städte im allgemeinen unter der römischen Verwaltung eine gewisse Freiheit besaßen (Mommsen V, 234 f., 237 f.), ist schon erwähnt. Eine besonders bevorzugte Stellung nahm Athen ein, das nicht nur von Abgaben befreit war, sondern auch sonst als civitas foederata behandelt wurde, ähnlich das von den Claudiern besonders begünstigte Sparta (Marquardt I, 71 ff., 75; Mommsen V, 235 f.; Strabo VIII, 5, 5). Jenem kam die Verehrung der Römer für den Hellenismus, diesem der alte Ruhm zu gute. Die Städtebünde wurden aufgelöst. Neben den griechischen Städten stehen die römischen Kolonien (Mommsen V, 238 f.) Korinth, Paträ, Dyme, in Epirus Aktium-Nikopolis und Buthrotum.

Der Zustand des Landes, den Strabo nach Beendigung der Bürgerkriege durch die Schlacht von Aktium bei seinem Besuch in Korinth (29 v. Chr.) vorfand, war traurig genug. Die Schilderungen des Strabo sind gesammelt bei Hertzberg I, 486 ff. Immer wieder wird der Gegensatz zwischen einst und jetzt, immer wieder die Verödung und der Verfall der Landschaften hervorgehoben. Wenn auch unter der römischen Herrschaft Land und Volk sich allmählich erholten (Hertzberg II, 205 ff.), so dürfen wir doch für die apostolische Zeit noch einen ziemlich trostlosen Zustand annehmen. Namentlich ist es charakteristisch, daß Paulus auf seiner Missionsreise zwischen Beröa und Athen keine Veranlassung zu einem längeren Aufenthalt und zu Missionsversuchen fand. Wir wissen nicht sicher, ob er von Beröa oder vielmehr von Methone zu Schiff nach Athen gefahren ist (so z. B. Renan, St. Paul 166; B. Weiß, Einl. § 15, 5), oder ob er, wie Zahn, (Einl. I, 153) meint, den Landweg wählte. Das letztere ist wahrscheinlicher. Auf alle Fälle war für ihn Athen der erste Punkt, der für eine Missionswirksamkeit in Frage kam. Zahn behauptet zwar (I, 153) auf Grund der LA von D Pesch zu Akt 17, 15: *παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν· ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρύξαι τὸν λόγον*, Paulus habe ursprünglich die Absicht gehabt, in Thessalien zu predigen. Aber mit Recht hat B. Weiß (der Codex D i. d. AG S. 89) diese LA als eine Nachahmung von 16, 7 und eine willkürliche Motivierung der Übergehung Thessaliens im Stile anderer Einschübe dieser

Handschrift erklärt. Der Landweg hätte ihn über Larissa, Pharsalos, Lamia, Elateia, Orchomenos und Theben geführt. Unter diesen Städten hätte allenfalls Larissa als eine immerhin noch angesehene Stadt (Strabo IX, 5, 3) ihn anziehen können, nächstdem Elateia in Phokis und das westlich davon liegende Delphi, die bei Strabo als hervorragende Orte (Elateia: *πασῶν μεγίστη τῶν ἐνταῦθα πόλεων* IX, 3, 2) erscheinen. Von den böotischen Städten sagt Strabo IX, 2, 25: *νυνὶ δὲ μόνη* (Thespiä) *συνέστηκε τῶν Βοιωτιακῶν πόλεων καὶ Τάναγρα τῶν δ' ἄλλων ἐρείπια καὶ ὀνόματα λέλειπται.* Von den Thebanern: *μέχρι εἰς ἡμᾶς οὐδὲ κώμης ἀξιολόγου τύπον σώζουσι.* Noch Pausanias (Ende des 2. Jahrhunderts) sagt von ihnen *καὶ σφισιν ἡ μὲν κάτω πόλις πᾶσα ἔρημος ἦν ἐπ' ἐμοῦ πλὴν τὰ ἱερά, τὴν δ' ἀκρόπολιν οἰκοῦσι Θήβας καὶ οὐ Καδμείαν καλουμένην* (IX, 7 fin.). Ebenso hatte sich Attika z. Z. des Paulus gewiß noch nicht aus dem Zustande trauriger Verwüstung erholt, den Strabo IX, 1, 21 fin. andeutet.

Es ist also natürlich, daß von einer Wirksamkeit des Paulus nur in Athen erzählt wird. Als er dann von dort (vermutlich über Eleusis und das nach der Schlacht von Pharsalos vernichtete Megara) in den Peloponnes kam, konnte für ihn zunächst nur Korinth in Betracht kommen. Der übrige Peloponnes war ebenso heruntergekommen, wie die andern Landschaften Griechenlands. Über Arkadien s. Strabo VIII, 8, 1: *διὰ δὲ τὴν τῆς χώρας παντελῆ κάκωσιν οὐκ ἂν προσήκοι μακρολογεῖν περὶ αὐτῶν· αἵ τε γὰρ πόλεις ὑπὸ τῶν συνεχῶν πολέμων ἠφανίσθησαν, ἔνδοξαι γενόμεναι πρότερον.* Insbesondere wird die Entvölkerung von Megalopolis hervorgehoben. Pausanias (VIII, 33, 1) hat es noch in tiefem Verfall und Trümmern gesehen: *κόσμον τὸν ἅπαντα καὶ εὐδαιμονίαν τὴν ἀρχαίαν ἀφῄρηται καὶ τὰ πολλά ἐστιν αὐτῆς ἐρείπια ἐφ' ἡμῶν.* Die Lakonike war entvölkert, die alte *ἑκατόμπολις* bestand jetzt nur noch aus 30 *πολίχναι* außer Sparta (Strabo VIII, 4, 11). Über Sparta selbst s. Strabo VIII, 6, 18 C. 376. 377 und Hertzberg I, 515. II, 65 f.

Der nördliche Teil der Halbinsel wurde zu allem Unglück im Jahre 23 n. Chr. noch durch ein Erdbeben verwüstet, insbesondere die Stadt Aigeion und vielleicht Kibyra (s. Curtius, Peloponnes I, 45 f.). Wenn man sich die Frage vorlegt, wo wohl (abgesehen von Kenchreä Rö 16, 1) die Christen zu suchen sind, welche nach 2 Ko 1, 1 *ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ* verstreut sind, so ist zunächst zu sagen, daß der Ausdruck *τοῖς ἁγίοις πᾶσιν* nicht auf organisierte Gemeinden und eine intensive Mission führt. Aber wenn Paulus, oder wie Zahn (I, 189) will, Timotheus und Silas, wirklich Mission im größeren Stile hätten beginnen wollen, so hätte sich als einzige moderne, größere, blühende Stadt die von Octavian gegründete römische Kolonie Paträ dargeboten, die sich außerordentlich schnell entwickelt hatte. Schon Strabo nennt sie eine *πόλις ἀξιολόγος* (VIII, 75). Eine lebhafte Byssos-(Baumwoll-)Industrie wurde dort betrieben, von zahlreichen Frauen, die, wie Pausanias sagt, fast alle der Aphrodite ergeben waren (VII, 21, 7). Sehr zu statten kam der neuen Stadt ihre vorzügliche Lage als Handelshafen für den griechisch-italischen Verkehr (Curtius, Peloponnes I, 438 ff.).

Es ist demnach nicht zu verwundern, daß in der Geschichte des Paulus Athen und Korinth so besonders hervortreten. Es entspricht der Missionsmethode des Apostels, daß er mit seiner Verkündigung die großen und wirklich blühenden Städte aufsucht. Von Athen gilt dies letztere Prädikat allerdings für diese Zeit nur sehr bedingt. Nachdem Sulla (86 v. Chr.) die Stadt erstürmt und den Peiraieus zerstört hatte, so daß Strabo (IX, 1, 15) nur noch *ὀλίγην κατοικίαν* und die langen Mauern in Trümmern (Paus. I, 2, 2) vorfand, war seine politische Kraft gebrochen. Auch als Handelsstadt konnte es mit dem mächtig aufstrebenden Korinth nicht konkurrieren: Vacuae Athenae nennt es Horaz (ep. III, 2,8). Gleichwohl begann gerade zur Zeit des Paulus ein neuer Aufschwung, der z. Z. des Hadrian seinen Höhepunkt erreichte. Man lese die höchst lebendige Schilderung Renans, der den Gesamteindruck in die Worte zusammenfaßt: ce n'était plus „la ville de Thésée", et ce n'était pas encore „la ville d'Adrien". Ferner vgl. Curtius, Die Stadtgeschichte von Athen 1891, S. 246 ff., sowie Hertzberg in allen drei Bänden passim. Aber trotz alles Verfalls blieb es den Römern wie der ganzen hellenistischen Welt eine geweihte Stätte, die für jeden Gebildeten eine mächtige Anziehungskraft besaß (Friedländer, Darstellungen aus d. Sittengesch. Roms II[3], 113 ff.). Charakteristisch ist das Wort des Philo (Mang. II, 467. Pf. 886): *ὅπερ ἐν ὀφθαλμῷ κόρη ἢ ἐν ψυχῇ λογισμός, τοῦτ' ἐν Ἑλλάδι Ἀθῆναι.* Viele gebildete Römer ließen sich damals hier nieder (Act. 17, 17: *οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι*), z. B. der Freund Ciceros, T. Pomponius Atticus (Pauly I[2], 2094). Pompejus, Antonius und Kleopatra besuchten gerne Athen, Octavian,

obwohl er der Stadt eigentlich nicht wohlgesinnt war (Renan 177), ließ sich in die eleusischen Mysterien einweihen und verband die Stadt aufs innigste mit den Interessen seines Reiches durch die Einführung des Kultus der Roma und des Augustus. Eine Reihe hervorragender Prachtbauten, z. B. das Theater des Agrippa (Philostr. vit. soph. II, 5, 3. 8, 2) zeugten von der Verehrung der Römer. Auch andere Philhellenen wetteiferten, die alte Stadt durch Bauten und Weihgeschenke neu zu schmücken. Den Paulus mag in Athen besonders interessiert haben, was dort von *ἀναθήματα* des Herodes zu sehen war (Jos. b. jud. I, 21, 11 § 425). Juden in Athen: AG 17, 17 und CJA III, 2, 3545. 46. 47. Von dem herrlichen Eindrucke der Stadt legen aus verschiedenen Zeiten Ovid (Metam. II, 795 f.), Plut. (Pericl. 13, 3) begeistertes Zeugnis ab. Auch Paulus hat, wie er durch die Stadt wandelte (Akt. 17, 23: *διερχόμενος*), einen starken Eindruck von der überwältigenden Fülle der Heiligtümer (*σεβάσματα*) erhalten (man lese Renan 170 ff.). Es ist kein Zufall, daß ihm die Stadt *κατείδωλος* erscheinen mußte. Auf der *ἀγορά* mag ihm der Altar der Barmherzigkeit (*ἔλεος*) Paus. I, 17, 1 aufgefallen sein (vgl. Curtius, Paulus in Athen, SBA 1893, 2, S. 925 ff.). Der Altar, der ihm besonders interessierte soll nach AG 17, 23 die Inschrift gehabt haben *ἀγνώστῳ θεῷ*. Daß es in Athen derartige Altäre gab, bezeugen Philostratus (Vit. Apoll. 6, 3, 5 *Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται*) und Pausanias (I, 1, 4). Nach des letzteren Angabe gab es in Munychia *βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων*. Über die Entstehung und Bedeutung dieser Kulte siehe Diogen.-Laert., Epimenides 3 bei Meyer-Wendt, Kommentar zu AG, 8. Aufl., 17, 23. Euthalius (Zacagni S. 514) und Hieronymus (comment. ad Tit. 1, 12) identifizieren den von Paulus gesehenen Altar mit einem, der die Inschrift trug: *Θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, θεῷ (τε) ἀγνώστῳ καὶ ξένῳ*. Blaß (z. St.) will eher an den von Pausanias erwähnten in Munychia denken und will den Dat. Sing. nach Tertull. (nat. II, 9 adv. Marc. I, 9) und wegen des folgenden *ὃ . . τοῦτο* in den Gen. Pluralis ändern. Aber es ist sehr wohl möglich, daß Lc. die Inschrift ungenau wiedergegeben oder daß ein anderer Altar gemeint ist (s. Wendt, vgl. auch Renan 174). Trotz dieser Fülle der Gottesdienste war aber das damalige Athen nicht als religiöse Centralstätte, sondern vielmehr als Sitz der Philosophie, als Universität („eine Art Oxford" Renan) berühmt. Und Lc. ist auch in dieser Beziehung stilvoll, indem er den Paulus an die *δεισιδαιμονία* der Athener bloß anknüpfen läßt, aber im übrigen der Rede einen philosophischen Anstrich und dem Redner eine philosophische Korona giebt. Wenn er bei dieser Gelegenheit *τινὲς τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στωϊκῶν φιλοσόφων* auftreten läßt, so hat diese Nebeneinanderstellung der beiden Schulen etwas Schematisches. Wie bei Josephus stellen sie die Vertreter entgegengesetzter Weltanschauungen dar (vgl. Tac. Ann. IV, 22); ihnen entsprechen dann bei den Juden die Sadducäer und Pharisäer (s. meine Schrift über die Absicht u. d. litter. Char. d. AG S. 32 f.). Die Epikuräer sind die leichtfertigen Spötter V. 18. 32, die Stoiker nehmen an der Sache ein ernsteres Interesse; mit ihnen ließe sich ein Verständnis allenfalls denken (*ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτων καὶ πάλιν*). Es fehlen in diesem Bilde namentlich die Kyniker, deren Prediger mit dem Apostel manche Ähnlichkeit gehabt haben mögen (s. v. Wilamowitz, Philol. Unters. IV, 1881, Exkurs II, 292—319).

Um die Zeit des Paulus, wenn auch wohl sämtlich etwas später, wirkten in Athen: der Lehrer Plutarchs (de Ei ap. Delphos 1) Ammonios von Alexandrien (Platoniker, unter Nero und Vespasian), ferner Demetrios, der Freund des Seneka (de benefic. VII, 1, 8), Kyniker, seit 66 in Athen, nach Philostr. IV, 25 Anhänger des Apollonius von Tyana. Ein Schüler des Demetrios Demonax ist uns aus dem unter Lucians Werken stehenden *Δημώνακτος βίος* bekannt (s. über ihn Pauly[1] II, 954). Der Kappadozier Apollonios von Tyana, der, wie Paulus, in Tarsos gebildet war, trat um 60 in Athen auf (Philostr. IV, 17). S. über ihn Pauly-Wissowa II, 146 ff.; Chr. Baur, Tüb. Zeitsch. f. Theol., 1832; Zeller, Philosophie der Griechen III[4], 2, S. 148—158.

Sehr interessant ist, wie Lc. seinen Bericht angelegt hat. Er zerfällt in zwei Teile. Zunächst läßt er Paulus neben seiner Thätigkeit in der Synagoge täglich auf der Agora auftreten und *πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας διαλέγεσθαι* (17, 17). Curtius (SBA 1893. 925 f.) und Ramsay (deutsche Ausg. S. 195) haben beobachtet, daß der Apostel hier in sokratischer Weise auftritt und redet. „Als dann die Philosophen hinzukamen, verlangten sie alsbald eine Auseinandersetzung in dem Stile der Rhetoriker". Verschieden gedeutet werden die Worte *ἐπιλαβόμενοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον*. Die gewöhnliche Auffassung, zu der sich auch noch Blaß bekennt, nimmt an, Paulus sei auf die

Felskuppe geführt worden, westlich von der Akropolis gelegen, auf welcher die Blutgerichte gehalten wurden (s. Curtius, Stadtgeschichte von Athen S. 6. 20. 52 ff.). Als Hauptargument dient für Blaß, daß eben Ἄρειος πάγος nichts anderes heißen könne als „Areshügel" oder „Aresfelsen". Diesem sprachlichen Argument kann aber entgegengehalten werden, daß die Worte ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου nicht an die Lokalität der Felskuppe, sondern an einen Kreis von Menschen zu denken nahelegen. Über diesen Sprachgebrauch s. Cic. ad Atticum I, 14, 5; nat. deor. II, 29, 74; Rep. I, 27, 43; Ramsay S. 213. Und so hat denn Curtius schon in der Stadtgeschichte von Athen (S. 262), ausführlicher in den SBA 1893 die Anschauung entwickelt, Paulus sei nicht auf jenen Hügel, sondern vor das Kollegium der Areopagiten geführt worden, welches auf der Agora vor der στοὰ βασίλειος (Paus. I, 3, 1) seinen Amtssitz hatte. Ramsay (deutsche Ausg. S. 199 ff.) hat dieser Auffassung mit neuen Argumenten zugestimmt. Der Einwand, daß es sich ja um keinen Prozeß, um kein Verhör des Paulus handelte, trifft weniger die Anschauung von Curtius und Ramsay (die übrigens auch die von Chrysostomus und Theophylakt ist) als die von Blaß. Denn, weshalb Paulus seine Rede an jener hochheiligen Stätte des Blutgerichts halten sollte, ist um so weniger einzusehen, als er ja vermutlich ein Verkündiger neuer Gottheiten war und den Ort nur hätte entweihen können. Freilich hat nun Curtius das Motiv der Vorführung vor den Areopagiten nicht aufgedeckt. Denn wenn die Areopagiten nicht die Hauptpersonen sein sollen, wenn es nicht darauf ankam, einen Spruch des Kollegiums zu erzielen, wozu dann die ganze Vorführung? Hier hat jetzt Ramsay nach dem Vorgange Renans eine höchst einleuchtende Erklärung gegeben (S. 202 f.). Der Areopag kommt hier in Betracht als höchste Aufsichtsbehörde nicht nur über Ordnung und Frieden, sondern auch über Lehre und Unterricht an der Athenischen Universität (vgl. Renan 192 f.). Gerade so gut, wie der Areopag einen Kratippos auffordern konnte, sich in Athen als Lehrer niederzulassen (Zumpt zu Cic. de off. 1, 1; Plut. Cic. cp. 24), so konnte er auch einem Lehrer verbieten, hier zu wirken. Und die Absicht der philosophischen Professoren, welche den Paulus vor den Areopag schleppen, damit er dort über seine Lehre Rechenschaft gebe, war offenbar, ihn einer Prüfung zu unterwerfen, ob man ihn und seine Verkündigung (diese καινὴ διδαχή, welche ξενίζοντα enthielt) in Athen dulden könne. Da anstatt einer freudigen Akklamation Zwiespalt und Spott (S. 732) erregt wird, so ist der Apostel mit seinem Debut gescheitert. Daß Lc. wirklich an die Behörde der Areopagiten denkt, wird schließlich noch dadurch bewiesen, daß er am Schluß den Areopagiten Dionysius erwähnt, der nur dann hier recht treffend steht, wenn vorher nicht die Lokalität, sondern das Kollegium gemeint war.

Während es sich in Athen nur um einen Versuch handelt, der dem Apostel offenbar mißglückt zu sein schien, ist Korinth (vgl. Stoffsammlungen bei G. C. Storr, notitiae historicae epp. ad Cor. interpretationi inservientes 1788. Glänzende Darstellung bei Renan St. Paul, S. 210 ff., eine feine, wenn auch stoffarme Schilderung bei Heinrici, d. 1. Sendschreiben d. Ap. P. a. d. Korr., 1880, S. 1 ff.; vgl. die 3. Rede d. Aristides Keil or. XLVI) für ihn der Mittelpunkt seiner Mission in Hellas geworden. — Von hier aus sind geschrieben 1. und 2. Thess., Römer, vielleicht auch (Zahn) Galater. An die Korinther hat er mehrere, vielleicht vier Briefe geschrieben und die Christen Achajas haben ihm viel zu schaffen gemacht. Für seine Missionsmethode, für die zu überwindenden Schwierigkeiten, für die typischen Anfangserscheinungen im Leben der bekehrten Gemeinden läßt sich nichts Lehrreicheres und Charakteristischeres denken, als was wir aus allen Quellen direkt oder indirekt von der Korinthischen Gemeinde hören oder erschließen können. Sie ist die klassische Paulinische Gemeinde. Und das wieder ist charakteristisch, denn Korinth war gewissermaßen ein Typus für denjenigen Hellenismus, welchen Paulus mit seiner Mission suchte und fand. Nicht das philosophische und künstlerisch feingebildete Griechentum, nicht das ernste, willensstarke Römertum, sondern das durch die Blüte der Kultur und Überkultur, durch Unzucht und Habgier verderbte, durch Mischung zwischen Römern, Griechen, Orientalen kosmopolitische und synkretistische „Heidentum" — war hier in Korinth zu finden. Es war, im Unterschiede von Athen und Sparta, wo mit größter Hingabe die alten Erinnerungen gepflegt wurden, eine durchaus moderne Stadt. Der Zusammenhang mit dem alten Korinth war durch die Zerstörung des Mummius so sehr zerrissen, daß Pausanias II, 1, 2 sagt, von der alten Bevölkerung sei niemand mehr vorhanden gewesen. Es war eine römische Kolonie, durch deren Gründung Cäsar das brutale Unrecht (Mommsen II ^{5}, 49 f.) der Schleifung Korinths zu sühnen unternahm (Strabo VIII, 6, 23: πολὺν δὲ χρόνον ἐρήμη μείνασα ἡ Κόρινθος ἀνελήφθη πάλιν ὑπὸ Καίσαρος τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν εὐφυΐαν, ἐποίκους πέμψαντος τοῦ ἀπελευθερικοῦ

γένους πλείστους). Über die Frage, ob Cäsar die wirkliche Gründung von Neukorinth noch erlebt hat, s. Hertzberg I, 461 Anm. 87. Jedenfalls hieß sie nach ihm Laus Julia Corinthus und Pausanias nennt ihn II, 3, 1 den οἰκιστὴς Κορίνθου τῆς νῦν. Zum Abschluß gebracht wird die Kolonisierung durch Augustus sein. Keinesfalls ist es gestattet, mit Meyer-Heinrici[8] zu 1 Ko, S. 1 ein bestimmtes Jahr, etwa 49 (? ?) als Gründungsjahr Neukorinths anzugeben. Im Jahr 27 v. Chr. wurde es Sitz der römischen Provinzialregierung. Wenn der Grundstock der Bevölkerung auch römisch war (Rö 16, 21 ff. Lucius, Tertius, Gaius, Quartus; Akt. 18, 7 Titius Justus; 1 Ko 16, 16 Fortunatus und Achaicus), so kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß zur Zeit des Paulus, und erst recht zur Zeit des Pausanias die Bevölkerung stark gemischt war und es ist neben dem römischen sowohl ein erhebliches hellenistisches als auch ein orientalisches Element anzunehmen (CJG 1104 ff.). Für letzteres spricht die Thatsache, daß eine Reihe orientalischer Kulte in Korinth blühten (Isis, Serapis, Melikertes) und daß der Kult der Aphrodite hier sehr an den der Astarte erinnerte. Daß in Korinth viele Juden lebten, entspricht der Lage der Dinge und ist nicht nur durch AG 18, 4, 7, sondern auch durch Philo leg. ad Caj. § 36 M II, 587 bezeugt. Über die Anfänge der neuen Stadt und eine damals aufblühende originelle Industrie erzählt Strabo (VIII, 6, 23): die ersten Ansiedler hätten bei Wegräumung der Trümmer thönerne und bronzene Gefäße von schöner Arbeit gefunden und damit einen schwunghaften Handel nach Rom hin eröffnet (νεκροκορίνθια). Aber dieses Geschäft ging dann zurück, als der Vorrat von alten Gefäßen sich erschöpfte. Zum Glück war die Stadt nicht darauf angewiesen. Das alte Korinth war eine der blühendsten Handelsstädte des Altertums gewesen, wozu seine höchst bevorzugte Lage an zwei Meeren (bimaris Corinthus Hor. od. I, 7, 2) es befähigte. Vgl. Curtius Peloponnes II, 516 f. 589: „sie war der natürliche Stapelplatz zwischen Abend- und Morgenland“, „eine geborene Weltstadt wie Karthago und Capua“. Es war für die Schiffer wesentlich, daß sie die nicht ungefährliche Umsegelung des Kaps Maleas vermeiden und die Waaren zu Land über den Isthmus schaffen konnten. Zu diesem Zweck war an der schmalsten Stelle des Isthmus der sogen. διολκός angelegt, eine Fahrbahn, auf welcher die Schiffe durch Rollgestelle von einem Meere zum anderen hinübergezogen wurden (Strabo VIII, 2, 1 C 335; Plin. h. n. IV, 4, 10). Schon unter Caligula wurden Versuche gemacht, den Isthmus zu durchstechen, dann aber unternahm Nero allen Ernstes dies Werk im Jahre 67, inaugurierte es durch den feierlichen ersten Spatenstich, eine Masse Arbeiter, unter ihnen der Philosoph Musonius Rufus und 6000 jüdische Kriegsgefangene aus dem galiläischen Kriege (Jos. b. j. III, 10, 10 § 540) begannen mit den Grabungen, aber schon nach wenigen Tagen wurde das Unternehmen aufgegeben (Dio Cass. 63, 16 fin. Lucian, Nero 1—4; vgl. Hertzberg II, 115—119). Reste dieser Arbeiten beschreibt Curtius, Peloponnes II, 546. Nach Mommsen V, 270 sind bei dem im Jahre 1893 beendigten Durchstich beträchtliche Spuren jener Vorarbeiten bloßgelegt. Eine weitere Begünstigung Korinths lag in dem Besitz zweier Häfen (δυεῖν λιμένων κύριος, ὧν ὁ μὲν Ἀσίας, ὁ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐγγύς ἐστι. Strabo VIII, 6, 20 C 378). Der westliche Lechaion lag nördlich von Korinth und war ehemals durch Schenkelmauern mit der Stadt verbunden (Strabo VIII, 6, 22 C 380). Die Osthafenstadt war Kenchreä (Rö 16, Akt. 18, 18). Pausanias II, 2, 3 erwähnt dort eine Statue des Poseidon (des Lokalgottes des Isthmus) und einen Aphrodite-Tempel, sowie Heiligtümer des Asklepios und der Iris. Es muß ein nicht unbedeutender Ort gewesen sein, da er eine eigene christliche Gemeinde neben der korinthischen hatte. So ist es nicht verwunderlich, daß das neu besiedelte Korinth schnell den Handel, der inzwischen auf Delos übergegangen war, wieder an sich zog, und die alte Blüte wieder erlangte. Schon Strabo (unter Augustus) sagt, es gelte als wohlhabend (VIII, 6, 20 C 378). Zur Zeit des Paulus wird es seinen alten Namen ἄστρον Ἑλλάδος schon wieder verdient haben. Von der Topographie und den Baulichkeiten des neuen Korinth liefert uns Pausanias im 2. Buche seiner Beschreibung ein anschauliches Bild, wonach Curtius seine schöne Darstellung (Peloponnes II, 514—556) entworfen hat. An Einzelheiten seien hier genannt die beiden Gräber des Diogenes von Sinope und der berühmten Hetäre Lais an der Straße nach Kenchreä, welche Pausanias neben einander erwähnt (II, 2, 4). In der Stadt selbst ist für uns interessant ein Heiligtum der ephesinischen Artemis (vgl. Akt. 19), auf der Mitte des Marktes eine eherne Statue der Athene mit den Darstellungen der Musen, ein Tempel der Octavia, Schwester des Augustus, ein Heiligtum des kapitolinischen Zeus. Auf dem Wege nach Akrokorinth hinauf gab es zwei Heiligtümer der Isis und zwei des Serapis, Altäre des Helios, und Tempel der Ἀνάγκη und der Βία, darüber ein Tempel der Göttermutter. Oben auf dem Felsen, der eine weite Aussicht

gestattete, stand der berühmte Tempel der Aphrodite, in welchem ein Standbild der betreffenden Göttin mit ihren Begleitern Helios und Eros (mit dem Bogen) stand. Nach der Lokalität zu urteilen (Curtius II, 534) kann es nur eine kleine Kapelle gewesen sein (Strabo VIII, 6, 21 C 379: *ἡ μὲν οὖν κορυφὴ ναΐδιον ἔχει Ἀφροδίτης*). Gleichwol war es ein überreich dotiertes und gesuchtes Heiligtum. Strabo erzählt (VIII, 6, 20 C 378), es sei so reich gewesen, daß es mehr als 1000 Hierodulen besaß, welche zu Ehren der Gottheit sich hier preisgaben. Es bezieht sich dies zwar zunächst auf das alte Korinth, in späterer Zeit wird es aber kaum anders gewesen sein, und gewiß paßt auch auf Neukorinth, was Strabo im Zusammenhang damit erzählt, daß um jener Hetären willen die Stadt bevölkert und reich wurde und die Erfahrung der Seeleute „daß häufig der Gewinn langwieriger und beschwerlicher Seefahrten dort in kurzem Freudenrausche verthan wurde, gab Veranlassung zu dem Sprichworte: Nicht jedem rat ich eine Seefahrt nach Korinth". Die Üppigkeit und Blüte der alten Stadt, die wir in moderneren Formen auch für die Kaiserzeit annehmen dürfen, schildert lebendig Curtius II, 520 f. — Daß die reiche Handels- und Seestadt an Unsittlichkeit ihres Gleichen suchte, läßt sich denken und wird durch die sprichwörtlichen Wendungen *κορινθιάζεσθαι* (Ar. fr. 133 D), *Κορινθία κόρη* Plat. rep. 3 p. 404 D. Char. 1 p. 31, *Κορινθιαστής* der Hurenjäger (Komödientitel) mehr als deutlich bewiesen, vgl. auch die Belege bei Renan S. 213 Anm. 2. Daß die Paulinische Schilderung vom Sittenverderben der Heiden Rö 1, 18—32 in Korinth geschrieben ist, wurde schon oft hervorgehoben. Auch 1 Th 4, 1—12 ist dort entstanden und die Korintherbriefe zeigen, wie gerade hier Paulus mit der Lascivität des Heidentums zu ringen hatte. — Einen Hauptanziehungspunkt für Griechen und Römer (z. B. Nero), aber auch für den Pöbel aller Art bildeten die Isthmischen Spiele (Strabo VIII, 6, 20: *ὁ Ἰσθμικὸς ἀγὼν ἐκεῖ συντελούμενος ὄχλους ἐπήγετο*). Sie hatten nie aufgehört (Pausan. II, 2, 2); während der Zeit aber, da Korinth darniederlag, war ihre Verwaltung den Sikyoniern übertragen, dann aber (vermutlich durch Augustus) den Korinthern zurückgegeben. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß Paulus gerade im 1. Korintherbrief (9, 24 ff.), aber auch sonst, eine so intime Kenntnis des Stadiums verrät (Curtius, SBA 1893, 2 S. 931). Als er von Athen über den Isthmus nach Korinth zog, kam er unweit von dem Heiligtum des Poseidon, dem Stadium, den Bildsäulen der Isthmischen Sieger vorbei (Paus. II, 1, 6 f.). Und während seines Korinthischen Aufenthalts mag er unter der für diese Dinge leidenschaftlich interessierten (Friedländer, Darst. aus d. Röm. Sitteng. II³, 287 f.) Bevölkerung genug hiervon gehört haben. Korinth ist auch dadurch als eine moderne, neugriechische Stadt gekennzeichnet, daß hier zuerst die von dem feineren Empfinden der Griechen verabscheuten italischen Fechterspiele eingeführt wurden. Korinth ist der einzige Ort Griechenlands, wo sich ein Amphitheater bestimmt nachweisen läßt (Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms II³, 405 f.). Von Männern wie Plutarch, Dio Chrysostomus, Demonax, Lucian wurden sie aufs schärfste verdammt (s. Friedländer 407). Aber auf den Pöbel übten sie eine ungeheure Anziehungskraft und wirkten mit zur Verrohung und Verderbnis der Sitten. — Daß in einer solchen Stadt ungeheure Vermögensunterschiede und eine gewaltige Kluft zwischen Arm und Reich (Alkiphron III, 60 bei Heinrici S. 3) sich bildeten, liegt in der Sache und ein zahlreiches verderbtes Proletariat ist der naturgemäße Bodensatz. Es ist sehr bemerkenswert, daß wieder gerade in Korinth hervorgehoben wird, daß die Gemeinde des Paulus sich aus der unteren Schicht des Volkes zusammensetzte, 1 Ko 1, 26 ff. Es war hier weniger möglich, als anderswo, zum Volke und zu den oberen Schichten gleichzeitig sich zu wenden und Paulus wird hier ganz als Volksprediger aufgetreten sein. Jedenfalls hat er nach seiner eigenen Erklärung 1 Ko 2, 1 ff. hier eine entgegengesetzte Methode befolgt als in Athen. Anstatt in ausholender Beweisführung die Weisheit (Rationalität) des Evangeliums vor der philosophierenden Vernunft zu erweisen, hat er ganz auf die hinreißende Gewalt seiner überzeugten, pneumatischen Verkündigung vertraut, d. h. er hat einer kunst- und schulmäßigen Deduktion die kraftvoll-packende Predigt im Stile der Volksredner vorgezogen. Damit steht nicht im Widerspruch, daß er gerade in den Korintherbriefen sich einer besonders sorgfältigen, überlegten rhetorischen Form bedient. Denn die hier verwandte Rhetorik ist eben gerade die Art der kynischen Volksprediger, wie wir sie aus den Diatriben des Epiktet und des so viel älteren Teles noch erkennen können. Um dieselbe Zeit etwa wie Paulus, wenn auch wohl etwas später, wirkte in Korinth der später nach Athen übergesiedelte Kyniker Demetrius, der Freund des Seneka. Es ist wohl nicht zu kühn anzunehmen, daß Paulus sich hier mit Bewußtsein an die Art dieser volkstümlichen Redner angeschlossen hat, die auch ihm, wie man sieht, geläufig war. Daß Paulus sonst mit den zahlreichen Philosophen Korinths

(Aristides, Or. III, 24, 10. Keil: Or. XLVI, 28) Berührungen gesucht hätte, ist nicht überliefert.

Es mag hier auch noch ein Wort über Nikopolis in Epirus stehen. Daß „von den zahlreichen Städten, die zur Erinnerung an siegreiche Kämpfe Nikopolis genannt werden“, nur dies epirotische Nikopolis von Paulus Ti 3, 12 gemeint ist, hat zuletzt Zahn I, 434 f. gezeigt. Diese römische Kolonie (Actia Nicopolis) von Augustus zur Erinnerung an den Sieg bei Aktium auf der dem Vorgebirge Aktium gegenüberliegenden nördlichen Halbinsel am ambrakischen Meerbusen begründet, wird von Tacitus ann. II, 53 zu Achaja gerechnet (Marquardt StV I², 331, Anm. 4). Durch einen gewaltsamen *συνοικισμός* (s. Hertzberg I, 492 ff.) wurde sie schnell zu stattlicher Blüte gebracht (Strabo VII, 7, 6, C 325, X, 2, 2 C 450). Eine besondere Anziehungskraft übte das dortige Heiligtum des Apollo und die von Augustus begründeten aktischen Spiele (*Ἄκτια*). Auch hier also ist es wieder eine moderne, blühende Stadt, die von Paulus zu längerem Aufenthalt aufgesucht wurde. Später wirkte hier der Stoiker Epiktet.

Zum Schluß sei noch ein Blick auf einige der zur Provinz Achaja gehörigen Inseln (vgl. Friedländer II³, 119 ff.) geworfen. Über die Zustände auf Euböa sind wir einigermaßen unterrichtet durch die Schilderungen des Dion Chrysostomus von Prusa (orat. VII, p. 98—99 c, vgl. Otto Jahn in d. Grenzboten 1867 Nr. 36 S. 361—377), der hier ein von aller Kultur verlassenes Hinterwäldlerleben beschreibt. Andere Inseln, wie Gyaros, zeigen einen Zustand unglaublicher Verödung und werden mit Vorliebe als Verbannungsorte für mißliebige Römer benutzt. Auf Gyaros lebte zur Zeit des Paulus der Philosoph Musonius Rufus als Verbannter. Die Insel Thera ist neuerdings wichtig geworden durch christliche Inschriften, die aber erst aus späterer Zeit stammen (vgl. Inscriptiones Graecae insularum III, Nr 932—976). **J. Weiß.**

Griechenland, kirchliche Statistik. — Litteratur: Kophiniotos, *ἡ ἐκκλησία ἐν Ἑλλάδι* 1897; Wetzer und Welte, Kathol. Kirchenlexikon. — Briefl. Informationen von seiten des Hofpredigers H. v. Schierstedt in Athen. — Statesmans Yearbook 1897.

Die Ausdehnung des Staates wurde durch den Friedensvertrag von 1897 nur um 1012 qkm (in Thessalien) gemindert, so daß er nun 87 900 qkm umfaßt, von welchen 34 500 qkm die Inseln treffen. Die Bevölkerungszahl erfuhr keine neue definitive Feststellung, da die Akten des Zensus v. J. 1895 durch den Brand des betr. Gebäudes während der Erregung des Türkenkrieges vernichtet wurden. Ohne Zweifel hat sich jedoch die Summe der Bewohner über jene von 1889 gehoben, für welches Jahr 2 217 000 gezählt wurden. Die Feststellung des Konfessionsstandes gelang nicht ganz vollständig: es wurden namentlich weit weniger Katholiken gezählt, als die römisch-katholischen Angaben vorbringen. Während diese (wohl einschließlich der Insel Chios) sich für eine Summe von 50 000 Seelen erklären, führt die offizielle Statistik 14 687 „andere Christen“ an, worunter man fast nur Katholiken zu verstehen hat, da sich die Zahl der Protestanten einschließlich Anglikaner auf 6—700 beläuft. Dazu waren im Jahre 1889 noch 24 165 Muhammedaner im Land anwesend. In Bezug auf Nationalität ist zwar keineswegs Einheitlichkeit vorhanden, indem außer etwa 6000 Juden (mehr als die Hälfte gehört zu so geachteten „Spaniolen“) das arnautische Element in Mittelgriechenland, im Peloponnes und auf benachbarten Inseln große Verbreitung besitzt; allein dieser Bevölkerungsteil hat zumeist griechische Sprache angenommen und wird im Zensus sowie amtlich überhaupt nicht von den Griechen unterschieden.

1. Bemerkenswert gering ist die Zahl der Protestanten; wesentlich auch deshalb, weil nationaler Eifer im Übertritte eines Griechen zur evangelischen Konfession nationalen Verrat sieht und verfolgt. Es giebt im ganzen vier kleine evangelische Gemeinden und zwar drei in Athen. Die sogen. Hofgemeinde besteht Dank des Umstandes, daß der evangelische König zunächst um seinetwillen einen Pfarrer, bisher stets einen Deutschen, im Dienste erhält, welcher zugleich die etwa 200 protestantischen Deutschen, Schweizer und Franzosen pastoriert. Der anglikanischen Gemeinde sodann gehören etwa 100 Seelen an, einschließlich der Amerikaner. Die Geistlichen beider Gemeinden besorgen die eintretenden Kasualien im übrigen Festlande, auch in Patras, wo früher eine englische Gemeinde bestand, welche aber ebenso wie jene auf der Insel Syra infolge Mangels an Mitteln sich auflöste. Eine dritte Gemeinde in Athen ist die protestantische der Griechen, freilich andauernd in gedrückter Lage, zumal die etwa 100 Angehörigen nur teilweise den Übertritt auch äußerlich vollzogen haben. Ein Versuch Ende der 80er Jahre, im Piräus die

junge Gemeinde propagandistisch auszugestalten, endete mit Zerstörung des Bethauses und der kirchlichen Geräte durch das für die Orthodoxie eifernde Volk.

2. Wesentlich anders ist die Stellung der römisch-katholischen Kirche. Vor allem besitzt sie eine hierarchisch geordnete Organisation in drei Kirchenprovinzen mit 3 Erzbischöfen und 6 Bischöfen. Diese Ordnung erhielt ihre Durchführung durch die i. J. 1875 erfolgte Inthronisation des ersten Erzbischofs von Athen, dessen Sprengel das gesamte Festland bildet. Im besonderen sind Geistliche und Kirchen in Athen und in Piräus (je 2 Kirchen), in Arakli bei Athen, in Laurion, Nauplia, Patros, Arta. Die Kirchenprovinz Naxos hat 5 Suffragane unter ihrem Erzbischof, und zwar haben erstere ihren Sitz auf Andros, Syra, Tino (Tenos), Santorin und (dem türkischen) Chios. Eine auffallend große Anzahl von Welt- und Klostergeistlichen in diesem Inselgebiete deutet den Missionscharakter desselben genügend an; insbesondere erscheint es dabei bemerkenswert, daß nicht weniger als 6 Männer- und 7 Frauenorden bezw. -kongregationen hier thätig sind, meist mittels mehrerer Stationen. Gleichwohl läßt der orthodox-nationale Eifer wenige Übertritte vor sich gehen. Dies gilt auch von der Insel Syra, welche die meisten Katholiken zählt, etwa 7—8000, für welche 6 Pfarreien mit 40 Geistlichen, dazu 6 Schulen (auch Töchterinstitute) vorhanden sind. Ein großer Teil der Kongregationsangehörigen stammt aus Frankreich. Dies gilt weniger von der dritten Kirchenprovinz, Korfu. Ihrem Erzbischofe untersteht der Bischof von Zante-Kephallenia; beide Würdenträger haben die Aufsicht über etwa 7000 Seelen, zugleich über mehrere Töchteranstalten, welche auch von griechischen Schülerinnen ebenso wie jene in Syra gerne besucht werden.

3. Die orthodoxe Kirche, anderwärts als griechisch-orientalisch, amtlich als „Kirche in Hellas" bezeichnet, ist als Staatskirche in der Verfassung des Königreichs behandelt und ebenso wie jene Serbiens „autokephal", d. h. vom ökumenischen Patriarchate zu Konstantinopel getrennt. Letzteres geschah durch die Verfassung von 1852. Nach dieser besitzt die „Heilige Synode" die höchste kirchliche Autorität, ein Kollegium von vier Bischöfen und dem Erzbischof von Athen. Erstere sind Mitglieder auf die Dauer eines Jahres und während desselben in Athen anwesend; sie werden von der Regierung zu dieser Thätigkeit einberufen und von ihr besoldet. Die Beschlüsse der Heil. Synode erhalten erst durch die Unterschrift des Regierungskommissärs öffentliche und verpflichtende Giltigkeit, wie andererseits eine allgemeine Kirchenversammlung der Bischöfe und bevorrechteten Äbte als eine Instanz der Hl. Synode einberufen werden kann. Zu den Rechten der Synode gehört die Wahl und Ordination der Bischöfe, deren wirkliche Ernennung jedoch durch die Regierung geschieht. Die Prüfung der Geistlichen und deren Berufung ist Sache der Hl. Synode; jedoch ist letztere bei Besetzung der kirchlichen Stellen, bei Einrichtung kirchlicher Bildungsanstalten, bei Errichtung von Klöstern, Änderungen von Festtagen u. dgl. an die Zustimmung der Staatsregierung gewiesen. Die Organisation der Kirche Griechenlands weist außer der Metropolitandiöcese Athen 38 Bistümer auf. Hiervon treffen 17 Diöcesen auf die älteren Festlandsteile, 7 auf Thessalien, wobei die politischen Bezirke vorwaltend 2 Bistümer umfassen, allerdings auch die Bistumsgrenzen durchschneiden. Sehr beträchtlich ist die Zahl der Klöster, zumal trotz früherer Aufhebungsmaßregeln nicht weniger als 80 Klöster mit je 2—5 Mönchen und Brüdern oder Novizen sich erhielten. Außer diesen bestehen noch 170 Männerklöster mit (1897) 1322 Mönchen und 545 Brüdern, dazu 9 Frauenklöster mit 152 Nonnen und 68 Jungfrauen und Novizen. Aber auch die Säkulargeistlichkeit ist sehr zahlreich. Denn wir finden (1897) in den 16 Nomoi oder politischen Bezirken 4025 Pfarrstellen mit 5665 Geistlichen vor, von welchen nur 242 nicht verheiratet sind. Diese hohe Zahl erklärt sich einigermaßen leichter, wenn die geringen Anforderungen an die Vorbildung und die dürftige Lebenshaltung des ganzen Popenstandes in Betracht gezogen wird. Es besteht nämlich keinerlei Vorschrift über den Gang der Vorbildung, so daß nur eine einfache Klerikerprüfung über die Zulassung zum geistlichen Amte entscheidet. So finden wir hinsichtlich der vom Klerus erworbenen Schulbildung folgendes vor: Die Universität haben 242 besucht, die von den Brüdern Rhizaris in Athen i. J. 1843 gegründete theologische Lehranstalt zu Athen 3, ein Gymnasium 167 (davon treffen 51 auf Gymnasien der Kykladen, 57 auf die der Jonischen Inseln), Lehrerbildungsanstalten 100, eine der drei „geistlichen Schulen" zu Tripolis, Chalkis, Syra 110, eine Art Latein- und Bürgerschulen 1221; 4116 haben lediglich Volksschulbildung vor ihrer Erlernung der liturgischen Amtshandlungen genossen. Bei derartigen Verhältnissen der Vorbildung erklären sich großenteils die äußerst geringen Einkünfte der Popen, welche fast nur auf freiwillige Gaben neben den Stolgebühren angewiesen sind. Allerdings lastet auf dem Volke auch der Unterhalt der auffallend vielen Kirchen und Kapellen, wie

ja z. B. Athen allein deren 110 besitzt; ebenso ist für den Kultus stets neben dem Priester auch ein Diakon zu unterhalten. Naturgemäß kann also nur eine geringe Zahl von Geistlichen durch wissenschaftliche Leistungen und durch hebenden Einfluß auf das Volk sich um die Fortentwickelung der Staatskirche verdient machen. — In Bezug auf die Volksschulbildung besteht die allgemeine Schulpflicht, welche jedoch nicht überall strenge durchgeführt wird, so daß z. B. die Rekrutierung der Armee jährlich noch etwa 30 Prozent Analphabeten aufweist. Jedoch geschieht auch sehr vieles für Mittelschulen (es giebt deren 300), besonders auch Bürgerschulen und „hellenische Schulen" (mit und ohne Latein), wie auch die Universität Athen sich einer großen Frequenz erfreut (gegen 900 Studierende). — (Die Zahl der Muhammedaner hat zweifellos durch Auswanderung beträchtlich abgenommen, wie ja nicht einmal in Athen eine Dschamia in Benützung ist. Solche Bethäuser werden noch in Volo und Larissa unterhalten, wo sich auch je ein Mollah befindet.). **W. Götz.**

Griechische Kirche s. orientalische Kirche.

Griesbach, Johann Jakob, gest. 1812. — Augusti, Ueber Griesbachs Verdienste, Breslau 1812.

J. J. Griesbach war den 4. Januar 1745 in dem hessen-darmstädtischen Städtchen Butzbach geboren, als der Sohn eines dortigen Predigers und durch seine Mutter der Enkel des berühmten und frommen, aber damals schon verstorbenen Gießener Theologen J. J. Rambach. Da sein Vater später an die Petrikirche zu Frankfurt a. M. berufen wurde, so gehörte Griesbach schon seit früher Jugend und durch seine Schulbildung dieser Stadt an, und bezog im 18. Jahre, da er sich dem Studium der Theologie gewidmet hatte, nach einander die Universitäten Tübingen, Halle und Leipzig, auf welchen gerade in den sechziger Jahren die bedeutendsten Stimmführer der in wachsender Divergenz begriffenen theologischen Parteiansichten einander gegenüberstanden. Am längsten verweilte er auf der ersten der genannten Lehranstalten, wo damals die älteren dogmatischen Anschauungen und Methoden noch in Kraft und Ansehen waren. In Halle aber übte Semler einen nachhaltigen Einfluß auf den jungen strebsamen Geist Griesbachs und wohl auch auf die speziellere Wahl einer künftigen wissenschaftlichen Thätigkeit. Ebendaselbst promovierte Griesbach und siedelte sich, selbst als Semlers Hausgenosse, später 1771 als angehender Docent an. Allein ehe er sich dem Katheder widmete, unternahm er eine wissenschaftliche Reise, die ihn durch einen Teil von Deutschland und Holland nach London, Oxford, Cambridge und Paris führte und mit vielen ausgezeichneten Gelehrten, ältern und jüngern, in Berührung brachte. Es war die Zeit, wo die biblische Textkritik fast Modesache in der Gelehrtenwelt geworden war, und der junge Griesbach also gewissermaßen auf der Heerstraße des damaligen Lieblingsstudiums mitzog, obgleich bestimmt, im Urteil der Nachwelt, ja bald selbst der Zeitgenossen, die Mitwanderer weit zu überstrahlen. So gering, im Verhältnisse zu höheren Interessen der Kirche und Wissenschaft, jene kritischen Forschungen uns dünken mögen, ja eines kräftigen Geistes kaum würdig, um ihrer mechanischen Kleinlichkeit willen, so dürfen wir nicht vergessen, daß sie gerade damals nützlich und notwendig waren, auch abgesehen von ihrem nächsten und allerdings berechtigten Zwecke, insofern sie dazu beitrugen, an einem soliden geschichtlichen Fundamente der Theologie zu bauen, welche, eben in völligem und gärendem Erneuerungsprozeß begriffen, in maßlos aprioristischen und subjektiven Lehrformen sich gefallend, ohne Steuer und Halt zu treiben begann. Da die Reise mit einem bestimmten litterarischen Plane unternommen war, so brachte sie auch, an Arbeit auf Bibliotheken, reichlichen und, sozusagen, fürs Leben ausreichenden Gewinn. Nach der Rückkehr habilitierte sich Griesbach, wie gesagt, in Halle, wurde auch daselbst schon 1773 zum Professor befördert, aber bereits zwei Jahre später in gleicher Eigenschaft nach Jena berufen, wo er bis an sein Ende blieb, in ungestörter und glänzender Wirksamkeit, mit Titel und Würden geehrt, auch in geschäftlicher Beziehung, als Deputierter beim Landtag und in Verwaltungsangelegenheiten, sowohl des Staates als der Universität, ein Mann am Platze. Er starb den 24. März 1812.

Griesbachs Name ist, wie jeder Theologe weiß, mit der neutestamentlichen Textkritik unzertrennlich verwachsen, so zwar, daß nicht nur seine übrigen litterarischen Leistungen daneben völlig in den Schatten getreten sind, sondern auf jenem Felde mit ihm eine neue Periode beginnt. Seine Verdienste nach Gebühr zu würdigen, wäre also zunächst eine nähere Bekanntschaft mit dem damaligen Zustande dieser Wissenschaft nötig. Hier begnügen wir uns auf den von anderer Hand geschriebenen Artikel „Bibeltext" in dieser Encyklo-

pädie Bd II S. 756, 45 zu verweisen, und für die weitere Ausführung auf jede sogenannte Einleitung ins NT. Zur Orientierung, beziehungsweise Ergänzung, nur folgendes. Griesbachs Studien in betreff des Textes bezogen sich zuerst auf Sammlung und Sichtung von Varianten und zwar, da hier teils schon sehr viel vorgearbeitet war, teils auch wohl weniger nachzulesen schien, als man später fand, durch größere Aufmerksamkeit auf die Citate griechischer Kirchenväter und einige bis dahin weniger beobachtete Übersetzungen, die philoxenianische, die armenische, die gotische. Zweitens, und hierin von größerer Bedeutung, versuchte er eine, auf Bengels und Semlers Ideen Rücksicht nehmende, Geschichte des Textes in der alten Zeit, als die unentbehrliche Grundlage jeder Verbesserung desselben. Auf diese Geschichte, deren Elemente allerdings nicht durchaus probehaltig sich erwiesen haben, immerhin aber den weiteren Untersuchungen einen mächtigen Impuls gaben, gründete er drittens eine eigene Theorie der Kritik, deren Regeln im einzelnen die Wahl und den Wert der Lesearten bestimmen sollten, und die wesentlich auf einer Verbindung historischer Thatsachen und logischer Grundsätze beruhte. Viertens endlich, und dadurch mehr als durch alles andere, worin er ja überall Vorgänger hatte, zu allgemeinem Rufe gelangt, war er der erste in Deutschland, der es wagte, den Text des NT so drucken zu lassen, wie seine Kritik im einzelnen ihn ermittelt hatte. Bis auf ihn nämlich gab es wesentlich nur zwei Textgestaltungen in allen den zahllosen (beiläufig an 360) Ausgaben, beide aus der un- und eilfertigen Wissenschaft des 16. Jahrhunderts stammend, einerseits die stephanisch-elzevirische oder den sogenannten textus receptus, welcher namentlich in den lutherischen Schulen als ein unantastbares Stück Orthodoxie galt, andererseits die komplutensisch-plantinische, welche zunächst in katholischen, zum Teil auch in reformierten Kreisen verbreitet war. Nur Bengel hatte gewagt, von der ersteren abzugehen, aber fast bloß indem er einige Lesearten der zweiten einführte, alle übrigen Verbesserungen ledig am Rande empfahl. Griesbachs Neuerung, obgleich in einer Zeit kommend, wo man gar manches gefährlichere erlebt hatte, erregte daher den Widerspruch der Freunde des Bestehenden. Der Rostocker Professor Joachim Hartmann griff ihn in einer kleinen Schrift an 1775, wurde aber, und so jedes aus gleicher Quelle kommende Bedenken, und in Deutschland für immer, kurz und bündig abgefertigt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe. Dagegen schwieg Griesbach, als von anderer Seite her seine Theorie in ihrer Grundlage angegriffen wurde, nicht weil er den Gegner, Chr. F. Matthäi, verachtete, sondern weil die Art des Angriffs jeder Bildung und Form Hohn sprach.

Griesbachs Ausgaben des NT erschienen in folgender Ordnung: I. Libri NT. historici, Hal. 1774, P. I. II, worin die drei ersten Evangelien synoptisch. Dazu gehört als T. II, 1775 die erste Ausgabe der Episteln und Apokalypse, und zu letzterer wieder als T. I eine zweite unsynoptische Ausgabe der historischen Bücher. Die Synopse wurde später noch einigemale selbstständig gedruckt. — II. Hauptausgabe Halle und Lond. 1796, 1806, 2 Tle, 8°, mit sehr vervollständigtem Apparat und den wichtigen Prolegomenen. — III. Prachtausgabe Leipzig bei Göschen, Velinpapier, 4 T. schmal 4°, oder kl. Fol. 1803 bis 1807, mit Kupfern, aber zum Teil geschmacklosen Typen. — IV. und V. Handausgaben Leipzig 1805 und 1825, wie die vorige, nur mit den vorzüglichsten durch Zeichen beurteilten Varianten. — Eine neue Ausgabe des kritischen Hauptwerks begann 1827 David Schulz; es ist aber nur der erste Teil davon erschienen. Der Griesbachsche Text ist sich nicht in allen diesen Ausgaben gleich geblieben; genaueres über das Verhältnis derselben zu einander, sowie zum früheren Texte, siehe in meiner Bibliotheca NT graeci p. 193 sq.

Die sonstigen kritischen Schriften Griesbachs sind: De codicibus evv. origenianis 1771. Curae in historiam textus epp. paul. 1777. Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas varias NT lectiones. P. I. 1785. II. 1793. Commentarius criticus in textum gr. NT 1794 sqq., eigentlich eine Reihe akademischer Programme, sodann zus. gedruckt in 2 Tle, geht nur über Matthäus und Markus. In dem vorletzten Werke findet man auch die Beschreibung vieler Handschriften und im letzten die Meletemata de vetustis NT recensionibus.

Von Griesbachs übrigen Schriften ist nur wenig zu sagen. Es sind zumeist akademische Gelegenheitsschriften, exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, welche durch Gabler 1825 gesammelt in 2 Teilen gedruckt sind. Mehrere derselben haben insofern auch jetzt noch ein gewisses Interesse, als sie dazu dienen mögen, die besondere Färbung kenntlich zu machen, welche die Wissenschaft unter den Händen solcher Theologen erhielt, die im Herzen konservative Neigungen hegten, aber doch dem Geiste der Zeit mehr oder weniger Zugang gestattet hatten. Zu diesen gehörte Griesbach, dem man vielleicht

nicht Unrecht thut, wenn man ihn in rein theologischen Dingen einen Mann der Mitte nennt. Wir denken hier zunächst an seine Abhandlungen über Theopneustie 1784 ff. und über die Christologie des Hebräerbriefs 1791 f, vor allem aber an seine von 1779 bis 1789 viermal gedruckte Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, welche den damaligen Lichtfreunden als ein Werk des Rückschritts und der Inkonsequenz, ja wohl gar der Verstellung erschien, während es in der That nur einer der vielen Versuche war, den kirchlichen Lehrbegriff den wirklichen und bleibenden oder auch nur den vermeintlichen und augenblicklichen Bedürfnissen der Zeit anzupassen. Die nach Griesbachs Tode (1815) gedruckten Vorlesungen über Hermeneutik des NT gehören dagegen zu der bei des Verf.s Lebzeiten fast ausschließlich herrschenden Schule der sogenannten grammatisch-historischen Interpretation, was man auch bei einem Schüler von Semler und Ernesti nicht wohl anders erwarten konnte. Inwiefern aber Griesbach durch sein Beispiel auf dem Gebiete der Textkritik, der Freiheit wissenschaftlicher Forschung für immer eine breite Gasse erstritten haben mag, mag er immerhin unter den Bannerträgern der neuen Ideen mitgenannt werden. **Ed. Reuss †.**

Grimm, Karl Ludwig Wilibald, Professor der Theologie in Jena, gest. 1891. — Prot. Kirchenzeitung 1883 Nr. 19. 20; 1891 Nr. 9. 10. Zu nachfolgender Skizze durfte der Verf., der Grimm nur einmal, kurz vor dessen Tode, begegnet ist, die leider nur bis 1844 reichenden Fakultätsakten benutzen.

Karl Ludwig Wilibald Grimm wurde geboren zu Jena am 1. November 1807. Der begabte Knabe erregte das Interesse von Johannes Falk, auf dessen Empfehlung hin sich der Professor Hand seiner annahm und ihm auch seit 1820 lateinischen und griechischen Unterricht geben ließ. Zu Falk nach Weimar übergesiedelt, in einer Zeit, wo dessen Verhältnisse gerade sehr unsichere waren, hatte der Schüler fortgesetzt mit der bittersten Not zu ringen, bis eine Empfehlung von Baumgarten-Crusius ihm Röhrs Gunst zuwandte. Bereits 1826 während des Prorektorates seines Gönners Baumgarten inskribiert, bezog Gr. im Herbst 1827 die Universität Jena, wo neben Baumgarten, Niemeyer, Hoffmann und (von 1828 an) Credner und Danz besonders Schott auf ihn einwirkte, dazu die Philologen Hand, Eichstadt und Göttling. Nachdem er am 16. April 1831 zu Weimar das erste theologische Examen bestanden, im Herbst 1832 eine akademische Preisarbeit de Joanneae christologiae indole Paulinae comparata (Lips. 1833) gelöst, am 16. Oktober 1832 den philosophischen Doktorgrad und am 10. Januar 1833 den Grad eines Baccalaureus der Theologie erworben hatte, habilitierte er sich 1833 mit einer Dissertation de Sapientiae libri indole Alexandrina perperam asserta und einer Probevorlesung über Jo 6, 27 ff. 1837 wurde er zum außerordentlichen, 1844 zum ordentlichen Honorarprofessor ernannt, nachdem er inzwischen von Gießen aus (wohl auf Anregung seines früheren Lehrers Credner) erst 1837 h. c. den Grad eines Licentiaten, 1838 den eines Doktors der Theologie erhalten hatte. 1871 mit dem Titel Kirchenrat, 1885 Geheimer Kirchenrat ausgezeichnet, wirkte er, äußerlich stets in den bescheidensten Verhältnissen lebend, rastlos, bis dem 81 jährigen der Verlust des Augenlichtes 1888 eine unfreiwillige Muße aufzwang. Wie verehrt der anspruchslose Gelehrte, den man einen praeceptor Thuringiae genannt hat, bei seinen Schülern, wie anerkannt sein Name weit über seinen engeren Wirkungskreis hinaus war, obwohl er selbst nur selten aus seiner Vaterstadt hinausgekommen ist, das zeigte sich 1883 bei seinem goldenen Dozentenjubiläum. Es war „ein stilles, äußerlich nicht glänzendes, aber innerlich reich gesegnetes Leben und Wirken", dem am 22. Februar 1891 der Tod ein Ziel setzte.

Grimms Vorlesungen erstreckten sich außer über das ganze Gebiet der neutestamentlichen Wissenschaften auf die (zuletzt 6 stündig gelesene) Encyklopädie (vgl. seinen beachtenswerten Aufsatz „Zur theologischen Encyklopädie" ZwTh XXV 1882, 1—24), Symbolik und auf die Dogmatik in Form eines Repetitorium. Für dieses schuf er sich die Grundlage in seiner in vorzüglichem Latein abgefaßten Institutio theologiae dogmaticae evangelicae historico-critica 1848 (ed. sec. locis longe plurimis emendata et aucta 1869), einem sehr gediegenen Seitenstück zum Hutterus redivivus.

Seine peinliche Sorgfalt im Kleinen hat ihn zu vielen umfangreichen Arbeiten nicht kommen lassen; aber eine große Zahl gediegener Rezensionen und Aufsätze in der Jenaischen Litteraturzeitung, bei der Gr. auch eine Zeit lang als Korrektor thätig war, in den Theol. Studien und Kritiken, den Jahrbüchern für deutsche Theologie und der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie sowie in Ersch und Grubers Encyklopädie der Wissenschaften und Künste (z. B. 2. Sektion XIX 37—88 Inspiration, XXII 1—79 Johannes,

XXIII 2—5, 73—88 Joseph) legen Zeugnis ab von seinem unermüdlichen Fleiße. Abgesehen von zwei Lyncker-Stipendiumreden auf Luther (1833) und Staupitz (1835), letztere in erweiterter Form erschienen in Illgens ZhTh VII 1837, 2, 58—126, wozu man noch eine statistische Arbeit „Zur Geschichte der Frequenz der Universität Jena" in Hildebrands Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik VI 1866, 30—46 hinzunehmen kann, sind die Arbeiten alle, worauf schon seine Erstlingsschriften hinweisen, der Erklärung des NTs und der alttestamentlichen Apokryphen gewidmet. Als Probe seiner in den Bahnen besonnener supranaturalistischer Kritik sich bewegenden Auffassung des Lebens Jesu ist hier zu nennen die gegen Strauß und Br. Bauer gerichtete Schrift „Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" 1845. Die durchaus konservative Stellung, die er hier wie in dem genannten Artikel in EWK zur johanneischen Frage einnahm, verteidigte er ferner in dem Aufsatz „Über das Evangelium und den ersten Brief des Johannes als Werke Eines und desselben Verfassers" ThStK 1847, 171—187; vgl. ferner „Herakleons angebliches Zeugnis für des Apostels Johannes Martyrium" ZwTh XVII 1874, 121—123 (gegen Keim), „Über Evangelium Jo 21, 22 f." ZwTh XVIII 1875, 270—278 (gegen Keim und Hausrath). Zu einer der entscheidendsten Fragen, das apostolische Zeitalter betreffend, äußerte er sich im Anschluß an Keims Darstellung in dem Aufsatz „Der Apostelkonvent" ThStK 1880, 405—432. Seine Stellung zu den wichtigeren Einleitungsfragen ergiebt sich aus den gegen Baur gerichteten Ausführungen über „die Echtheit des Briefes an die Philipper" ThLB z. allg. KZ 1850 Nr. 149—151, 1851 Nr. 6—8; „die Reisen des Apostels Paulus nach Korinth" ebd. 1854 Nr. 53. 54, „Zur Einleitung in den Brief an die Hebräer" ZwTh 1870, 19—77, „Zur Einleitung in den Brief des Jakobus" ebd. 377—394, „Das Problem des ersten Petrusbriefes ThStK 1872, 657—694; „Über die Nationalität der Kleinasiatischen Galater" (gegen Wieseler) ebd. 1876, 199—221. Seine gründliche auf ausgebreiteter philologischer Gelehrsamkeit ruhende Exegese, die auch das Kleinste mit liebevoller Sorgfalt untersucht, stellt sich dar in den zahlreichen kleinen Studien unter dem Titel „Über die Stelle" z. B. 1 Pt 4, 6 in ThStK 1835, 616—633; Ja 4, 5. 6[a] ebd. 1854, 934—956; Rö 9, 5 ZwTh XII 1869, 311—322; Phi 2, 6—11 ebd. XVI 1873, 33—59; 1 Ko 15, 20—28 ebd. 380—411; Prd 3, 11[b] ebd. XXIII 1880, 274—279; Rö 8, 26. 27 ebd. XXVI 1883, 456—460. In größerem Zusammenhange ist Grimms Exegese schriftstellerisch nur an den Apokryphen des ATs zur Darstellung gelangt, deren meist zu gering angeschlagene, hohe Bedeutung für das Verständnis auch des NTs Grimm frühzeitig erkannt hat. Die verkehrte Anschauung über palästinensischen Ursprung des Buches der Weisheit, welche er unter Baumgarten-Crusius' Einfluß in seiner Habilitationsschrift vertreten hatte, nahm er selbst sehr bald freimütig zurück (vgl. „Über das Buch der Weisheit" ThStK 1834, 892 A. 2) und lieferte 1837 in dem „Commentare über das Buch der Weisheit" eine höchst gediegene Erklärung dieser wichtigen Schrift auf der Grundlage alexandrinischer Religionsphilosophie. Völlig umgearbeitet erschien dieser Kommentar abermals 1860 in dem von Grimm in Gemeinschaft mit O. F. Fritzsche herausgegebenen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes", einem Werke, das noch lange Zeit seinen Platz als wichtiges exegetisches Hilfsmittel behaupten wird. Grimm selbst steuerte dazu noch den Kommentar zu den Makkabäerbüchern bei (1853. 1857). Vgl. dazu die durch Mommsens und Ritschels Forschungen und Streitigkeiten veranlaßten Nachträge in ZwTh XVII 1874, 231—238 u. XIX 1876, 121—132; ferner „Über einige das Buch Tobit betreffende Fragen" in ZwTh XXIV 1881, 38—56.

Grimms Hauptwerk, welches seinem Namen stets einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der philologia sacra sichern wird, ist unstreitig sein Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti, das er nur aus äußeren Gründen als Neubearbeitung des Wilkeschen, zugleich doch mit gutem Rechte als völlig selbstständige neue Arbeit bezeichnet hat (Chr. G. Wilkii Clavis Novi Testamenti philologica usibus scholarum et iuvenum theologiae studiosorum accomodata. quem librum [secunda atque hac tertia editione] ita castigavit et emendavit ut novum opus haberi possit C. L. W. Grimm, Lipsiae 1867. 1878. 1888; durch eine mit wertvollen Zusätzen bereicherte Übersetzung von Prof. J. H. Thayer, Newyork 1886, corr. ed. 1889, ward dies Werk auch in die englisch redende Welt eingeführt). Es ist nicht nötig, dies Buch, das in jedes Theologen Hand sein sollte, zu charakterisieren. Aus der fast unbrauchbaren Arbeit Wilkes ist unter Grimms rastlos fleißigen Händen das unentbehrliche Hilfsmittel ntlicher Exegese geworden, als welches sich dieses Lexikon neben Winers Grammatik nun durch 30 Jahre hindurch bewährt hat. Wenn auch der inzwischen durch die unerwartete

Erweiterung des Quellenmateriales in den Papyrusfunden vollzogene Umschwung in der sprachlichen Auffassung künftig an ein ntliches Lexikon noch ganz andere Anforderungen stellen wird, so wird Grimms Werk doch für alle Zeit die solide Grundlage bieten, auf die weiter aufzubauen ist. Vgl. dazu noch Grimms höchst lehrreiche „kritisch-geschichtliche Übersicht der neutestamentlichen Verballexika seit der Reformation" in ThStK 1875, 479 bis 515 mit Nachtrag 1877, 512 f. und die Anzeigen von Wahls Clavis librorum VT apocryphorum in ThStK 1858, 368 ff. und von Cremers, Biblisch-theol. Wörterbuch, 3. Aufl. in ThStK 1884, 581—589.

Endlich ist noch Grimms Thätigkeit als Mitglied der Halleschen Bibelrevisions-Kommission zu erwähnen, welcher er seit 1870 angehörte, und über deren Arbeiten er gelegentlich in der Prot. KZ. sowie in dem Vortrag „Die Lutherbibel und ihre Textes-Revision 1874" (Deutsche Zeit- und Streit-Fragen H. 40) berichtet hat. Aus einer sehr erweiterten Bearbeitung des letzteren erwuchs die zum Lutherjubiläum herausgegebene „Kurzgefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung" 1884, welche mit Recht als beste Einführung in diese Fragen gilt. Vgl. ferner „Zur Charakteristik der Lutherschen Übersetzung des Buches Jesus Sirach" ZwTh XV 1872, 521—538 und „Luthers Ueberſetzung der alttestamentlichen Apokryphen" ThStK 1883, 375—400.

Alle Arbeiten Grimms sind ausgezeichnet durch große Sorgfalt und Gediegenheit, ausgebreitete Gelehrsamkeit und seltene philologische Akribie, Sachlichkeit der Berichterstattung und Umsicht des Urteils. Kein schöpferischer Geist, der überall neue Bahnen sucht, war Grimm eine jener ernsthaft ruhigen Gelehrtennaturen, die mit ängstlicher Scheu vor allem Extravaganten ihre Aufgabe in immer besserer Fassung und genauerer Begründung der überkommenen Anschauung sehen, und „unbekümmert um das Geräusch des Tages und das Gezänk der Parteien in stiller unverdrossener Arbeit" diesem Ziele zustreben. So hat er mit durchaus konservativem Sinne festgehalten an den Eindrücken eines supranaturalen Rationalismus und einer dem entsprechenden historischen Kritik, wie er sie in seiner Jugend von Röhr, Baumgarten-Crusius, Credner, de Wette u. a. aufgenommen hatte, diese Position ebenso gegen den wiederauflebenden Konfessionalismus als gegen „den Hyperkritiker Baur" (Glaubw. 64) und die „doch wohl nur in dem bekannten Geschick die Sachen auf den Kopf zu stellen geniale Kritik" seiner Schule (ZwTh 1870, 26) verteidigend, der gegenüber der sonst so ruhige Mann wohl einmal scharf werden konnte. Der Gedanke „die herkömmliche Ansicht ist allein richtig" (ZwTh 1870, 34) als Grundstimmung und die Forderung „unbefangener, von keinem dogmatischen Interesse beherrschter philologischer Erklärung" der Schrift (ZwTh 1873, 380) charakterisieren wohl am besten Grimms Stellung, den bleibenden Wert und zugleich die Schranke seiner Arbeit. **von Dobschütz.**

Groen van Prinsterer, Guillaume, gest. am 19. Mai 1876. — G. J. Vos, Az., Groen van Prinsterer en zijn tijd, 2 deelen, Dordrecht 1886—1891; Bij het graf van Mr. Groen van Prinsterer, 23. Mei 1876, Amsterdam 1876 (die am Grabe Groens gehaltenen Ansprachen); M. Cohen Stuart, In Memoriam, Guillaume Groen van Prinsterer. Notice Biographique, Utrecht 1876; Prof. J. T. Buijs, Groen van Prinsterer (De Gids, 1876 II, blz. 540—546); N. C. Balsem, G. Groen van Prinsterer (Mannen van beteekenis in onze dagen, Jahrgang 1876, S. 357—408); Theodor Wenzelburger, Groen van Prinsterer (P. J. 1877, Bd 40, S. 203—224; Prof. A. Pierson, Oudere tijdgenooten III (De Gids, 1883, III blz. 92—130); W. H. de Beaufort, Groen van Prinsterer en van der Brugghen (De Gids, 1887, III, blz. 476—493); Mr. Groen van Prinsterer, Brieven van Thorbecke, 1830 bis 1832, Amsterdam 1873; Brieven van Isaac da Costa, medegedeeld door Mr. Groen van Prinsterer (1830—1860), 3 deelen, Amsterdam 1872—1876; Brieven van J. A. Wormser, medegedeeld door Mr. Groen van Prinsterer (1848—1862), 2 deelen, Amsterdam 1874 bis 1876. (In diesen drei Sammlungen finden sich auch verschiedene Briefe von Groen selbst und von seiner Gattin.)

Es ist nicht leicht, auf ein paar Seiten ein einigermaßen ähnliches Bild dieses hervorragenden Mannes zu zeichnen, dem Niederland in mehr als einer Hinsicht sehr viel zu danken hat. Obgleich er niemals dem Erfolg nachgejagt und auch in der That wenig von dem gekannt hat, was die Welt Erfolg nennt, so ist er doch in ausgedehntem Maße für weite Kreise und auf manchen Gebieten ein Segen gewesen. Als Staatsmann hinsichtlich seiner Grundsätze ein Gegner Thorbeckes, nach dem drei Ministerien sich nannten, aber ein ebenbürtiger Gegner hinsichtlich seiner Fähigkeiten, schien er trotz seiner außergewöhnlichen Anlagen dazu bestimmt, alles, was er unternahm, mißglücken zu sehen. Aber doch wirkt sein Einfluß kräftig nach, ja breitet sich noch immer weiter aus und das Ge-

heimnis seiner kraftvollen Beharrlichkeit und des Durchdringens seiner Grundsätze ist in der Bedeutung seiner Persönlichkeit zu suchen, wie er sie selbst gezeichnet hat in dem kurzen Worte: „nicht ein Staatsmann, sondern ein Bekenner des Evangeliums bin ich!“ Einen akademischen Lehrstuhl hat er niemals eingenommen, obwohl er nach seinen Anlagen und Verdiensten mehr als mancher andere Anspruch darauf machen konnte. Aber auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft hat er sich durch seine Herausgabe der „Archives ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau“ (1835—1861, 13 Teile) einen unsterblichen Namen erworben und ist durch sein Handboek der Geschiedenis van het Vaderland, das verschiedene Auflagen erlebte, unzähligen ein hochgeschätzter Lehrer geworden. Zu den Trägern hoher kirchlicher Würden hat er niemals gehört; in den höheren Behörden der Niederl. Ref. Kirche war für diesen reichbegabten Bekenner des Evangeliums kein Platz. Aber in dem kirchlichen Streit seiner Tage nahm er dennoch eine der wichtigsten Stellen ein. In zahlreichen kirchenrechtlichen Broschüren (u. a. Het recht der Hervormde gezindheid, 1848; Leervrijheid of kerkbewustzijn? 1864; Confessioneel of reglementair? 1868; Bijdrage voor kerkgemeentelijk overleg, 1869; u. s. w.) setzte er seine Prinzipien auseinander, und durch seine Schriften sowohl als auch auf andere Weise hat er unter Gottes Segen nicht wenig gethan für das Wiederaufblühen der Orthodoxie, für die Entwickelung des geistlichen Lebens in der Niederl. Ref. Kirche. Reich gesegnet mit glänzenden Talenten und zeitlichen Gütern, aber kinderlos, hat er, ein Aristokrat nach Gesinnung und gesellschaftlicher Stellung, ein Mann mit weichem Gemüt und mit kindlich zarter Seele, sich am meisten hingezogen gefühlt zu den Kleinen im Lande, zu den Einfachen und den Kindern seines Volkes, unterstützt durch seine treue, gottesfürchtige Gattin (Elisabeth Maria Magdalena van der Hoop, geb. am 6. Februar 1808, gest. am 14. März 1879), die in allen Dingen eine Hilfe für ihn war. Gezeigt hat er das dadurch, daß er alle Arbeit christlicher Liebe reich mit Rat und That, oft in fürstlicher Weise, unterstützte, daß er im ganzen Lande die Stiftung von Schulen beförderte, in denen die Jugend ihrem Herrn und Heilande zugeführt wurde. Und diesem Manne, der während seines Lebens in der Hitze des politischen und kirchlichen Streites oft in der schändlichsten Weise geschmäht und gescholten wurde, der zu hoch stand, um jemals wieder zu schelten, wohl aber offen seine Gegner bekämpfte, und sie oft traf mit den meisterhaft geführten Waffen des Humors, der Ironie und selbst der Satire, — diesem Mann haben nach seinem Tode Freund und Feind, die Höchstgestellten und Einfachsten ihre Huldigungen dargebracht, haben ihm Ehren erwiesen wie wenigen vor ihm. Auf seinem Sarge lag ein von der Königin gesandter Kranz; vor dem Sterbehause wartete „eine zahlreiche Schar, auf deren Gesicht sich schmerzliche Teilnahme zeigte“; sein Grab umstanden Minister des Königs, Glieder der Kammer von verschiedener politischer Richtung, Prediger aus verschiedenen Kirchengemeinschaften und Vertreter zahlreicher Vereine. In Tagesblättern des In- und Auslandes erschienen Artikel, die nicht allein seinen Verdiensten volle Anerkennung zollten, sondern auch seiner außergewöhnlich mächtigen und anziehenden Persönlichkeit ihre Bewunderung nicht versagten. Am Tage vor seinem Tode war in Amsterdam das Standbild Thorbeckes, der sein großer Gegner und doch sein Freund war, enthüllt worden. Ihm wird kein Standbild errichtet werden, aber er lebt fort in den Herzen von tausenden, die nicht ohne Verehrung seinen Namen nennen können. Er würde auch kein Standbild gewünscht haben. Hatte er doch die Gewißheit, er werde mehr empfangen, weil Christus ihm alles war. Seine letzten Worte waren: „Christus ist meine Stärke! — Er ist mein Trost. — Er ist meine Hoffnung. — Eine Krone! — Eine Krone! — Eine Krone auf mein Grab . . .“ (Bij het graf, blz. 15).

Guillaume Groen van Prinsterer wurde am 21. August 1801 zu Voorburg geboren, einem Dorfe in der Nähe vom Haag, wo sein Vater als Arzt thätig war. Nachdem er die lateinische Schule im Haag besucht hatte, ließ er sich in Leiden immatrikulieren und studierte hier unter Bake und Borger klassische Philologie und unter J. M. Kemper Rechtswissenschaft. Schon damals setzte man große Hoffnungen auf ihn. „Rein in seinem Wandel, mäßig in allem außer in der Arbeit, mit außergewöhnlicher Begabung und großen Kenntnissen ausgerüstet, kannte er nur den einen Ehrgeiz, zum Nutzen seiner Zeit und seines Landes groß zu werden,“ so erklärte einer seiner Studienfreunde und späterer politischer Mitkämpfer, P. J. Elout van Soeterwoude, an seinem Grabe. Sowohl griechisch wie lateinisch sprach er nicht allein fließend, sondern so gut, daß man sogar von andern Universitäten herüberkam, um ihn bei öffentlichen Disputationen in elegantem klassischen Latein opponieren zu hören. Als dann Borger am 12. Oktober 1820 gestorben war, wurde der 19jährige Jüngling zu seinem Nachfolger in der Professur für alte Geschichte und Litteratur

ausersehen; aber sein verständiger Vater wußte das, hauptsächlich im Hinblick auf die schwache Gesundheit seines Sohnes, zu verhindern. 1823 promovierte er zum Doktor der klassischen Philologie mit einer Dissertation „Prosopographia Platonica“, die u. a. in der Revue encyclopédique sehr günstig beurteilt wurde, und an demselben Tage erlangte er nach Verteidigung einer Dissertation „De juris Justiniani praestantia, ex rationibus eius manifesta“ den Grad eines Doktors der Rechte. Wiederum dachte man, als Kemper am 20. Juli 1824 gestorben war, daran, ihm eine Professur zu übertragen und zwar jetzt die für Staats- und Völkerrecht; aber auch diesmal wurde es verhindert, nach dem Urteile eines seiner besten Freunde „durch Mißgunst“. Unwahrscheinlich ist das nicht, wenn man bedenkt, daß Groen an der Universität zu dem Freundeskreise gehörte, der sich um den Dichter Bilderdijk scharte und aus Männern wie Da Costa, Mackay, Elout u. a. bestand. Dieser geniale Mann hielt damals in Leiden Privatvorlesungen, in denen er, zuweilen in den heftigsten Ausdrücken, die neuen Anschauungen, die seit der französischen Revolution aufgekommen waren und auch in den Niederlanden Verbreitung gefunden hatten, bekämpfte, die abgöttische Verehrung der Vernunft und die Lehre von der Volkssouveränität aufs härteste verurteilte und demgegenüber in der schärfsten Form das „droit divin“ predigte. Auch Groen gehörte also zu seinen Schülern, aber ein Anhänger, ein Geistesverwandter Bilderdijks, wie Da Costa es damals war, ist er niemals gewesen. Daß er Bilderdijk gegenüber große Verpflichtungen habe, erkannte er später (1845) noch an, denn dieser hatte ihn durch seine heftigen Angriffe gegen vieles, was er für unzweifelhafte Wahrheit hielt, zum Zweifel und zu unbefangener Untersuchung gebracht. Von Bilderdijk hat er den Anstoß empfangen zu einer Entwickelung, die ihn zum Bruch mit dem Liberalismus führte; aber während Bilderdijk ein Reaktionär vom reinsten Wasser, ein „Kontrarevolutionär“ war und blieb, ist Groen der Vater und Leiter der „antirevolutionären“ Partei in den Niederlanden geworden.

Nach seiner doppelten Promotion mußte Groen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit, die durch anstrengendes Studium gelitten hatte, eine Reise ins Ausland machen. Nach seiner Rückkehr wurde ihm die Auszeichnung zu teil, durch Willem I. 1827 zum Referendar des königlichen Kabinetts und 1829 zum Kabinettssekretär ernannt zu werden. Im September 1828 begab er sich nach Brüssel. Bis dahin war er, wie er selbst später schrieb, „ungefähr wie Guizot, bevor der Blitzstrahl von 1848 ihn das Satanische der Revolution hatte erkennen lassen, wie die tonangebende protestantische Mehrheit, liberal und christlich, mit der Losung medio tutissimus ibis, wie in der reformierten Kirche fast jeder ein Glied der großen protestantischen Partei; nach dem jeweiligen Thermometerstande konservativ-liberal oder liberal-konservativ“ (Nederlandsche Gedachten, 2. Dezember 1873). In Brüssel lernte er die Revolution kennen, aber auch durch die „Erweckung“ (réveil) unter dem Einflusse von Merle d'Aubigné das Evangelium, so daß von jetzt an seine Losung wurde: „gegenüber der Revolution das Evangelium!“ 1830 kam er, wie schon vor ihm seine Gattin, zum persönlichen Glauben, zu entschiedener Übergabe an Christum als seinen Erlöser. Aber schon vorher hatte er inmitten der unruhigen Zeiten, in denen er lebte, und gegenüber der drohenden revolutionären Krisis die Gefahr der Revolution und das Unzulängliche einer bloßen Restauration des Alten erkannt. Er hatte die Schriften von Bonald, de Maistre, de Lamennais, Fr. von Schlegel, A. von Müller und von Haller durchgearbeitet; vor allem hatte des letzteren Werk „Restauration der Staatswissenschaft“ einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht und ihn „aus den Nebeln des Idealismus auf den festen Boden der Wirklichkeit versetzt“. Aber dadurch kam Groen in eine schwierige Stellung. Er genoß das Vertrauen des Königs und hielt sich, überzeugt von dem Kritischen der Lage, wie die damaligen politischen Verhältnisse sie geschaffen hatten, für berufen, seine Ansichten über Kardinalfragen aus eigenem Antriebe dem Könige mitzuteilen, ja fühlte sich im Oktober 1829 gedrungen, ohne es dem Könige zu verbergen, und auf die Gefahr hin, seine Stellung dadurch zu verlieren, ein politisches Blatt, Nederlandsche Gedachten, herauszugeben, das, im königlichen Palaste selbst geschrieben, bald ein Organ der Opposition wurde. Der König wußte wohl, daß Groen durch Liebe zum Hause Oranien und durch Ergebenheit gegen des Königs Person dazu bestimmt wurde; daher deutete er ihm seine oft scharfe Kritik nicht übel und ließ sich durch Groen selbst dazu bewegen, jene bekannte, von diesem aufgesetzte Botschaft vom 11. Dezember 1829 zu veröffentlichen, die den Entwurf eines Gesetzes zur Beschränkung der Preßfreiheit begleitete. Bekanntlich ist das Stillsitzen und die Unthätigkeit der Regierung mit Ursache gewesen, daß der belgische Aufstand im August des folgenden Jahres ausbrach, durch den die südlichen Niederlande dem Hause Oranien verloren gingen.

Eine Krankheit, die einen tötlichen Ausgang zu nehmen drohte, zwang Groen, seine Entlassung zu nehmen. 1833 wurde er zum Direktor des königlichen Hausarchivs ernannt, und 1835 begann er mit der Herausgabe der „Archives ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau". In diesem Werke, worin allerlei unbekannte Aktenstücke und Dokumente gesammelt sind, hat Groen eine unschätzbare Quelle für die Geschichte der Niederlande im XVI. und XVII. Jahrhundert erschlossen und sich selbst ein Denkmal errichtet, das ihn dem späteren Geschlechte vor Augen stellt als einen der ersten niederländischen Geschichtsforscher. Daß der König die Art und Weise, in der Groen sich seiner Aufgabe entledigte, billigte, gab er schon 1836 durch seine Ernennung zum außerordentlichen Staatsrat zu erkennen. 1846 erschien sein „Handboek der geschiedenis van het Vaderland", durch das er seinen Volksgenossen die Augen öffnen wollte für die Gefahren des Unglaubens und der Revolution, indem er ihnen die Geschichte in dem wahren Lichte zeigte, das durch den Liberalismus mit seiner Verehrung der revolutionären Gedanken verdunkelt war. Später, kurz vor seinem Tode, im Jahre 1875, hat er noch einmal das Gebiet der Geschichtswissenschaft betreten mit seinem Buche „Maurice et Barneveld, étude historique", worin er in einer oft meisterhaften Weise Moritz und die Dordrechter Synode verteidigt gegenüber den parteiischen Angriffen Motleys in seinem „Life and Death of John of Barneveld" (1873).

Hatte Groen sich 1833 auch für einige Zeit dem politischen Leben entzogen, um sich hauptsächlich seinen historischen Studien und der Herausgabe der „Archives" zu widmen, so blieb er der Politik doch nicht lange fern; denn 1840 wurde er zum Mitgliede der sogenannten doppelten Kammer gewählt, die zur Revision der Verfassung zusammenberufen worden war. Mit Kraft und Geschick verteidigte und empfahl er die durch ihn vertretenen antirevolutionären Prinzipien. Wiederum blieb er dann 8 Jahre der praktischen Politik fern; aber er verbrachte sie nicht müßig. Damals hielt er in seinem Bibliothekszimmer vor einer auserlesenen Zuhörerschar seine berühmten historischen Vorlesungen, die 1847 unter dem Titel „Ongeloof en revolutie" erschienen, ein „Meisterwerk", ein „kräftiges Zeugnis gegen beide Ungeheuer" (Briefe von Da Costa I 275, 272), für Groen selbst ein Glaubensbekenntnis. Bald brach die Zeit seines kräftigsten Handelns an. Im Januar 1849 wurde er vom Distrikt Harderwijk in die Zweite Kammer gesandt, und ihr hat er ununterbrochen bis 1857 angehört. Welche Aufgaben hat er in den Jahren bewältigt, welch eine Arbeitskraft entwickelt! Als er in die Zweite Kammer eintrat, stand er allein, ein Feldherr ohne Soldaten, aber ein Feldherr, der ein ganzes Heer aufwog. Er nahm den oft sehr heißen Kampf auf gegen den hochbedeutenden und thatkräftigen Führer der liberalen Partei, gegen Thorbecke, der die Bedeutung seines Widerstandes fühlte, weil er bereits 1841 den Nerv seiner Kraft entdeckt hatte, als er ihm schrieb: „Ich vertrete nicht Ihre Anschauungen; aber ich wünschte, ein jeder thäte für das Seine soviel, wie Sie für das Ihrige. Wir hätten dann etwas mehr Wachstum in der niederländischen Natur" (Brieven van Thorbecke, blz. 82). Groens Kraft lag in seinem Glauben. Und durch diesen Glauben wuchs, ja verdoppelte sich seine Kraft. Dadurch konnte er ruhig jedem Angriff stand halten, den im Parlament und außerhalb desselben die Koryphäen der liberalen Partei wie Thorbecke, Buys, Fruin, Opzoomer, Vissering, Jonckbloet u. a. gegen ihn unternahmen. Dadurch konnte er, selbst inmitten des oft ermüdenden parlamentarischen Streites und unter dem Drucke zahlloser anderer Aufgaben, wobei indessen seine treffliche Gattin ihm als treue Helferin zur Seite stand, noch 5 Jahre lang, vom 1. Juli 1850 bis zum 1. Juli 1855, ein eigenes Tageblatt, das er ganz aus eigenen Mitteln unterhielt, nicht allein redigieren, sondern zum größten Teile auch selbst schreiben, nur von einem einzigen Getreuen wie Wormser, von diesem aber auch sehr kräftig, unterstützt. „Nichts ließ er unversucht, um seine religiösen und politischen Grundsätze zu verteidigen und unter dem Volke zu verbreiten. Die Vereinigung für christlichen Unterricht, verschiedene Wochenblätter, allerlei Gesellschaften für innere und äußere Mission oder zur Verbreitung konfessioneller Grundsätze in der reformierten Kirche, — mit einem Wort, jeder Schriftsteller oder Prediger seiner Richtung, mochte er auch in noch so ärmlichen Verhältnissen leben, jeder Verein, so unansehnlich er auch war, konnte unter den breiten Falten seines Mantels einen Zufluchtsort finden und seiner Billigung, seiner Ermutigung und seiner oft fürstlichen pekuniären Unterstützung sicher sein" (Balsem, G. Groen van Prinsterer, blz. 403). Die Aufmunterung, die er selbst empfing, war nur gering. Eigentlich traf er überall auf offenen oder versteckten Widerstand. Die Gleichgiltigkeit seiner Geistesverwandten veranlaßte ihn, sein Blatt „De Nederlander" eingehen zu lassen. Ihrer Abneigung gegen seinen ethisch-polemischen Anteil an dem kirchenrechtlichen Streite gab die ethisch-irenische Richtung durch D. Chante-

pie de la Saussaye deutlich Ausdruck (1854). Aber am peinlichsten für ihn war der Umstand, daß 1857 durch das Ministerium, dessen Mittelpunkt sein Freund und Geistesverwandter van der Brugghen war, eine neue Gesetzesvorlage über den Volksschulunterricht eingebracht und verteidigt wurde, die ganz und gar dem Ideal widersprach, das Groen vorschwebte. Im Parlament, in fünf Flugschriften gegen die Gesetzesvorlage, durch Korrespondenz mit einflußreichen Männern, auf allerlei Weise bekämpfte Groen diesen Entwurf, der die neutrale Schule stiften sollte, aber mit der Losung: „Erziehung zu christlichen und bürgerlichen Tugenden“, der die Staatsschule zu einer Sektenschule der Modernen machen sollte. Die Vorlage wurde angenommen; und unmittelbar nach diesem Beschlusse legte Groen seine Stellung als Mitglied der Zweiten Kammer nieder, voll Trauer, aber auch voll Zorn gegen van der Brugghen, mit dem er jetzt brach (vgl. Groen van Prinsterer, Hoe de onderwijswet van 1857 tot stand kwam, 1876). Noch einmal war er später für kurze Zeit Mitglied der Zweiten Kammer, aber seine Gesundheit zwang ihn, 1865 für immer dem parlamentarischen Leben den Rücken zu wenden. Doch machte er auch in Zukunft beständig seinen Einfluß geltend. Zur Stiftung der „Vereinigung für christlich-nationalen Schulunterricht“ (1861) gab er den Anstoß und an ihrer Leitung nahm er Jahre lang sehr wirksamen Anteil. In seinem Flugblatte „Aan de kiezers“ (An die Wähler) wandte er sich an das Volk, um es für die antirevolutionären Grundsätze zu gewinnen. In den politischen Streit mischte er sich durch die Ausgabe seiner „Parlementaire Studiën en Schetsen“, während er in den „Nederlandsche Gedachten“, mit deren Herausgabe er 1870 wieder aufs neue begonnen hatte und die er bis zu seinem Tode fortsetzte, vor allen Dingen den Kampf gegen die Staatsschule führte, wie sie nach dem Gesetze von 1857 war und sein mußte. Auch an das Ausland richtete er seine Stimme („La Prusse et les Pays-Bas“, 3e ed. 1867; „L'empire prussien et l'Apocalypse“ 1867; beide gerichtet „à mes amis de Berlin“). Thätig bis an sein Ende, durch keine Enttäuschung entmutigt, hielt er fest an dem Glauben, daß die durch ihn verkündigten Prinzipien sich unter dem Volke durchsetzen und als die einzig wahren dem Lande und dem Volke zum Segen sein würden. Und dieser Optimismus blieb ihm, auch als er sah, daß fast jede Richtung, der er sich entgegengestellt hatte, triumphierte; dennoch stand ihm der Sieg der Wahrheit fest. Am 19. Mai 1876 entschlief er im Haag in seiner Wohnung auf dem „korte Vijverberg“, die er seit 1839 innegehabt hatte; dort verewigt jetzt eine Gedenktafel am Giebel seinen Namen und den seiner Gattin. Ein großer, ein seltener Mann war dahingegangen, ein Mann, liebenswürdig im höchsten Maße, bescheiden bis zur Schüchternheit, der sich selbst hingegeben hat, zuerst dem Herrn und darnach und darum den Brüdern. Er hatte den guten Kampf gekämpft, er hatte den Lauf vollendet, er hatte den Glauben behalten.

Groen war ein gläubiger Christ; Groen war ein Calvinist; Groen war ein Niederländer, der die Geschichte seines Volkes kannte und verstand. Diese drei Umstände erklären seine Grundsätze und seine Thaten. Ihm war es zu thun um den Glauben, um Unterwerfung unter Gott und Übergabe an ihn. Ohne das giebt es für die Völker kein Heil. Gottes Souveränität muß anerkannt werden, auch auf politischem Gebiete. Wer sich gegen sie erhebt, die sich in Offenbarung und Geschichte kund thut, und der Herrschaft der Vernunft huldigt, die durch die Sünde verderbt ist, der ist „revolutionär“. Dem „revolutionären“ Prinzipe in Kirche und Staat, in Schule und Wissenschaft, ist nichts anders als das Evangelium gegenüber zu stellen. Groen begnügt sich nicht damit, die heillosen Folgen der Revolution und des Unglaubens zu bekämpfen; er ist nicht „kontrarevolutionär“; sondern er tritt dem Prinzip entgegen, das in der Religion zum Atheismus, in der Politik zum Radikalismus führt: Groen ist „antirevolutionär“. Ein Staatsmann nicht! Aber ein Bekenner des Evangeliums! Daß er das letzte war, war seine Ehre; daß er es andere werden sehen durfte, war seine Freude. Ein abgerundetes System des Staatsrechtes hat er dann auch nicht gegeben. Er hat Grundsätze verkündigt; nach diesen Grundsätzen hat er gehandelt in den Verhältnissen, in denen er lebte; für diese Grundsätze hat er die Herrschaft gefordert. Zu verwirklichen sind sie seiner Anschauung nach ebenso gut in einer Republik wie bei Anerkennung einer monarchischen Staatsform, vorausgesetzt, daß nicht der Wille des Volkes, sondern das Wort Gottes als oberste Norm anerkannt wird. Der Einfluß des Calvinismus ist hier nicht zu verkennen (vgl. La Hollande et l'influence de Calvin, 1864). Aber in der Geschichte seines Volkes sieht er zugleich die Hand seines Gottes, die Niederland und Oranien aufs engste verband, als beide vereint die Freiheit und Unabhängigkeit der Niederlande errangen. Freiheit forderte er für sich selbst, erkannte sie aber auch andern zu. „Ich glaube,“ sagt er, „allen Parteien den

Beweis gegeben zu haben, daß ich, was Liebe zur Freiheit und Unabhängigkeit betrifft, hinter niemandem zurückstehe, auch nicht hinter dem Liberalsten der Liberalen". Darum trat er auch 1837, als die „Afgescheidenen", die mit der Niederl. Ref. Kirche gebrochen hatten, verfolgt wurden, öffentlich als ihr Anwalt auf, obgleich er wußte, daß dieses Vorgehen dem Könige unangenehm sein würde (De maatregelen tegen de Afgescheidenen aan het Staatsrecht getoetst, 1837). Ganz in Übereinstimmung damit stehen die Worte, die er in den Tagen der sogen. Aprilbewegung (1853) gesprochen hat: „Niederland muß die Gleichstellung der verschiedenen religiösen Anschauungen nicht unthätig ertragen als eine Kette, die seiner protestantischen Bevölkerung durch die Revolution um den Hals geworfen worden ist; nein, es muß diese Gleichstellung der religiösen Überzeugungen anerkennen und benutzen als eine freie im Gefühl christlicher Stärke und im Bewußtsein der Vortrefflichkeit seines protestantischen Glaubens". Man hat Groen Haß gegen die römische Kirche und gegen die Römischen vorgeworfen. „Sein Haß gegen die katholische Kirche," sagt Dr. Schaepman (Onze Wachter, 1876, blz. 69) „gegen die Römischen im Lande wird wahrscheinlich stärker gewesen sein als sein Rechtsgefühl." Diese Behauptung ist grundlos. Groen haßte seine römischen Mitbürger nicht und hat niemals daran gedacht, ihnen ihre Rechte zu verkürzen; aber wohl war er als guter Protestant, als überzeugter Calvinist ein entschiedener Gegner der römischen Kirche, in deren Aberglauben er einen Bahnbrecher des Unglaubens und der Revolution sah. Darum widersetzte er sich auch kräftig den Anmaßungen des Ultramontanismus, der „in der Reformation den Keim der Anarchie und des Atheismus sucht und als Grund zur Vertilgung der Protestanten behauptet, in der Reformation müsse die Revolution unterdrückt werden" (Groen in De Nederlander). Gerne nannte er sich — und mit Recht — christlich-historisch. „Wir sind Antirevolutionäre," schrieb er, „gerade weil wir auf christlich-historischem Boden stehen."

Der Standpunkt, den Groen in der Kirche einnahm, war juristisch-konfessionell. Entschiedener Gegner der Lehrfreiheit in der Kirche, sprach er sich mit fester Überzeugung aus gegen die Modernen und die Groninger Schule (s. d. A.), aber auch zuweilen gegen seine ethisch-irenischen Freunde. Ohne auf vollkommene Übereinstimmung mit den Bekenntnisschriften zu dringen, forderte er doch ein einmütiges Bekennen, weil Bekenntnis Lebensprinzip einer Kirche ist („Bijdrage v. Kerkgem. overleg", blz. 151). Er wollte eine Kirche mit einem Lehrbegriffe, keine Kirche, die ausartete zu einem wissenschaftlichen Disputierklub. Darum wollte er Erhaltung der Lehre der Niederl. Ref. Kirche und unbeschränkten Gehorsam gegen Christum, das Haupt der Kirche. Die Niederl. Ref. Kirche durfte nicht werden „eine nationale Kirche des Unglaubens, eine öffentliche, ebenso wie die Staatsschulen privilegierte Staatskirche".

Auch wollte er, daß in der Schule das Evangelium zu seinem Rechte komme, daß man dort nicht von Christo schweigen müsse. Darum trat er ein für die christliche Schule und stellte die Forderung auf: „Weder Bevorzugung noch Ausdehnung eines öffentlichen Unterrichtes mit einer Ethik ohne dogmatische Grundlage (la morale indépendente), wodurch die dem Namen nach neutrale Staatsschule in einer schlimmeren als religionslosen, in einer privilegierten Sektenschule der Modernen ihre eigenartige Vollkommenheit erlangt" (Ons schoolwetprogram, 1869, blz. 36).

Groens Wirken ist nicht vergeblich gewesen. Mehr und mehr empfinden auch Männer, deren liberale Grundsätze keinem Verdacht unterliegen, daß die neutrale Schule ein Unding ist. Die Zahl der christlichen Schulen ist schon auf mehr als 400 gestiegen. In der Kirche bricht sich die Überzeugung immer mehr Bahn, daß das Bekenntnis erhalten werden muß. Während die Modernen überall an Boden verlieren, wird die Predigt von dem Christus nach der Schrift allenthalben in steigendem Maße geschätzt. Und auch auf politischem Gebiete erkennen immer weitere Kreise: die Souveränität Gottes steht über der verderbten menschlichen Vernunft, die ewigen Grundsätze des Wortes Gottes müssen Richtschnur für alle Staatsleitung sein. So sind denn jetzt auch, während 1849 Groen als einziger „Antirevolutionär" in der Zweiten Kammer saß, dort seine Geistesverwandten so zahlreich, daß die liberale Mehrheit mit ihnen rechnen muß.

Aber demgegenüber hat der Ausgang gezeigt, daß es Groen, der echt niederländische und echt christliche Gedanken in schöner Form ausgesprochen, der die antirevolutionären Prinzipien entwickelt, verteidigt und empfohlen hat, nicht geglückt ist, sie zu einem abgerundeten Systeme zusammenzufügen. Sein Werk ist nicht zertrümmert, aber wohl zerspalten. Unter denen, die sich zu ihrer Verteidigung immer auf ihn berufen, herrscht keine Einmütigkeit, und wenn auch nicht gerade ein scharfer Gegensatz, so doch eine große Zersplitterung. Aus der einen Vereinigung für christlich-nationalen Unterricht, die er

gestiftet hat, sind drei geworden, alle mit dem Zwecke, Schulen zu errichten und zu unterstützen, in denen die Bibel gebraucht werden darf. Und die Beförderer dieser Schulen stehen einander scharf gegenüber. In der Niederl. Ref. Kirche führt die konfessionelle Vereinigung, die Geltung des Bekenntnisses verlangt, ein Leben, das niemand besonders kräftig nennen wird. Und neben oder eigentlich gegenüber dieser Kirche stehen, obwohl sie aus ihr hervorgegangen sind, die „gereformeerde" Kirchen, die entstanden durch „Afscheiding" und „Doleantie" (1886), überzeugt sind, auch auf kirchenrechtlichem Gebiete den Grundsätzen Groens am treuesten geblieben zu sein. Auf politischem Gebiete endlich bauen drei, ja vier Parteien ihr Programm auf den Lehren Groens auf: die organisierte antirevolutionäre (Dr. theol. A. Kuyper), die freie antirevolutionäre (Dr. jur. A. F. de Savornin Lohman), die friesische christlich-historische und der christlich-historische Wählerverband. Jede dieser Parteien behauptet, die echte christlich-historische zu sein und den Namen tragen zu dürfen, den Groen seiner antirevolutionären Richtung gegeben hat. Es ist hier nicht der Ort, nachzuweisen, warum nach unserer Meinung die freie antirevolutionäre Partei dem Meister am treuesten geblieben ist und sich am geradesten auf der Linie fortbewegt, die er angegeben hat. Aber wohl offenbart sich in all diesen Verschiedenheiten der reiche Geist, der mächtige Einfluß des Mannes, den die Verhältnisse oft nötigten, in seiner Isolierung seine Kraft zu finden, der mächtige Einfluß von Guillaume Groen van Prinsterer, dessen Andenken bei allen Niederländern in Ehren gehalten wird, für sehr viele von ihnen und zwar für immer mehr ein Segen ist. **S. D. van Veen.**

Groninger Schule, die. — Series compendiorum theologicorum in usum scholarum academicarum: 1. Encyclopaedia theologi Christiani, delineata a P. Hofstede de Groot et L. G. Pareau 1840, ed. 3ª 1851; 2. Hermeneutica Codicis sacri, auctore L. G. Pareau 1846; 3. Lineamenta historiae ecclesiae christianae 1835 (als Institutiones H. E. C.), ed 2ª 1852; 4. Initia institutionis christianae moralis, edidit L. G. Pareau 1842; 5. Practische Godgeleerdheid door W. Muurling, 2. Aufl. 1860; 6. Institutio theologiae moralis sive disquisitio philosophica de Deo hominisque cum Deo coniunctione, a P. Hofstede de Groot 1834, ed. 4ª 1861; 7. Lineamenta Theologiae christ. universae sive Dogmatica et Apologetica christiana scripserunt L. G. Pareau et P. Hofstede de Groot 1840, ed. 3ª 1848. — P. Hofstede de Groot, De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid, Groningen 1855; P. Hofstede de Groot, Vijftig jaar in de Theologie, Gron. 1872. — Die Zeitschriften „Waarheid in Liefde" (1837—1873) und „Geloof en Vrijheid" (1867 bis heute); G. J. Vos Azn, Groen van Prinsterer en zijn tijd, Dordrecht 1886, I, blz. 67—85, passim; J. H. Gunning JHz, Het Protestantsche Nederland onzer dagen, Gron. 1889 blz. 25—30.

„Darf ich es ruhig mit ansehen, daß sogar Freunde mehr und mehr es öffentlich aussprechen, wir bildeten eine Schule oder eine Partei, wir strebten darnach, ein scharf durchgebildetes System zu schaffen? . . . Darf ich schweigen und so dazu beitragen, daß wirklich einmal eine Groninger Schule oder Partei entsteht und damit das Gute, das wir stiften können, zu einem großen Teile vernichtet wird?" Obwohl Hofstede de Groot („De Gron. Godgeleerden" blz. 5, 31) auf diese von ihm aufgeworfenen Fragen eine entschieden verneinende Antwort gegeben hat, haben doch nicht nur seine Gegner, sondern auch seine Freunde weiterhin stets von der „Groninger Schule" gesprochen. Und daß das mit Recht geschieht, läßt sich nicht leugnen, mag man nun die Ausdrücke „Schule" und „Partei" identifizieren, wie de Groot es offenbar thut, oder ihnen eine verschiedene Bedeutung beilegen. Die „Groninger Theologen" haben in der That ein System geschaffen und Schüler herangebildet, die dieses System übernommen und verbreitet haben. Und diese Schüler sind wirklich in der Niederl. Ref. Kirche als Partei aufgetreten und haben in ihrem Thun und Lassen alle Eigentümlichkeiten des Parteiwesens gezeigt. Es ist also ganz und gar kein Grund vorhanden, der uns veranlassen könnte, in Zukunft nicht mehr von einer Groninger Schule zu sprechen. Wenn wir diese Bezeichnung hier für eine in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in den Niederlanden aufgekommene und zur Blüte gelangte theologische Richtung gebrauchen, so geschieht das durchaus nicht in malam partem.

Die Groninger Schule trägt ihren Namen nach der Universitätsstadt Groningen, wo ihre Stifter und Hauptvertreter wohnten und wirkten. Indessen haben wir ihren Ursprung an einer andern niederländischen Universität zu suchen, nämlich an der Utrechter, wo der Platoniker Philip Willem van Heusde, von Lücke der praeceptor Hollandiae genannt, als Professor der Geschichte und griechischen Sprache von 1804— † 1839 eine bedeutende Thätigkeit entfaltete. Durch seine Persönlichkeit sowohl wie durch seine wissenschaftliche Methode übte er großen Einfluß aus und trieb seine Schüler zu eigenem

Forschen und Nachdenken an. Was er von dem Geiste und der Art des Christentums kannte, hatte er, wie er selbst erklärte, zunächst dem Lesen der Heiligen Schrift „und im übrigen nur Plato" zu danken. Das Christentum war ihm die Lehre der Liebe, „die ihrer Art nach dazu geeignet war, Menschen mit Menschen als Kindern desselben Vaters durch Gottesfurcht zu versöhnen". Der heilige Gott hat uns schuldbeladene Menschen zuerst geliebt, die wir aus uns selbst nicht im stande sind, heilig und Gott ähnlich zu werden, aber als sittliche Wesen in unserm Innersten das Bedürfnis fühlen, uns wieder mit Gott zu versöhnen. Ist doch zwischen ihn und uns der Menschensohn getreten, der zugleich Gottes Sohn ist, um unser Mittler und Fürsprecher bei seinem Vater zu sein. So ist das Christentum zugleich die höchste Offenbarung der Gottheit wie der Menschheit.

Um van Heusde bildete sich ein Kreis von Schülern (u. a. L. G. Pareau und W. Muurling, später Professoren in Groningen; J. F. van Oordt JWzn, später Professor in Groningen und Leiden; B. R. de Geer, später Professor in Franeker; S. Koorders, später Pfarrer im Maarßen; H. G. J. van Doesburgh, P. H. Hugenholtz und H. R. van Teutem, alle später Pfarrer zu Rotterdam). Sie vereinigten sich, um durch Erforschung des Evangeliums zu einer tieferen und selbstständigen Erkenntnis des Christentums, zu einem reinen und klaren Verständnis der Wahrheit zu kommen.

Auch an der Groninger Universität bestand solch ein Freundeskreis, der sich von der einmal geltenden Lehre der Niederl. Reform. Kirche ebensowenig befriedigt fühlte, wie von dem, was sie in den Vorlesungen ihrer Lehrer zu hören bekamen. Am meisten hatten sie wohl noch von Professor H. Muntinghe, der ihnen den Weg zum Verständnis des geschichtlichen Entwickelungsganges der göttlichen Offenbarung wies, aber das spornte sie gerade um so mehr noch zu eigener Forschung an. Die Seele dieses Kreises war ohne Zweifel P. Hofstede de Groot (s. d. A.), und mit ihm fühlten sich eng verbunden u. a. die späteren Groninger Pfarrer C. H. van Herwerden, M. A. Amshoff und L. Schukking, der spätere Leidener Professor A. Rutgers, der spätere Delfter Professor T. Roorda, ferner J. Sonius Swaagman, J. J. Swiers und J. Busch Keizer, die später alle an der Zeitschrift „Waarheid in Liefde" mitarbeiteten. Sie betrieben vor allem das Studium des NTs, während auch einige ausländische Theologen wie Usteri („Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes" 1824), Twesten („Die Dogmatik der evangel.-luther. Kirche" I 1826) und besonders Ullmann („Die Sündlosigkeit Jesu" 1828) großen Einfluß auf sie ausübten. Auch sie begannen Plato zu studieren und lernten bald van Heusde kennen, zuerst durch eine persönliche Begegnung, die Hofstede de Groot im Jahre 1819 mit ihm hatte, und später durch Prof. T. A. Clarisse, der seit 1823 zu Groningen „als een volkomen Heusdiaan" lehrte. Aber erst durch eine Abhandlung von B. Constant („De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements") wurde ihnen vollkommen klar, was ihnen zunächst ganz neu und fremd war, „daß die Religion ihre Quelle in einem besonderen religiösen Gefühl hat, das uns ebenso anerschaffen, so natürlich ist, wie Atmen, Essen und Gehen" („Gron. Godgel.", blz. 17).

Die beiden studentischen Kreise kamen, aber in ganz andern Verhältnissen, näher mit einander in Berührung, und die Groninger Schule trat ins Leben, als einige von ihnen in Groningen einen Wirkungskreis fanden. Im Februar 1829 wurde van Oordt und im Mai desselben Jahres Hofstede de Groot dort Professor der Theologie. Im Mai 1831 kam van Herwerden als Pfarrer dorthin, im November desselben Jahres Pareau als Professor, und im Oktober 1832 Amshoff als Pfarrer. Als dann im November 1839 van Oordt einen Ruf nach Leiden annahm, wurde Muurling im Juni 1840 in Groningen sein Nachfolger. Van Oordt und de Groot begannen nun regelmäßig zu einer bestimmten Zeit mit einander zu arbeiten, woran sich bald Pareau beteiligte, während Muurling sich ebenfalls später anschloß. Bei diesen, wöchentlich einmal stattfindenden Zusammenkünften lasen sie das NT und erkannten immer deutlicher, wie das Evangelium „von niederländischen Theologen, besonders in alter Zeit, in einer anderen und sehr oft besseren Weise verstanden worden war als von vielen Ausländern, deren Betrachtungsweise gleichwohl hier zu Lande die heimische verdrängt hatte" („Gron. Godgel.", blz. 22). In Wessel Gansfort sahen sie in erster Linie ihren geistigen Vorläufer; mit ihm fühlten sie sich als Kinder desselben Geistes; „in dem gleichen freien, philosophischen, gemütvollen und praktischen Sinne" wie er faßten sie Gottes Offenbarung in Christo auf. Nicht zu verkennen ist der Einfluß, den hierbei C. Ullmann auf sie ausübte („Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers", Hamb. 1834). Im Jahre 1835 entstand neben den wöchentlichen Zusammenkünften der drei Professoren eine theologische Gesellschaft, die auch verschiedene Pfarrer

zu ihren Mitgliedern zählte und sich einmal in jedem Monat versammelte, „um gemeinsam die Wahrheit, die in Christo ist, zu erforschen". Diese Gesellschaft, „Waarheid in Liefde" genannt, begann 1837 eine Zeitschrift herauszugeben, die denselben Namen trug und die Früchte der Studien der einzelnen Mitglieder in weiteren Kreisen, auch unter den Gemeindegliedern, bekannt machte. Seit dieser Zeit fing man an, von der Groninger Schule zu sprechen, und während auf der einen Seite ihr heftige Gegner erwuchsen (da Costa, Groen van Prinsterer u. a.: später vor allem Doedes), breitete sich in der Gemeinde ihr Einfluß immer weiter aus. Wohl wünschte man selbst nicht, daß von einer „Groninger Schule" gesprochen wurde, weil man das zu anmaßend fand (vgl. Hofstede de Groot „Over het al of niet bestaan eener Groninger School" in „Waarheid in Liefde" 1844 I), aber man schrak nicht zurück vor der sicher nicht geringeren Anmaßung, sich mit Vorliebe als „Evangelische und Niederländische Theologen" zu bezeichnen; man empfand eben gar nicht, welch eine Anmaßung sich darin aussprach. „Evangelisch" nannten sie sich, weil das Evangelium, wie sie sagten, bei ihnen alles war und sie aus der heiligen Schrift, besonders aus dem NT als der zuverlässigsten Urkunde von Gottes Offenbarung in Christo, am liebsten alles ableiteten. Und ihre Auffassung stempelten sie in ganz besonderem Sinne zur „Niederländischen", „nicht allein darum, weil Muntinghe, van der Palm, Heringa und in ganz besonderem Maße, mehr als alle andere, van Heusde ihre Lehrer gewesen sind und Ausländer viel weniger auf sie eingewirkt haben, sondern auch darum, weil sie sich den niederländischen Theologen, besonders Wessel und Erasmus, und ihrer einfachen, entschiedenen, praktischen und gemütvollen Art viel mehr verwandt fühlen als einem Luther, Calvin, Schleiermacher, überhaupt jedem, der anderswohin gehört, und ihrer spekulativen, juristischen, philosophischen und oft unbestimmten Behandlungsweise theologischer Fragen" („Gron. Godgel.", bl. 29).

Das große Verdienst der Groninger Schule besteht darin, daß sie in ihrer Theologie Christo den Ehrenplatz gegeben hat, daß ihr System christocentrisch ist. Dadurch hat sie gegen die intellektualistische Orthodoxie, die auf die Lehre Christi allzuviel Nachdruck legte, einen Damm aufgeworfen; denn so hohen Wert sie auch dem zuerkannte, was nach ihrer Auffassung Christus gelehrt hatte, so stellte sie doch mehr seine Person, sein Werk, sein Vorbild in den Vordergrund. Aber hierbei ist zu beachten, daß ihr Christus nicht derselbe ist, der im kirchlichen Dogma bekannt wird. Wohl erkennt sie ihn als „Gottes- und Menschensohn" an und hält die kirchliche Formel „Gottmensch" nicht für falsch. Aber wie er von dem einen Gott unterschieden ist, der ihn gesandt hat, so ist er ihm auch untergeordnet. Daß er also Gott und zugleich Mensch sei, leugnet sie. Von zwei Naturen will sie nichts wissen. Er hat, in seinem himmlischen wie in seinem irdischen Leben, nur eine Natur, nämlich die göttliche oder geistige, die beiden, Gott und Menschen, eigen ist. Sie nennt ihn darum „Gott in menschlicher Gestalt" oder „göttlicher Mensch". In seinem Leben unterscheidet sie drei Erscheinungsformen: 1. sein himmlisches Leben vor seinem Kommen auf die Erde, seine Präexistenz als Sohn Gottes, als eine Vorbereitung für sein Leben auf Erden; 2. sein Leben auf Erden als vollkommener und sündlos-heiliger Mensch, der durch Versuchungen und alles, was ihm auf Erden widerfuhr, zu immer höherer Vollkommenheit sich entwickelt hat; und 3. sein gegenwärtiges himmlisches Leben in Vollkommenheit, während dessen er die Gemeinde, das von ihm gestiftete Gottesreich, regiert und der Vollendung immer mehr entgegenführt. In ihm, dem Abbilde Gottes und Vorbilde der Menschen, in seiner Person, in seinen Worten und Werken hören und sehen wir, was Gott ist, nämlich der heilige Vater der Menschen, und ebenso, was der Mensch ist, was er sein muß, und was er werden kann. In ihm offenbart Gott uns ja, was uns zu wissen nötig ist, und durch ihn erzieht er uns zu dem, wozu wir bestimmt sind, zur Gottähnlichkeit. Diese ist der Grundgedanke, der die ganze Theologie der Groninger Schule beherrscht und bei allen, die zu ihr gehören, wenn auch in verschiedenen Ausprägungen, sich findet: Gott hat uns in Jesu Christo die Offenbarung und die Erziehung gegeben, damit wir dadurch ihm stets ähnlicher werden sollen (vgl. Hofstede de Groot, Voorlezingen over de geschiedenis der opvoeding des Menschdoms door God, tot op de komst van Jezus Christus, Gron. 1846, 1848, 1855). Hinsichtlich der Form ist die Offenbarung Gottes in Christo etwas Neues und ganz Besonderes und demgemäß durch allerlei Wunder bestätigt. Hinsichtlich des Inhaltes aber ist sie Entwickelung und Vollendung dessen, was Gott von vornherein schon gegeben hat. Sie muß aufgefaßt und erklärt werden als eine geschichtliche Erscheinung, die vorbereitet worden ist durch alles, was Gott vor der Ankunft Jesu auf Erden besonders unter Griechen und Römern, aber vor allem und in außergewöhnlicher Weise unter Israel gethan hat; die verwirklicht

worden ist durch die Sendung Jesu, durch seine Thätigkeit unter den Menschen und die Bestimmung seines Schicksals; die fortwirkt durch seine Regierung der Gemeinde, deren Haupt nächst Gott er ist.

Mit diesen christologischen Anschauungen steht natürlich die ganze Theologie der Groninger Schule in engem Zusammenhang, und es ist selbstverständlich, daß sie sich mit Entschiedenheit gegen die reformierte Dogmatik wenden mußte und so auch in mancher Ansicht an sehr entscheidenden Punkten mit der Lehre der Niederländischen Reformierten Kirche, wie diese in den drei „Einigkeitsformularen" (confessio Belgica, catechismus Palatinus, canones Dordracenae) niedergelegt ist, in Streit kam. Das Dogma von der Trinität wurde verworfen („Lineam. Theol."[3], p. 93—105). Die Lehre von der Prädestination wurde beschränkt auf Annahme der electio mit Verwerfung der reprobatio, aber sie wurde in dem Sinne umgebildet, daß man unter Prädestination nicht ein Werk der Souveränität, sondern „der alle umfassenden und alle beseligenden Liebe Gottes" verstand, einen Beschluß dieser Liebe, „alle zu erlösen, der dann so ausgeführt wird, daß Gottes weise Liebe zuerst diese und dann jene Menschen und Völker erwählt, um durch sie wieder andern das Evangelium zu bringen und so endlich die ganze Menschheit in seine Kirche aufzunehmen". Infolgedessen wird dann auch die Apokatastasis mit großer Vorliebe gelehrt. Daß Christus gestorben ist, um Gottes Strafe fordernder Gerechtigkeit Genüge zu thun, wird bestritten; der Tod des Herrn ist „eine Offenbarung der Liebe Gottes, der Vollkommenheit Jesu und der Sünde der Menschen, und zwar eine Offenbarung von diesem allen, die den Menschen Schrecken über ihre Bosheit einflößt, die Jesu Größe bewundern und an Gottes Liebe glauben lehrt, so daß dieses Sterben und Auferstehen des Sohnes Gottes der Welt einen Anstoß und eine Anleitung giebt, dem sinnlichen irdischen Leben allmählich immer mehr abzusterben und für das geistige himmlische Leben aufzuerstehen". Von der kirchlichen Auffassung der Versöhnung blieb bei dieser Leugnung der Zurechnung des Verdienstes Christi an die Gläubigen nichts übrig.

Wie entschieden sich aber auch die Groninger Schule den scharfausgeprägten reformierten Dogmen widersetzte, so gebrauchte sie doch auch weiterhin ruhig allerlei dogmatische Ausdrücke, die zu jenen gehörten, obwohl diese für sie eine ganz andere Bedeutung hatten. Ihr Widerstand gegen jene ging indessen ganz aus dem guten Glauben hervor, sie handele so in Übereinstimmung mit dem Evangelium. Das Evangelium, wie sie es verstand, war ihr das Höchste. Wie zwischen „Bibel" und „Wort Gottes" machte sie auch zwischen A und NT einen Unterschied, weigerte sich, Aussprüche des ersten als Beweise für die christliche Wahrheit gelten zu lassen, und leugnete die Unfehlbarkeit der Bibel. Wie sie an Stelle der (wesentlichen) „Unsündlichkeit" Jesu seine „Sündlosigkeit" gesetzt hatte, so lehrte sie auch mit Verwerfung der „Unfehlbarkeit" der Schrift die „Fehllosigkeit" der Apostel in der Predigt des Evangeliums. Welch hohen Wert sie auch den andern Büchern der Bibel zuerkannte, so berief sie sich doch immer wieder auf das NT und citierte das AT so wenig wie möglich. Gegen das, was sie „Bibelvergötterung" nannte, kämpfte sie beständig, da sie sich selbst in der Behandlung der Bibel recht frei fühlte; aber ebenso sehr wandte sie sich gegen die Richtung der Tübinger Schule, „durch die die historische Grundlage des Christentums uns, mit philosophischer Freiheit oder vielmehr mit unphilosophischer Leichtfertigkeit, im Widerstreit mit der Geschichte, entzogen wird" („Gron. Godgel." blz. 63).

Aus dem Gesagten folgt natürlich, daß die Groninger Schule sich mit Entschiedenheit gegen den Lehrzwang erklärte, gegen die Verpflichtung der Lehrer der Kirche, mit den „Einigkeitsformularen" übereinzustimmen; während sie kräftig verteidigte die „freie Predigt des Evangeliums für alle Richtungen in der Kirche", „die Freiheit in Christo", wie sie es nannte, die Lehrfreiheit, die in Wirklichkeit die Folge davon war. Schon ihr eigenes Interesse brachte das mit sich. In den Jahren 1834 und 1835 wurden von Gemeindegliedern und Pfarrern an die Allgemeine Synode der Niederl. Ref. Kirche Adressen gerichtet, die sie veranlassen sollten, sich für die verpflichtende Kraft der Formulare auszusprechen. In dem Streite, der nun entstand über das „quia" und „quatenus", d. h. ob man den „Einigkeitsformularen" treu sein und seine Zustimmung zu ihnen bezeugen müsse, weil (quia) oder soweit (quatenus) sie mit Gottes Wort übereinstimmten, — in diesem Streit verteidigten die Groninger Theologen natürlich das „quatenus", während kein Geringerer als der greise Utrechter Professor Jod. Heringa Ezn., der in seiner Jugend selbst der Heterodoxie beschuldigt worden war, in der Versammlung der Synode für das „quia" eintrat. Heringa stand indessen allein; die ganze Synode schloß sich dem von

van Oordt, dem Vertreter der Groninger Schule, abgegebenen Gutachten an, um nicht durch eine nähere Erklärung „die Freiheit in Christo" zu binden, denn das widerspreche, so urteilte man, den Grundsätzen des Protestantismus, der Art des Evangeliums und der Zuständigkeit der Synode („Handelingen der Synode" 1835, blz. 120—136, 161). Die Lehrfreiheit wurde also nicht praktisch gefördert, sondern thatsächlich auch theoretisch gebilligt. 1842 entbrannte ein neuer Streit, und zwar richtete er sich dieses Mal direkt gegen die Theologie der Groninger Schule. Die Groninger, die inzwischen durch ihre Zeitschrift „Waarheid in Liefde" ihre Grundsätze und Ideen bekannt gemacht und verbreitet, aber dadurch auch den Gegensatz hervorgerufen hatten, wurden bei der Synode dieses Jahres durch die „sieben Haagschen Herren" angeklagt, unter denen Groen van Prinsterer (s. o. S. 174) und Dr. med. Capadose, ein bekehrter Israelit, am bekanntesten sind („Adres aan de Algemeene Synode der Nederl. Herv. Kerk over de formulieren, de Academische opleiding der Predikanten, het Onderwijs en het Kerkbestuur", Leiden 1842). In ihrer Adresse beklagten sich diese sieben hochgestellten Männer darüber, daß die Predigt der Lehre der Niederl. Ref. Kirche nicht mehr gefördert, sondern nur als ein unschädliches Überbleibsel eines früheren Vorurteiles geduldet werde, während die Lehren von Arius, Pelagius und Socinus frei und offen auf Katheder und Kanzel verkündigt würden. Sie verlangten von der Synode „eine deutliche und ausdrückliche Erklärung, worin durch Zustimmung zu den Bekenntnisschriften auf eine zwar nicht engherzige, aber doch zugleich unzweideutige Weise das als Richtschnur für Predigt und Unterricht anerkannt werden soll, was die Niederl. Ref. Kirche zu allen Zeiten als Wesen und Hauptsache der reformierten und christlichen Lehre hingestellt hat." Auf seiten der Groninger erhob sich ein Sturm der Entrüstung gegen die Urheber dieser Adresse: zahlreiche Gegenadressen und Streitschriften folgten; man fürchtete sogar, wie es scheint, es könne zu einer Absetzung der Groninger kommen. Doch war nicht die mindeste Gefahr vorhanden. Die Synode ließ die Groninger in Ruhe und verschanzte sich hinter einer formellen Beschwerde: sie hielt sich nicht für befugt, eine Klage anzunehmen, die mit Übergehung der niedrigeren kirchlichen Instanzen eingereicht worden war. Inzwischen war von orthodoxer Seite der Kampf gegen die Theologie der Groninger Schule eröffnet worden, um von nun an nicht mehr aufzuhören. Wohl traten seit 1834 viele aus der Niederl. Ref. Kirche aus, weil sie es nicht dulden konnten, daß in der Kirche allerlei Lehren vorgetragen wurden, die der hl. Schrift und den Bekenntnisschriften widersprachen: aber auch in der Kirche blieben doch viele ihrer Lehre noch treu, und ihre Zahl nahm mit den Jahren stets zu. Die Adresse der „Haagschen Herren" hat mit dazu beigetragen, daß denen, die der Kirche treu bleiben wollten, die Augen für die Gefahr geöffnet wurden, die von der Groninger Schule der Lehre und damit auch der Kirche selbst drohte.

Eine Zeit lang schien es indessen, als werde der Einfluß der Groninger Schule in der Niederl. Ref. Kirche vorherrschend bleiben. Sie verfügte über verschiedene akademische Lehrstühle, und dadurch wurden viele der zukünftigen Theologen für ihre Anschauungen gewonnen. Unter den Pfarrern zählte sie außer den schon genannten viele Anhänger, die sich durch Gelehrsamkeit auszeichneten oder eine große Gewandtheit besaßen, ihre Ideen zu popularisieren, Männer wie A. Rutgers van der Loeff (Zütphen, Leiden), L. S. P. Meyboom (Groningen, Amsterdam), A. T. Reitsma (Groningen), J. Douwes (Leens) u. a. Die Zeitschrift „Waarheid in Liefde" bestand eine lange Reihe von Jahren und enthielt manche vortreffliche Studie. 1867 folgten einige Schüler dem Beispiele ihrer Lehrer und gründeten eine zweite Zeitschrift „Geloof en Vrijheid", die noch heute besteht und mit Ehre genannt werden darf. In zahlreichen Landgemeinden und in den meisten großen Städten hörte man eine Zeit lang von den Kanzeln nichts anderes mehr als eine Evangelienpredigt im Geiste der Groninger. Und daß ihre Richtung bei den Gemeinden in dieser Weise Eingang fand, hatte sie vor allem der Wärme, mit der die Führer ihre Anschauungen vortrugen, und dem Eifer zu danken, mit dem sie sich an allerlei praktischer Arbeit, z. B. an innerer und äußerer Mission, Bibelverbreitung, Kinderschulen u. s. w., beteiligten, während daneben die Behauptung, „sie seien nur äußerst selten negativ und fast immer positiv", „sie brächen wenig ab, bauten aber viel auf", natürlich auch dazu beitrug, die Furcht vor den Bestrebungen der Groninger Theologen zu beseitigen. In der Synode hatten sie dann auch infolge der Verbreitung ihrer Anschauungen unter Pfarrern und Gemeindegliedern lange Zeit die Mehrheit, wovon sie nicht immer gerade unparteiisch Gebrauch machten (z. B. nicht bei der Ernennung der kirchlichen Professoren im Jahre 1877). Selbst der „Kerkelijke Courant", das offizielle Blatt der Niederl. Ref. Kirche, stand und steht noch unter der Leitung eines Schülers der Groninger Schule. Der Gang

der kirchlichen Angelegenheiten wurde daher infolge des einen oder andern Umstandes häufig durch sie bestimmt.

Aber das hat sich geändert. Nach dem Urteile vieler ging die Groninger Schule nicht weit genug. So entwickelte sich aus ihr die moderne Theologie. Einige ihrer Hauptvertreter wie u. a. Amshoff, Meyboom und Muurling brachen mit ihr und schlossen sich den Modernen an. Vor dem Forum der „Wissenschaft" konnte die Theologie der Groninger, die möglichst wenig negativ sein wollte, nicht bestehen. Auf der anderen Seite befriedigte sie viele ebensowenig. Sie war nicht positiv genug. Die reformierten Grundsätze lebten wieder auf, die mehr auf die Bedürfnisse des Sünders eingingen und dem christlichen Leben eine festere Grundlage gaben. An vielen Orten regte sich wieder ein Verlangen nach einer Verkündigung des Evangeliums, die mit dem kirchlichen Bekenntnisse übereinstimmte.

So scheint es jetzt wohl, als seien die Tage der Groninger Schule gezählt. In Groningen selbst haben sie alle akademischen Lehrstühle und sämtliche Pfarrstellen verloren. Auch an den andern Universitäten gehört keiner der theologischen Professoren zu ihren Geistverwandten. Nur in Leiden sind noch zwei ihrer Anhänger, M. A. Gooßen und J. Offerhaus, als kirchliche Professoren thätig. Unter den 19 Mitgliedern der Synode sind nur noch einer oder zwei, die ihre Anschauungen vertreten. Ihre Stifter sind alle gestorben. Von ihren ersten Schülern verschied vor kurzem einer der bis zuletzt noch übrig gebliebenen und zugleich einer der gemütvollsten, J. B. F. Heerspink, der Biograph von Hofstede de Groot („Dr. P. Hofstede de Groot's leven en werken", Gron. 1898). Von der zweiten Generation sind ebenfalls schon viele dahingegangen, die auch in wissenschaftlichen Kreisen mit Ehre genannt werden: C. P. Hofstede de Groot Pzn, J. von Loenen LZn, H. Brouwer, W. Francken Azn, E. H. Lasonder u. a. Einzelne von ihnen leben noch, wie Gooßen, Offerhaus, T. K. von Baumhauer, J. Hartog und sind in größerem oder geringerem Maße noch thätig mit Männern wie W. K. F. Klinkenberg, W. J. Leenderß, W. Mallinckroth u. a., um die Grundsätze der Schule zu verteidigen und zu verbreiten. Aber unter den jüngeren Theologen schließen sich nur sehr wenige ihnen an. Die Zeit der Groninger Schule ist vorüber. Ihr großes Verdienst besteht darin, das theologische und kirchliche Leben, das in den Niederlanden eingeschlafen war, wieder aufgerüttelt und dabei hingewiesen zu haben auf mehr als einen Punkt, den die Gemeinde des Herrn nicht ohne Schaden vernachlässigen kann. **S. D. van Veen.**

Groote, Geert, gest. 1384. — 1. Quellen und Litteratur: s. vor d. A. Brüder vom gemeinsamen Leben Bd. III³ S. 472, 49; hervorzuheben die dort genannten Biographien von Petrus Horn (gest. 1479, Fraterherr in Deventer), Thomas von Kempen, Rudolf Dier de Muden und die Schriften des Johann Busch. Auch die über G.s Leben und Schriften handelnden Werke sind Bd III S. 473,34—474,47 bereits genannt. — 2. Gerhards Schriften (zu vergl. Valerius Andreas, biblioth. Belg., Lov. 1643, p. 277; Foppens, bibl. Belg., Brux. 1739 I, 354 sq.; Th. A. und J. Clarisse, over den geest en de denkwijze van G. Gr., kennbar uit zijne schriften in Kist en Royards Archief I, 1829 S. 355 ff., II, 1830 S. 245 ff., III, 1831 S. 1 ff., VIII, 1857 S. 1 ff. Zu den a. a. O. gen. Schr. ist noch hinzuzufügen: A. Auger études sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge in Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'acad. royale des sciences, des lettres, des beaux arts de Belgique, 8°, tome 46, Bruxelles 1892, S. 266 ff., und M. Schöngen, die Schule in Zwolle, I. Freiburg 1898. Die Ausgaben sind unten genannt.

Gerrit oder Geert, Groot oder Groote, Groet oder Groete auch de Groote geschrieben ist im Oktober des Jahres 1340 zu Deventer, jener zum Bistum Utrecht gehörenden reichen Handelsstadt geboren, wo seine Eltern wohlhabende und angesehene Bürgersleute waren; den ersten Unterricht empfing er in der Kapitelschule seiner Vaterstadt, seine wissenschaftliche Ausbildung zuerst auf der Universität Paris, wo er zu Lehrern den Joh. Buridanus (Schüler Occams), Nikol. Oresmus u. a. hatte. Wie Denifle bei Grube (Chron. Windesh. p. IX) mitteilt, ist nach einem Rotulus der Pariser Universität ein Gerhard im Jahre 1363 Magister, er muß also daselbst auch gelehrt haben. Er hatte, wie aus seinen Schriften gelegentlich sich ergiebt, nicht bloß die üblichen scholastischen theologischen Studien getrieben, sondern auch Medizin, Astronomie und besonders Kirchenrecht; sogar die Magie zog er in den Kreis seiner Studien; auch des Hebräischen soll er kundig gewesen sein (Acq. ep. 109). Auf den Wunsch seines Vaters kehrte er heim, begab sich aber teils um seine Studien zu erweitern, teils um sich für ein Lehramt besonders auszubilden bald nach Köln; ja nach einer Nachricht bei Horn hat er auch in Prag sich aufgehalten.

Einige Jahre später befindet er sich am päpstlichen Hofe zu Avignon bei Papst Urban V.; aus welchem Anlaß ist unbekannt. Er bezog die Einkünfte zweier Kanonikate St. Martin

zu Utrecht und von U. L. Fr. zu Aachen, welche verbunden mit seinem Vermögen, ihn in den Stand setzten, ein genußreiches glänzendes Leben zu führen. Er widerstand den Versuchungen dazu nicht; fand vielmehr Wohlgefallen an Kleiderpracht, Gastereien, weltlichen Ehrungen u. a.

An mahnenden Warnstimmen von diesem Welttreiben sich abzuwenden, fehlte es nicht. Seine Bekehrung sollte er seinem Jugendfreunde Heinrich von Calcar (s. d. A.) verdanken. Dieser suchte dem ihm von früher her bekannten Groot in Utrecht auf. Seinen Vorstellungen schenkte Gr. Gehör. Tiefe Erkenntnis seines bisherigen sündlichen Wandels trieb ihn sofort zur Umkehr; er entsagte seinen Pfründen, und behielt nur sein Kanonikat bei; doch verzichtete er bald auch auf dieses. Es war im Jahre 1374; ebenso verschenkte er einen Teil seines ererbten Grundstückes an das Kloster Mönnikhuizen nach der Urkunde vom 20. September d. J. (bei Dumbar, het Kerk. ev. I, 548); von seinem Vermögen behielt er nur soviel für sich, als zu einem bescheidenen Leben hinreichte. Bei seinen Freunden erregte diese plötzliche Änderung seiner Lebensweise Befremden, sogar Spott. Er zieht sich von ihnen noch mehr zurück; endlich legt er auch ein geistliches Gewand von grobem wollenen Stoff an; seine Nahrung bereitete er sich selbst. Nur eins versagte er sich nicht: den Besitz der Bücher für sein anhaltendes neu aufgenommenes Studium namentlich der Schriften des Apostels Paulus und des Augustinus.

Nach seiner Bekehrung verblieb er ungefähr drei Jahre in Deventer, meist dem Gebet und dem Studium ergeben. Verkehr hatte er daselbst wenig. Doch besuchte er seinen gelehrten und frommen Freund Johannes Coele, den berühmten Rektor der Stadtschule in Zwolle (seit 1376); mit diesem auch den hochbetagten Johannes Ruysbroeck (s. d. A.) und Heinrich v. Calcar. Wann die Bekanntschaft mit Ruysbroeck vermittelt wurde, läßt sich nicht genau feststellen. Wahrscheinlich ist es schon, wie Preger (S. 19) nachweist, im Jahre 1377 geschehen. Konnte Gr., wie er bekennt, dessen mystische Anschauungen über die tiefen Geheimnisse, z. B. der heil. Dreieinigkeit nicht fassen, ja mußte er ihm offen gestehen, daß mehrfach dessen Ansichten ihm im Widerspruch mit der Kirchenlehre zu stehen schienen, so blieb doch der Herzenszug zu ihm unverändert. Zwei seiner im sermo teutonicus geschriebenen Werke, darunter sein Hauptwerk: Die Chierheit der Geesteleker Brulocht übersetzte Gr. ins Lateinische, um zu ihrer Verbreitung beizutragen, mit Abänderung einiger kirchlich bedenklicher Stellen. Nicht ohne Zustimmung des Freundes ging Gr. als Gast auf mehrere Jahre in das Kloster zu Mönnikhuizen, um sich allen Bestimmungen des Klosterlebens zu unterwerfen.

Nach etwa drei Jahren, in seinem vierzigsten Lebensjahre beginnt die letzte Periode, der Höhepunkt seines Wirkens, im Predigtdienst. Die kirchliche Weihe zum Priesteramt hat er, weil er zu hoch von ihrer verpflichtenden Kraft hielt, nie empfangen, vielmehr abgelehnt. Nur der Missionspredigt widmete er die letzten drei und einhalb Jahre seines Lebens. Vorher noch bestimmte er den letzten Teil seines Erbes am 20. September 1379 (bei Dumbar l. c. I, 549) zu einer Wohnung für Jungfrauen und Witwen, welche ohne Klostergelübde, jedoch gehorsam und keusch unter Leitung einer Meisterin leben wollten. Im Volksmunde hieß es Meister Geertshaus.

Zur Missionspredigt, welche eifrige Bischöfe neben den gottesdienstlichen Predigten gern in ihren Sprengeln halten ließen, bedurfte es der Genehmigung des Bischofs. Sein Bischof Florentius von Utrecht, seit 7. November 1379 Bischof, erteilte ihm die Vollmacht im ganzen Gebiete seines Bistums das Wort Gottes und die gesunde Lehre der Kirche öffentlich zu predigen, so daß niemand ihn daran hindern konnte. Damit ausgerüstet ging Gr. von Ort zu Ort; sein einziges Reisegepäck war eine Tonne voll Handschriften. Er predigte fast stets in der Landessprache, selten in Klöstern lateinisch, zuweilen wiederholte er auch Predigten der Kirchenväter. Jeder Pfarrer mußte — wie dies bei den Bettelmönchen auch der Fall war — ihn zulassen. So wissen wir von seinem Auftreten in Zwolle, Deventer, Kampen, Amersfoort, Amsterdam, Haarlem, Gouda, Leyden, Delft, Zütphen — es waren diejenigen Orte, wo er wiederholt gepredigt hat — also in der südlichen Hälfte der Niederlande (Chron. Wind. 4). Über den Zudrang zu seinen Predigten hat Busch eine auf Augenzeugenschaft ruhende Beschreibung gegeben: „die Kirchen und Friedhöfe waren oft nicht im stande, die Menge zu fassen, er hielt vom Eifer für die Bekehrung ergriffen, an einem Tage oftmals mehrere Predigten an dieselben Zuhörer, öfter bis zwei Stunden lang".

In der Weise eines Johannes des Täufers und in steter Rücksicht auf die Fassungskraft der Zuhörer hatte er zum Inhalt der geistlichen Vorträge nur die eine wichtige Lebensfrage nach dem Heil der Seelen. In herzandringender Weise mahnte er zur Buße und Bekehrung, zeigte ihre Notwendigkeit, die Früchte derselben im Leben, im Wandel,

im Gebet, Almosengeben, Fasten, wies auf erweckliche Beispiele hin, und schreckte mit den schweren Strafen des ewigen Gerichtes diejenigen, welche dem Rufe zur Buße nicht folgen würden. Die Buße selbst schildert er als das Ähnlichwerden mit Christo, insbesondere als Absterben mit seinem Sterben; daher forderte er andauernde versenkende Betrachtung in sein Leiden, woraus dann die Nachfolge des armen Lebens Christi (desiderium vehemens Christum imitandi) notwendig folgt (so bez. Gerh. oft den Grundinhalt s. Pred. z. B. Br. bei de Ran S. 88). In dieses Licht setzte er alle öffentlichen wie privaten Lebensverhältnisse, den Wandel aller Stände; ihre Sünden deckte er schonungslos auf, sowohl bei Laien wie Geistlichen, den Welt- wie Klostergeistlichen, bes. der Bettelmönche, welche unter dem Schein der Armut in ihren Ordensgemeinschaften große Reichtümer und ausgedehnten Besitz (daher proprietarii) ansammelten; ihnen hält er ihre in Häresie, Simonie, Wucher, hervortretende Selbstsucht vor; nächst ihnen sind es die focaristae, die Geistlichen, welche im Konkubinat leben, deren Sünden in der Unzucht er scharf geißelte. Durch seinen Kampf gegen die Häretiker, welche offen und versteckt in Klöstern und Frauenkreisen ihr Wesen trieben, zog er sich den Namen malleus haereticorum, Ketzerhammer zu; es waren bes. die Anhänger der Sekte des freien Geistes, welche schon Ruysbroeck bekämpfte (Otterloo a. a. O. S. 319 f., ferner in J. Busch chron. Wind. ed. Grube a. a. O., Briefe S. 24, W. Moll, Studien en Bijdragen op 't gebied de hist. Theol. 1870 I, 393 f.).

Die Einwirkung von Gerh.s ernsten Bußpredigten war groß, nicht bloß auf Geistliche, welche durch ihn erst bekehrt, ihm Zeit ihres Lebens dankbar waren und anhingen (wie Florentius Radewin, Joh. Voß, Joh. v. Kempen, der Bruder des Thomas, Heinrich Wilde, Bertold ten Have, Joh. Waater), die Priester (Joh. Scutkens, Joh. Klingebiel, Werner Keyenkamp), sondern auch hervorragende Laien, wie der Bürgermeister Heinrich von Wilsen in Kampen, der Arzt Everhard von Almelo oder von Eza, dessen Bekehrung die ungedruckte Chronik des von ihm gestifteten Klosters von Nordhorn erzählt, auch im chron. mont. Agn. (15. 157 bes. 160), Busch de orig. mod. devot. cap. 38 und in seinem chron. ed. Grube S. 49, 129, 345 f. 400. Andere Männer nennt noch Thomas.

Diesen Erfolg verdankte Gerh. seiner aufrichtig frommen Persönlichkeit. Seine Worte waren von den Erfahrungen des eigenen Herzens getragen und erprobten sich in seinem ernsten Lebenswandel. Die Weltverachtung, welche er predigte, hat er, wie Thomas sagt, nicht mit gelehrten Worten der Weisheit bewiesen, sondern er hat von ihr die Zuhörer durch das Beispiel seines Wandels wirksamer überzeugt (cap. 15, 1; docuit sancte vivendo, chron. m. Agn. p. 40).

Auch sein Bischof von Utrecht schätzte dieses Bestreben, indem er ihn öfter zu Predigten vor dem Klerus, auch sogar einmal auf der Generalsynode zu Utrecht zu einer Mahnung gegen das Konkubinat, beauftragte, die nicht ohne Erfolg war (Archief I, 364 Anm. Nach einer Angabe in dem Utrechter Kodex ist letztere gehalten 1383).

Die Angriffe gegen ihn kamen namentlich von zwei Seiten: einmal von der Geistlichkeit, sowohl der Welt- als der Kloster-Geistlichkeit; jene wurden wegen ihres Wohllebens, der Simonie und des Wuchers, den sie trieben, diese wegen Selbstsucht und der scheinbaren Armut, wegen ihres Bettelns und Nichtsthuns, von ihm angegriffen. Mit diesen Gegnern verbanden sich auch die Laien, namentlich die Stadtobrigkeiten, welche nicht nur für jene, sondern sogar auch für die Häretiker gegen ihn Partei nahmen. Man verwies zuerst seine Anhänger aus der Stadt (z. B. in Kampen); da sein Ansehen beim Volke doch immer noch zunahm, so griff man zu dem oft gebrauchten Mittel, seine Rechtgläubigkeit zu verdächtigen. Vergeblich protestierte Gerhard in seiner publica protestatio. Seine vielen einflußreichen Gegner wußten den Bischof gegen ihn einzunehmen, so daß dieser ein Edikt erließ, welches jedem Nichtordinierten, also auch Gerhard, das Predigen untersagte. Er drang im Bewußtsein seiner Rechtgläubigkeit immer wieder auf eine Untersuchung, auf Mitteilung der Gründe des Verbots und bat endlich nur noch um die Erlaubnis bei solchen Geistlichen predigen zu dürfen, die es selbst wünschten. Ohne Erfolg. Auch sein Schreiben an den von ihm als rechtmäßig anerkannten Papst Urban VI. erreichte nichts. Hatte seine Predigtwirksamkeit auch nur drei und ein halbes Jahr gedauert, so hatte sie doch überall tiefe Wurzeln in den Herzen seiner Zuhörer geschlagen; wir verweisen z. B. auf Florentius (siehe den A. Bd. VI S. 111). Aus diesem großen Erfolg erklärt sich die freudige Aufnahme, welche die beiden Stiftungen, die der Windsheimer Kongregation und die der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben in den Kreisen seiner durch ihn erweckten Anhänger gefunden (siehe die betreff. Artikel). Sein bedeutsamer Einfluß auf die Schule ist in den Art. Brüder v. g. Leben III 476, 4 ff., 481, 7 ff.; 506, 11 ff., 770, 19 ff., Cele III, 770, 36 ff. und Florentius (VI, 113, 8) erwähnt.

Gr. stand völlig im Sinn und Geist der Kirche der damaligen Zeit; darum ist seine tiefe Frömmigkeit nicht frei von gesetzlichem Wesen und auch sogar nicht frei von bedenklichen Erscheinungen. Sein Tagewerk war nach strenger Norm geregelt; sieben Stunden gebrauchte er zum Schlafen; er aß nur einmal am Tage, lehnte jede Einladung zu Mahlzeiten in fremden Häusern ab; den Tag begann er mit Gebet, Meditation und Lesen der hl. Schrift; die Frucht derselben ist seine tiefe Sündenerkenntnis, die er auch schriftlich niederlegte; dazu kam die täglich sieben bis neunmal wiederholte Selbstopferung an Gott; täglich ging er zur Messe und las die Horen. Bei allen diesen Übungen litt niemals seine Arbeit im Dienst der Nächstenliebe, in der Wohlthätigkeit, in der ausgedehntesten Korrespondenz, um erbetene Ratschläge, Vermittelungen zu erteilen. Seine schriftstellerische Thätigkeit diente nicht der Wissenschaft, sondern nur praktischen und seelsorgerischen Zwecken. Groot ist i. J. 1384 der auch in Deventer heftig wütenden Pest infolge von Ansteckung bei dem Besuch seines an derselben erkrankten Freundes und Wohlthäters Lambert Stuermann am Abend des 20. August erlegen.

II. Seine litterarischen Arbeiten sind erst zum kleineren Teil bekannt; die älteren Mitteilungen bei Trithemius, Fabricius, Foppens wie Paquot, mémoires, (Löwen 1765 I, 421 f.,) sind unvollständig und fehlerhaft; auch Clarisse ist es nicht gelungen, das Verzeichnis ganz zu vervollständigen. Das neueste Verzeichnis derselben giebt G. Bonnet-Maury S. 91 ff. und Auger a. a. O. S. 272.

a) Sermone: 1. Unter allen seinen Reden ist am bedeutendsten sein Sermo de focaristis (auch Sermo de focariis, auch contra focaristas, auch in einigen Handschriften als Tractatus bezeichnet). Wir haben, wie der Umfang zeigt, hier nicht die in der Generalsynode zu Utrecht gehaltene Rede, sondern eine erweiterte Bearbeitung derselben, wie denn auch noch eine kürzere Redaktion dieser Rede handschriftlich vorliegt. Jene ist mitgeteilt in dem niederl. Archief von Kist en Royards 1829 ff. I, S. 365—379; II, 307—395; VIII, S. 5—107 (abgedruckt in Aurora tom. V ed. Schöpff, Dresden 1859 S. 42 f.); diese kürzere VIII S. 108—117. Zu Grunde liegt Jes 52, 11; in drei Gruppen mit 26 Abschnitten bekämpft er die damaligen Zustände bei vielen Geistlichen, die gegen das Verbot der Kirche verheiratet oder geradezu in Unzucht lebten. Aus Stellen der hl. Schrift, der Kirchenväter, des Kirchenrechts, zeigt er, daß das christliche Volk solche zu meiden und ihre Vorgesetzten sie zu bestrafen oder zu entfernen haben, weil durch das Ärgernis, welches sie geben, viele in ihrem Glauben kränkeln und weniger an die Sakramente glauben, welche so befleckte Hände verwalten.

2. Sermo in festo Palmarum de paupertate, zum erstenmal mitgeteilt von W. Moll (Studien en Bijdragen op 't gebied der hist. Theol. verzam. door W. Moll en J. G. De Hoop Scheffer, Amsterd. 1872 II S. 432—469), gehalten in einem Klosterkonvente über den Einzug Jesu in Jerusalem, dessen Armut man anschauen soll, um sie nachzuahmen und sich ihrer zu freuen, indem man ihren Segen bedenkt. Insbesondere wird die Armut den religiosi geboten. Vergl. Busch chron. S. 304 ff.

3. Von seinen Collatien, den s. g. Toespraaken, eine freiere Form von Reden, ist nur eine bisher veröffentlicht und zwar von van Vloten in seiner Versameling van nederland Prozastukken, Leyden u. Amsterd. 1851, nach einer Handschrift aus dem Jahr 1471 im Auszuge, vollständig dagegen von demselben in Kists und Royaard Nieuw Archief voor kerkel. Geschiedenes, Leyden 1851 II, 299 ff. Hier hat er in der Volkssprache populär und biblisch dargelegt, daß alle äußeren Übungen der Frömmigkeit wie Fasten, Geißeln u. s. w. nur so weit gut und nützlich seien, als sie Friede und Freude im hl. Geiste einbringen; namentlich macht er hiervon Anwendung auf das Familienleben im Anschluß an Eph 5, 22 ff. Vergl. Bonnet-Maury a. a. O. S. 96.

4. Ferner ist in niederländischer Sprache veröffentlicht: De vijf poente, die Meester G. de Groot in den volke t'Utrecht predicte, aufgefunden von Fr. Hellwald in einer Wiener Handschrift aus dem Jahre 1393 und herausgegeben durch W. Moll in den Stud. en Bijdr. Amst. 1870 I, 401—411. Sie behandeln die Hauptpunkte des Sermo I, und zeigen wie Gr. vor dem Volk darüber zu predigen pflegte.

5. Noch nicht veröffentlicht ist sein Sermo de septem verbis domini pendentis in cruce, dessen Handschrift nach W. Molls Mitteilung in den Stud. en Bijdr. II, S. 427 Dr. Nolte besitzt.

6. Der von Foppens erwähnte Sermo de nativitate Christi ist noch nicht aufgefunden.

7. Seine publica protestatio de veridica evangelii praedicatione ist, wie Hirsche mit Recht hervorhebt, nicht erst nach, sondern vor dem Predigtverbot zur Abwehr

seiner Gegner verfaßt, abgedruckt bei Thomas im Anhang der Vita Gerardi und mit einigen Varianten nach einer Utrechter Handschrift von Clarisse im Arch. voor kerk. geschied. 1829 I, S. 359, vgl. Bonnet-Maury a. a. O. S. 95.

8. Conclusa et proposita, non vota in nomine Domini a Mag. Gerardo edita, gleichfalls im Anhang seiner Vita bei Thomas cap. XVIII, behandeln die Wissenschaft, die Teilnahme am Gottesdienst und das Verhalten hinsichtlich der Vorschriften de abstinentia. Es sind Lehren, Lebensregeln, Warnungen, vielfach zusammenhangslos, weil sie wahrscheinlich allmählich zu verschiedenen Zeiten entstanden sind. Sie sind nicht wie Foppens und Revius wollen in zwei besondere Schriftstücke zu teilen. Beachtenswert ist es, daß er das Evgl. Jesu Christi als radix studii et speculum vitae in erster Linie empfiehlt; als principale bonum in vita spirituale preist er die libertas spiritus.

9. Consilium cuidam juveni datum, cui collata fuit ecclesia quaedam, curata ad instantiam sororis suae; mitgeteilt im Arch. voor kerk. Geschied. III, Beil. 3, S. 13 ff. durch Clarisse. Dieses Gutachten betrifft den Wunsch eines noch nicht im kanonischen Alter stehenden Mannes, in das geistliche Amt zu treten um seine armen Eltern zu unterstützen; er giebt eine mit vielen Gründen belegte verneinende Antwort.

10. Tractatus de matrimonio, in Briefform, abgedruckt durch Clarisse im Arch. v. kerk. Geschied VIII, S. 129 ff.: eine Warnung vor dem Eingehen der Ehe mit einseitiger Überschätzung der Ehelosigkeit, für einen älteren hervorragenden Mann der Wissenschaft, der bisher ehelos gelebt.

11. De locatione ecclesiarum. Ein Gutachten über Verpachtung von Pfarrstellen Arch. VIII, 119 ff.

Ein Spiegelbild seiner ganzen Persönlichkeit sind seine

b) Briefe: 1. Zwölf derselben in Busch, Chron. Windesh. meist in Auszüge (ed. Grube cap. 30. 32. 38. 52. 69 de orig. mod. dev. cap. 4). Diese und andere sind vollständig nach Handschriften teils von Clarisse (Arch. v. kerk. Geschied. III, Beil. 2 S. 5 ff. und VIII, 252 ff.) teils von Acquoy (Ger. magn. Epist. XIV, Amst. 1857) mit sehr wertvollen Einleitungen, Anmerkungen und Exkursen herausgegeben. Dazu kommen (im Haag, Brüssel, Hannover) 2. die acht Briefe, welche de Ram in der Compte rendu des séances de la Commission Royale d'histoire belgique 1860 S. 66 ff. (auch sep. Abdruck) veröffentlichte; ferner 3. sieben Briefe, veröffentlicht von Dr. Nolte in der ThQS. 1870; ferner 4. einer in deutscher Sprache, gerichtet an eine Klosterfrau, herausgegeben von Moll, Stud. en Bijdr. 1876, III, 434 ff. Schließlich 5. sechzehn Briefe, herausgegeben und besprochen von W. Preger, Beitr. zur Geschichte der Bewegung in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, aus den AMA III. Cl., XXI. Bd. I. Abt., München 1894, von denen einige schon in den früheren Sammlungen enthalten sind. — Diese Briefe, so gering ihre Zahl ist (man zählt etwa 49 veröffentlichte, über die Hälfte ist noch in Handschriften vorhanden), sind in ihrer Mannigfaltigkeit der darin berührten Beziehungen ein wahrer Schatz, sofern sie uns einen Einblick gewähren in die verschiedensten Seiten seiner Persönlichkeit, „deren wesentliche Merkmale Feinheit der sittlichen Empfindung, hoher Idealismus, gepaart mit einem scharf eindringenden praktischen Verstand und ungewöhnlicher Energie des Willens, sind" (Preger a. a. O. S. 4). Auch über seine schriftstellerische Thätigkeit spricht er sich in denselben öfter aus (Acquoy S. 71, Nolte 281. 294). Lehrreiche Auszüge giebt Grube a. a. O. S. 74 ff.

Die oft gehörte Klage, daß manche seiner Schriften, deren Titel uns überliefert sind, bisher nicht aufgefunden wurden, erledigt sich dadurch, daß einige seiner Traktate auch als Briefe durch Abschrift verbreitet wurden, wie z. B. oben Nr. 10 der Tractatus de matrimonio. Dasselbe findet statt bei dem Traktat „de institutione novitiorum", welchen der Verfasser dieses Artikels in einer Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin (Ms. lat. 355) auffand, und welcher mit dem schon von de Ram veröffentlichten Brief (l. c. S. 78) identisch ist und vom Verfasser in der ZKG 1890, XI, S. 577 wieder veröffentlicht ist. (Vgl. L. Schulze, bisher unbekannte Schriften Geert Grootes u. s. w.).

c) Übersetzungen. 1. Aus dem Niederdeutschen ins Lateinische: Dazu gehören die zum Teil oben erwähnten Schriften seines Freundes Ruysbroeck: Ornatus spiritualium nuptiarum; De septem gradibus amoris; de duodecim virtutibus. Sie waren bestimmt für die Glieder der Windsheimer Klöster.

2. Aus dem Lateinischen ins Deutsche: Über diese, welche er anfertigte als ihm das Predigen verboten war, berichten uns Petrus Horn in der oben genannten Handschrift cap. 7; ferner Rud. Dier in Dumbar Anal. I S. 6; Busch, Chron. Windesh. ed. Grube S. 255; Thom. a K. in Chron. M. S. Agnet. S. 150. Aus diesen Stellen geht hervor, daß sie namentlich in den Schwesterhäusern, aber auch in seinen anderen

Stiftungen weiteste Verbreitung fanden. Dieselben sind bisher unbekannt gewesen und sind erst durch Moll aus einer Handschrift in der Pauliner Bibliothek zu Münster aufgefunden und bearbeitet. Die Handschrift enthält alle Stücke, welche in den oben citierten Zeugnissen angeführt sind.

Die Sprache und der Stil in Gr.s Schriften zeigt noch keinen Einfluß des Humanismus, sie ist vielmehr voll von Barbarismen in Worten, Wendungen, grammatischen Formen und Konstruktionen. Es tritt uns in seinen Schriften mehr der Kirchenrechtslehrer als der Theologe, in seinen Briefen und Sermonen vor allen Dingen der Seelsorger und Freund entgegen; auch seine philosophische Belesenheit zeigt sich überall; neben Belegen aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern, haben wir solche aus Aristoteles, Cicero, Seneca u. a.

Sein theologischer Standpunkt ist der des Thomismus, wie dieses Clarisse und vor allem Gerretsen in seiner Abhandlung over de geestesrichting van Ger. Magnus nachweist. Er steht völlig in der Lehre der Kirche seiner Zeit und weiß daher auch seine Abweichungen, wie sie in der Mystik seines Freundes Ruysbroeck hervortreten, klar zu erkennen, richtig zu beurteilen und entschieden abzulehnen. Er teilt durchweg die asketische Richtung, wie sie bei den religiosi in Weltentsagung sich geltend macht, doch unterscheidet er sich dadurch von ihnen, daß er wohl Weltentsagung, aber nicht Weltflucht fordert, sondern vielmehr in der Welt wirksam zu sein als Lebensaufgabe in der von ihm begründeten modernen Devotion hinstellt. Ihm ist es darum zu thun, in allen Kreisen Seelen zu bekehren und für seine Art der Frömmigkeit zu gewinnen. Alle asketischen Übungen haben nur dann Wert, wenn sie getragen werden von der echten Gesinnung der Devotion. Darauf hin zielen alle seine Bestrebungen, seine Kloster- und Kirchenreformen; einen Reformator vor der Reformation ihn zu nennen, ist kaum, oder doch nur in beschränktem Sinn zulässig. Viel bedeutsamer nach dieser Seite hin, waren die Grundsätze, welche er in den Stiftungen der Brüder- und Schwesterhäuser durchzuführen suchte, sowohl 1. durch das Zusammenleben der Geistlichen und Laien, wodurch die Kluft zwischen denselben überbrückt wurde, als 2. durch das Dringen auf Arbeiten und durch Verwerfen des Bettelns, wodurch die Arbeit mit den Händen und des Berufes der geistlichen Übung ebenbürtig zur Seite gesetzt wurde, wie endlich 3. durch die Verwerfung der Klostergelübde, wodurch die Freiheit christlicher Gesinnung zur Grundlage christlichen Lebens gemacht wurde. Er hat nie gegen die Kirche überhaupt gekämpft, sondern nur gegen die Mißbräuche, welche im Leben des Klerus und der Laien hervortraten. Von großer Bedeutung ist seine Förderung des Studiums und Lesens der hl. Schrift in den Klöstern wie unter den Gliedern seiner Gemeinschaft und da unter ihnen auch unstudierte Laien waren, so förderte er auch für diese die Übersetzung einzelner Teile der Bibel in die Landessprache. Groot selbst hat die sieben Bußpsalmen und andere Stücke übersetzt (zu vgl. Moll, G. Gr. dietsche vertalingen 1880) und mit Erläuterungen versehen (Preger S. 12). Gegen die deswegen erfahrenen Angriffe verteidigte ihn und seine Grundsätze nach seinem Tode Gerhard Zerbold von Zütphen.

Über seinen mystischen Standpunkt heben wir folgende bezeichnende Stelle aus seiner zedelike toespraak heraus. De heilige leeraar St. Paulus spreekt, dat „de Rijk Gods, dat binnen ons is, dat is geregtigheid, vrede en blijdschap in den heiligen Geest“. Hy, die ooit met God wil regeren, of tot God komen, of dat God in hem kome en wone, die moet die drie dingen in zich gevoelen of darnach trachten, en zich inspannen om ze te hebben in zijne magt. Voor deze dingen zal men geene uitwendige oefening laten gaan. Alle uitwendige oefening, hetzij vasten, hetzij geeselen, heetzii waken of haren kleed te dragen, deze werken zijn al zoo goed en nuttig niet, dan als zij geregtigheid, vrede en blijdschap in den heiligen Geest inbrengen; want daarom zal men ze doen en daarnar meten en nemen, sun of meer. En alle oefeningen, die een van deze drie hinderen, die zijn schadelijk den mensch, die kamen in den mensch nit ingeving van den vijand en uit eigenzijn van den mensch, uit zijne ingenomenheid met zich zelven. — De vijand weet wel, dat de werken, net uitwendig vertoon, zonder inwendige waarde, niet Godes zijn, en, zonder inwendige geregtigheid, meer schadelijk dan vruchtbaar zijn.

In einem Schreiben an den Bruder Bertoldus von Have, einen wohlhabenden Kleriker schrieb er folgende ernste Worte: Cave ne Deum relinquas. Si ipsum reliqueris, qui omne bonum est ipse, quid restabit tibi nisi omne malum? Si ipsum reliqueris qui omne pulchrum, omne dives, omne nobile, omne verum, omne suave, omne desiderabile et debitabile ipse est et in eo est, quid resta-

bit, nisi totum deforme, turpe, ignobile, falsum, amarum, fugibile, et penale? Si ipsum reliqueris, non potest Creator creaturam relinquere. Necesse est enim, ut serviat creatura Domino suo, aut punienti aut praemienti; aut invita per poenas aeternas, aut voluntaria in gaudiis coelestibus! Sentit enim Deum aut largientem aut deprimentem. L. Schulze.

Gropper, Johann, gest. 1559. — G.s Schriften und die ältere Litteratur verzeichnet Brieger in dem eingehenden sorgfältigen Artikel, den er 1872 in Bd 92 der I. Sektion der Ersch u. Gruberschen Encyklopädie veröffentlichte; von den seitdem erschienenen Arbeiten vgl. Bd IV von Ennens Gesch. der Stadt Köln; das Osterprogramm 1876 des Kölner Kaiser-Wilhelm-Gymnasiums, in dem Liessem G.s Leben und Wirken bis 1538 behandelte; Varrentrapp, Hermann von Wied; Pastors Reunionsbestrebungen und die von ihm aus dem Nachlaß von Floß im XXXVII. Bd der Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein publizierten Akten; Dittrichs Werke über Contarini; die Dissertationen von Moses und Vetter über die Verhandlungen in Hagenau, Worms und Regensburg; den von Lenz herausgeg. Briefwechsel Philipps von Hessen mit Bucer; den I. Bd der Quellen und Untersuchungen z. G. Westfalens (in dem Jostis G.s Beziehungen zu Soest behandelte und die Hypothese zu begründen suchte, daß von G. die unter dem Namen des Daniel von Soest veröffentlichten Satiren verfaßt seien; s. dagegen aber E. Schröder in der Deutschen Litteraturzeitung vom 7. Juli 1888); die von Lossen herausgeg. Briefe von Masius und seinen Freunden; die Aufsätze von J. Schmid, W. Schwarz u. Duhr in Bd VI, VII u. XVIII des HJG; Hansens Publikation der Rheinischen Akten z. G. des Jesuitenordens und seinen Aufsatz in den 1895 veröffentlichten Beiträgen z. G. der Rheinlande; Gotheins Ignatius von Loyola; Zschr. f. G. von Soest und der Börde, Vereinsjahr 1892/93, 185 ff.; die von Braunsberger herausgeg. Korrespondenz von Cantatus; Friedensburgs Publikationen der Nuntiaturberichte und des Briefwechsels kathol. Gelehrten in Bd XVI—XX der ZKG und andere ZKG XX, 37 ff. aufgeführte Schriften.

Johann Gropper, hervorragender katholischer Kirchenpolitiker des Reformationszeitalters, wurde am 24. Februar 1503 in Soest geboren. Hier nahm sein Vater eine angesehene Stellung ein; mehrmals wurde er zum Bürgermeister gewählt; der Sieg der Reformation veranlaßte ihn aber 1533 auszuwandern. Er zog nach Köln, wo sein ältester gleichnamiger Sohn, eben unser J. G., sich eine anerkannte Wirksamkeit begründet hatte. Er war 1516 in der Kölner Artistenfakultät immatrikuliert; dann hatte er sich juristischen Studien zugewandt und 1525 die juristische Doktorwürde erlangt. Schon vorher hatte ihn Hermann von Neuenahr zu seinem Offizial ernannt; auch Erzbischof Hermann übertrug ihm wichtige Ämter; 1527 wurde er Scholastiker von St. Gereon, schon vorher Siegelbewahrer des Erzstifts. Wie sein Vorgänger in diesem Amt, der nunmehrige Kanzler Bernhard von Hagen, und sein Gönner Hermann von Neuenahr, war auch G. ein eifriger Anhänger von Erasmus; in seinem Sinn förderte auch er zusammen mit den Genannten die Reformbestrebungen seines Fürsten, war auch er für eine Abstellung der Mißstände im kirchlichen Leben Kölns bemüht. Diese Thätigkeit und die Teilnahme an dem Augsburger Reichstag von 1530 veranlaßte ihn, eingehend theologische Fragen zu studieren; seitdem fing er, wie er in einem von Schwarz HJG VII, 412 ff. veröffentlichten Brief 1556 selbst berichtet hat, „die Bibel und die heiligen Väter zu lesen an, aber privatim, ohne Lehrer". Dadurch wurde er befähigt, bei dem 1536 in Köln abgehaltenen Provinzialkonzil die einflußreichste Thätigkeit zu entfalten. Wie das 1538 erlassene Kölner Landrecht, redigierte er auch die Kanones dieses Konzils und verfaßte in dessen Auftrag ein umfängliches Handbuch christlicher Lehre, das 1538 zusammen mit den Kanones veröffentlicht wurde. In beiden zeigt sich G.s Erasmische Richtung, in beiden tritt das Bestreben hervor, anstößige Übelstände zu beseitigen, an Worte der Bibel und der alten Kirchenväter anzuknüpfen. G.s Ausführungen berühren sich in manchen Punkten namentlich auch in der Lehre von der Rechtfertigung mit protestantischen Anschauungen; keineswegs aber billigt G. die Lehren der Reformatoren über den Begriff und die Gestaltung der Kirche. Er tritt für die überlieferten sieben Sakramente, für die Verehrung von Bildern und Reliquien ein, er verwirft die verderbliche Lehre vom allgemeinen Priestertum der Laien, er verteidigt die hergebrachte hierarchische Ordnung, auch den Primat des Papstes; doch unterscheiden sich seine Ausführungen auch über diese Frage sehr wesentlich von denen der Vertreter des Papalsystems. Aus diesem Charakter des Kölner Enchiridion erklärt sich, daß protestantische und jesuitische Schriftsteller das Buch lebhaft tadelten, erklärt sich nicht minder die Anerkennung, die ihm bei seinem Erscheinen von mehr als einem angesehenen Prälaten gezollt wurde. Gerade die Aufnahme, die ihm zu teil wurde, zeigte, wie weit verbreitet ähnliche reformfreundliche Anschauungen waren; es war natürlich, daß gerade

Gropper zu den denkwürdigen Unionsverhandlungen und Religionsgesprächen herangezogen wurde, die 1540 und 1541 in Hagenau, Worms und Regensburg geführt wurden. Vor allem aus dem vertrauten Briefwechsel Butzers mit Philipp von Hessen sehen wir, wie weit G. bei diesen Verhandlungen den Protestanten entgegenkam; er proponierte in dem Geheimgespräch, das er mit Butzer in Worms pflog, den Vergleichsentwurf, der dann, nach neuen Besprechungen von ihm mit Contarini, von kaiserlicher Seite dem offiziellen Religionsgespräch in Regensburg zu Grunde gelegt wurde. Zu diesem wurde von dem Kaiser G. neben seinem Gesinnungsgenossen Pflug und neben Eck als Kollokutor auf katholischer Seite ernannt; auch hier war er auf das eifrigste und geschickteste für das Konkordienwerk thätig. Er erregte durch seine Haltung den heftigsten Zorn Ecks; er war es, der es ermöglichte, daß hier in der That eine Einigung über die Fassung der Lehre von der Rechtfertigung erfolgte. Dagegen traten auch hier unüberwindliche Hindernisse einer Verständigung bei den Artikeln hervor, die schon in Worms Anstoß erregt hatten, die in einer gerade damals erschienenen Schrift G.s Landsmann und Gesinnungsgenosse Pigghe mit Recht als den Kernpunkt der Differenzen bezeichnete, bei den Artikeln, bei denen es sich nach Köstlins treffendem Ausdruck „um Fortbestand, Geltung, Autorität und Macht des hierarchisch organisierten Kirchentums handelte“. Über sie eine Vereinbarung zu treffen, gelang nicht; immerhin schienen sich große Aussichten für die Zukunft zu eröffnen, wenn, wofür auch G. sich aussprach, freie Lehre der fünf Artikel, über die man sich verglichen hatte, gestattet und zugleich Reformen von den einzelnen Kirchenfürsten unternommen wurden. G. war durch die Unionsverhandlungen in nahe Beziehungen zu Butzer getreten; er unterhielt mit ihm eine freundschaftliche Korrespondenz und führte mit ihm neue freundschaftliche Besprechungen, als Butzer im Februar 1542 von dem Erzbischof in das Erzstift zur Beratung über die hier vorzunehmenden Reformen berufen wurde. Noch im August schrieb G. dem „gelehrtesten, ausgezeichneten, süßesten Butzer“, wie ehrend, in wie warm empfehlenden Worten er überall von ihm spreche. Doch erscheint es nicht unbegreiflich, daß es zum Bruch zwischen beiden kam, als der Erzbischof, da seine Räte und Geistlichen keinen praktischen Schritt zur Durchführung der von ihm gewünschten Reformen thaten, Butzer auf das neue berief, und dieser im Dezember 1542 in Bonn zu predigen begann. G. fürchtete, daß Butzers Auftreten zu Kämpfen mit Rom, zur Erschütterung der privilegierten Stellung der Kölner Geistlichen führen werde — und diese Kämpfe scheute er, diese Stellung wollte er erhalten. Mit aufrichtiger Verehrung hing er, wie Gothein treffend betont, „an dem System der alten Kirche, aus dessen Mißbräuchen er zugleich mancherlei persönlichen Vorteil zog“; vielleicht hat ihn in seiner Stimmung gegen die nun in Angriff genommene Reformation auch der eben damals eintretende Tod seines Vaters bestärkt, den einst ihr Sieg in seiner Heimat zur Auswanderung aus ihr veranlaßt hatte. So wirkten verschiedenartige Motive bei ihm zusammen, um ihn zum Widerstand gegen die evangelischen Reformpläne seines alten Gönners zu bestimmen, dessen Erasmische Reformbestrebungen er eifrig gefördert hatte. Als Scholastiker von St. Gereon zum os cleri Coloniensis bestimmt, fühlte er sich dazu besonders verpflichtet; als Deputierter des Domkapitels suchte er auf den Landtagen im März und Juli 1543 die Stände zu gemeinsamem Auftreten gegen Hermann und Butzer zu vermögen. Da ihm dies nicht gelang, arbeitete er gegen das auf dem letzten Landtag vom Erzbischof vorgelegte Reformationsbedenken einen Gegenbericht aus, der von einer Kommission des Domkapitels gebilligt und in dessen Namen 1544 deutsch und lateinisch publiziert wurde. In der Lehre von der Rechtfertigung entfernte sich auch diese Schrift G.s nach Melanchthons treffendem Urteil nicht weit von der Lehre der Reformatoren, wohl aber verleumdete sie dieselbe; eingehend suchte G. hier namentlich die Verehrung der Heiligen, den Gebrauch der Bilder, das Cölibat, die herkömmliche Feier mehrerer Marientage und der Fasten zu rechtfertigen; entschieden verwarf er die Reformen in Schulen, Stiftern und Klöstern, die in „dem Bedenken“ proponiert waren; dessen Vorschlägen gegenüber berief er sich auf die Lehre der Väter und das kirchliche Herkommen. Da, wie vorauszusehen war, auch diese Schrift den Erzbischof nicht bekehrte, da alle Mahnungen und Drohungen ihn von seinem Unternehmen nicht abzubringen vermochten, gingen G. und seine Parteigenossen zu offenem Angriff vor, wandten sie sich klagend an Kaiser und Papst. Eifrig verhandelte jetzt G. mit den kaiserlichen Räten, an den Kaiser richtete er seine „Wahrhaftige Antwort“ auf angeblich falsche Anklagen Butzers, der dann freilich seinerseits die Unwahrhaftigkeit von G.s Behauptungen erwies. Mit der reaktionären Wandelung, die sich in G. in diesem Kampf gegen die Ketzer vollzog, hing es zusammen, daß er die Niederlassung der Jesuiten in Köln begünstigte; der von ihm besonders geförderte Peter Canisius rühmt auf das höchste G.s

Verdienste um die Rettung des Katholicismus im Erzstift. Als der Sieg erfochten, Hermann gestürzt, der bisherige Koadjutor, Adolf von Schaumburg, für dessen gute Gesinnung G. ein günstiges Zeugnis ausgestellt hatte, unter seiner Assistenz inthronisiert war, empfing auch G. eine äußere Anerkennung für seine Bemühungen; ihm wurde die dem Bruder Hermanns, Friedrich von Wied, entzogene Bonner Propstei übertragen. Unter dem neuen Erzbischof Adolf arbeitete er durch Wort und Schrift weiter gegen die Protestanten; in gleichem Sinn wirkte er als kaiserlicher Kommissär für die Durchführung des Interims in seiner Vaterstadt Soest, begünstigte er auch fernerhin die Jesuiten in Köln. So hat an wichtigster Stelle der alte Vertreter Erasmischer Reformgedanken geholfen, den Fortschritten des Protestantismus zu wehren, die Reformen, die er nicht wollte, zu vereiteln; er hat dadurch in der von ihm vertheidigten Kirche, eine Richtung gestärkt, die neue Sorgen ihm selbst bereiten, eine seinen früheren Absichten zuwiderlaufende Entwickelung fördern sollte. Zur Anerkennung der Verdienste, die er sich um die Rettung des Katholicismus erworben hatte, wollte Papst Paul IV. ihm die Kardinalswürde übertragen; in dem schon oben erwähnten interessanten Brief von 1556 entwickelte G. die Gründe, aus denen er glaubte, sie nicht annehmen, besser als in Italien in Deutschland für die Kirche wirken zu können; er betonte dabei zugleich, wie ungünstig sich die Verhältnisse gestaltet hätten. Und eine noch trübere Stimmung verrät ein Brief von ihm aus dem folgenden Jahr, in dem er Canisius bat, keinen Argwohn gegen ihn zu hegen, wenn er sich dem bevorstehenden Religionsgespräch in Worms entzöge. Neue Gefahren sah er 1558 für die ihm nächsten Kreise erwachsen, da Johann Gebhard von Mansfeld zum Kölner Erzbischof gewählt wurde. Um seine Bestätigung durch den Papst zu hindern, entschloß er sich jetzt nach Rom zu reisen, wohin er früher vergeblich von Paul IV. eingeladen war. Wohl wurde er von diesem ehrenvoll empfangen und zu wichtigen Gutachten aufgefordert; aber er erreichte nicht nur in der Kölner Sache nicht, was er wünschte; durch den Venetianer Delfino wurde er der Inquisition denunziert. Es wurde ihm namentlich vorgeworfen, daß er den Bischof Jakobus von Jerusalem St. Peter vorangestellt habe und daß er im Gegensatz zu den Dekreten des Tridentiner Konzils eine zwiefache Gerechtigkeit lehre. G. geriet dadurch in „große Nöte“; ausdrücklich erwähnt ein Bericht, daß sie ungünstig auch auf sein körperliches Befinden wirkten, das schon früher durch Fieberanfälle angegriffen war; am 13. März 1559 starb er und in der Kirche Maria dell' Anima wurde er beigesetzt. Der Papst aber, wohl durch G.s Verteidigung überzeugt, daß die gegen ihn erhobenen Anklagen nicht berechtigt seien, pries in einem am 15. März gehaltenen Konsistorium die Verdienste des Gestorbenen und übertrug seine Benefizien an seinen Bruder Kaspar, der mit ihm zusammen nach Rom gereist war. Kaspars kürzlich von Schwarz herausgegebene Nuntiaturkorrespondenz zeigt, wie dieser später den fortschreitenden gegenreformatorischen Bestrebungen gedient hat; sie wandten sich auch gegen die einst von G. vertretene Erasmische Richtung und so ist, wie schon in seinem Todesjahr sein Lehrer Erasmus selbst, so 1596 auch G.s Enchiridion, „die ausführlichste und wichtigste vortridentinische Dogmatik des Reformationszeitalters“, auf den Index gesetzt worden.

Varrentrapp.

Grosseteste, Robert, Bischof von Lincoln (Robertus Lincolniensis), gest. 1253. — 1. Sein Leben. Matth. Paris in s. Hist. maior (bes. zu den J. 1235 bis 1253) wegen seiner schroff antirömischen Tendenz mit Vorsicht zu gebrauchen; H. Wharton, Anglia sacra t. II, Lond. 1692 p. 325—348 (hier zwei ältere Vitae, eine metrische von dem Mönch Richard von Bardeny aus dem Anfange des 16. Jahrh und eine ältere und wertvollere in Prosa aus den Annals of Lanercost); Samuel Peggy, The Life of Grosseteste, London 1793; Luard, Roberti Grossetesti, episcopi quondam Lincolniensis, epistolae, Lond. 1861; (Praefatio p. IX—XCIV); Reinhold Pauli, Bischof Grosseteste und Adam v. Marsh: ein Beitrag zur ält. Geschichte der Univ. Oxford, Tübingen 1864 (Progr.); Gotth. Vict. Lechler, R. Grossetête, Bischof von Lincoln, Leipzig 1867 (Pr.); derselbe in „Joh. v. Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation“ Bd I, Leipzig 1873, S. 177—206; George P Perry, The Life and times of R. Gr., London (S.P.C.K.) 1871; Dictionary of National Biography, vol. XXIII, p. 275—278; Joseph Felten, Rob. Grosseteste, Bisch. v. Lincoln; ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des 13. Jahrh., Freiburg i. Br. 1887.

Robert Grosseteste (d. i. „Großkopf“, lateinisch Capito) — nach dem Zeugnis von Männern wie Roger Baco und John Wiclif einer der größten Gelehrten und tüchtigsten Bischöfe der Kirche seiner Zeit — scheint gegen 1175 geboren zu sein, und zwar zu Stradbrook in Suffolk als Kind armer Eltern. Daß er in seiner Jugend bitteren Mangel gelitten habe, ja nach dem Verlust seiner Eltern in Lincoln betteln gegangen sei, bis der

Bürgermeister dieser Stadt sich seiner angenommen und die Kosten seiner Aufnahme in die dortige Schule bestritten habe, mag zu den ausschmückenden Zügen gehören, deren die metrische Vita des Mönchs Richard (s. oben) mehrere bietet. Doch hat es wohl als thatsächlich zu gelten, daß er als Zögling der genannten, damals berühmten Schule den Grund zu den erfolgreichen philosophischen, juristischen und theologischen Studien legte, welche er nachmals in Oxford betrieb. Von da begab er sich (um 1198) für längere Zeit nach Hereford, an dessen Bischof Wilhelm de Vere († 1199) ihn Giraldus Cambrensis, einer der namhaftesten Oxforder Lehrer damaliger Zeit, als trefflich geeignet zu seiner Unterstützung in Rechtssachen und sonstigen Angelegenheiten empfohlen hatte (s. Giraldi opp. ed. Brewer, I, 249). Nach dem frühzeitigen Tode jenes Bischofs scheint er für einige Zeit nach Paris gegangen zu sein — denn wohl nur dort konnte er seine tüchtige Kenntnis des Griechischen (welches in Oxford um jene Zeit überhaupt nicht gelehrt wurde) erworben haben. Von etwa 1200 an gehörte er 35 Jahre hindurch der Universität Oxford an, als einer ihrer gefeiertsten Lehrer, von dessen ausgezeichneten Erfolgen in der Ausbildung sowohl scholastischer Gelehrter wie gewandter Prediger u. a. der franziskanische Chronist Thomas Eccleston rühmenden Bericht giebt (De adventu Fratrum Minorum in Anglia p. 19. 21. 28). Vielerlei akademische und kirchliche Würden wurden nach und nach auf ihn gehäuft, von den ersteren namentlich das theologische Doktorat sowie später (zwischen 1220 und 1230) das vom Bischof von Lincoln ihm übertragene Amt eines Universitätskanzlers — zu dessen Bezeichnung übrigens damals nicht der Name „Cancellarius" sondern der bescheidene Titel „Magister (s. Rector) scholarum" diente. Mehrere angesehene, mit Pfründen verbundene Kirchenämter hat er nach und nach bekleidet, zuerst, wie es scheint, das Archidiakonat von Chester, dann (ca. 1214—1220) das von Wilts in der Diöcese Salisbury, später (1221) das von Northampton, und bald darauf das von Leicester (1222 ff.). Trotz der Übernahme dieser Ämter, zu welchen noch einige andere Präbenden hinzukamen — so die mit dem Archidiakonat von Leicester verbundene Pfarre zu St. Margaret daselbst und die vom Lincolner Bischof Hugo aus besonderer Gunst ihm zugewendete Pfründe Abbotsley in Huntingdonshire — scheint er seinen Wohnsitz doch fortwährend hauptsächlich in Oxford behalten zu haben.

Im Gefolge einer lebensgefährlichen Erkrankung, die ihn im Oktober 1231 befiel, trat, nachdem er bis dahin mehr nur ein eifriges Gelehrtenleben geführt, eine ernstere Lebensrichtung bei ihm hervor. Er begann von manchen weltlichen Sitten, die er bisher beibehalten, sich abzukehren. Insbesondere empfand er wegen der Mehrheit von Pfründen, in deren Besitze er war, Gewissensbedenken und wandte sich daher mit der Frage, ob er dieselben des Ferneren behalten dürfe, an Papst Gregor IX. Der von diesem mündlich — durch Vermittelung eines nicht näher bezeichneten Geistlichen — an ihn ergangene Bescheid: er dürfe ein zweites Benefizium neben seiner Pfarre, jedoch nicht ohne päpstliche Dispensation, behalten, konnte ihn nicht befriedigen. Er sagte, indem er nur sein Kanonikat behielt und aller übrigen Pfründen sich entledigte, der Ämter-Mehrheit überhaupt Valet, und verteidigte diesen Schritt gegenüber seiner Schwester Jvetta (Juetta), die zwar schon früher den Nonnenschleier genommen hatte, aber dennoch ihrem Bruder über die Beraubung, welche er sich anthat, Vorwürfe machte (Ep. 8 ad Juett. sororem). Die Spöttereien mancher seiner Amtsbrüder wegen der freiwillig übernommenen Armut ertrug er willig. Seinem Oxforder Freund und Kollegen Adam von Marisco (vgl. den A. „Baco", Bd II S. 344,30) schrieb er damals (Ep. 9): er freue sich, unbekümmert um jene Schmähungen, von seiner höheren Stufe zu einer bescheideneren herabgestiegen zu sein, da er wohl wisse, wie der Reichtum gefährliche Verlockungen zur Sünde mit sich bringe.

Etwa drei Jahre später, nach dem Tode seines bischöflichen Freundes und Gönners Hugo (1235), bestieg er selbst den Bischofsstuhl von Lincoln. Das damals umfänglichste und — besonders wegen der Beziehungen zu der ihm unterstellten Oxforder Hochschule — wichtigste der englischen Bistümer bekam so den begabtesten und überhaupt persönlich bedeutendsten aller damaligen Vertreter des englischen Klerus zum Inhaber. Aber der gewaltige Ernst, womit derselbe die Aufgaben seiner Amtsführung auf- und anfaßte, verwickelte ihn alsbald in zahlreiche heftige Fehden mit seinen Untergebenen, mit den Vertretern der Kurie, mehrfach auch mit der englischen Krone, sodaß die 18 Jahre seines Episkopats als eine Zeit ununterbrochenen Kämpfens verliefen. Vom Vorwurfe zornmütigen Übereifers, der ihm oft genug gemacht worden, mag er nicht ganz freizusprechen sein. Selbst Freunde, wie jener Adam de Marisco, haben sich gelegentlich gegen seine übergroße Härte ausgesprochen; und auch Matth. Paris berichtet von ihm: „Schrecklich pflegte er gegen die Mönche zu donnern, und noch schrecklicher gegen die Nonnen". Aber im wesentlichen galt

sein Kampf gegen die in Englands Kirchenwesen und Klosterleben eingerissenen Mißbräuche, sowie gegen den Kurialismus, edlen Zielen. Seine Unerschrockenheit beim Auftreten wider weltliche wie geistliche Machthaber verdient ebensosehr bewundert zu werden, wie seine Uneigennützigkeit. Auch mit dem Vorwurf hierarchischen Hochmuts ist er unverdienterweise belastet worden. Wenn er im Vollgefühl seiner bischöflichen Würde stritt und eiferte, so „war diese Würde ihm nicht Zweck sondern nur Mittel. Letzter Zweck war ihm überall nur das Heil der Seelen" (Lechler, Wicl. I, 185).

Eine ununterbrochene Reihe von Anordnungen und Maßnahmen seiner 18jährigen Verwaltung giebt diesen aufopfernden Seeleneifer des Oberhirten zu erkennen. Wie er in der Frage wegen der Ämtervielheit einst gegen sich selbst schonungslos streng vorgegangen war, so schritt er gegen dieses Übel in seiner Diöcese mit konsequenter Energie ein. Unwürdige Welt- wie Klostergeistliche entfernte er mit rücksichtsloser Strenge von ihren Ämtern. Gleich in seinem ersten Bischofsjahre widersetzt er sich kräftig und mit Erfolg einem weltlichen Großen, dem Wilhelm von Ralegher (Raleigh), der sein Patronatsrecht zur Beförderung eines minderjährigen und theologisch ungebildeten Menschen in ein Pfarramt zu mißbrauchen versucht hatte (s. seine Ep. 17). Bei einer bald darauf von ihm gehaltenen Visitation der Klöster seines Sprengels wurden nicht weniger als 7 Äbte und 3 Prioren als unwürdig aus ihren Stellen entfernt. Kirchenvisitationen verband er regelmäßig mit seinen Firmungsreisen und schritt auch da aufs Strengste gegen alle vorgefundenen Mißbräuche ein. So gegen den Unfug der „Appropriation" d. h. des Übergehens von Pfarrgütern oder Kirchenlehen in den Besitz von Ritterorden und das dadurch vielfach herbeigeführte Abwesendsein der Pfarrer von ihren Stellen (die non-residentia); gegen die Ausübung des Richteramts durch Geistliche (vgl. Lechler, W. I, 191 f. und Felten S. 28 f.); gegen Mißbräuche im kirchlichen Kultusleben wie das zu Lincoln alljährlich auf Neujahr gefeierte Narrenfest, die Misterien oder dramatischen Festspiele (miracle-plays) in den Kirchen, auch gegen rohe Volksbelustigungen wie die Spiele bei Mai- und Herbstfesten, die „Scotales" oder Trinkgelage nach schottischer Sitte ꝛc. (Felten S. 23 f.). Kirchlich-konservativ war in allen diesen Beziehungen seine Haltung, von reformatorischem Radikalismus ist bei keiner der genannten Maßnahmen etwas wahrzunehmen. Er stützt sich in seinem Bemühen um die Hebung der Seelsorge in den Gemeinden seiner Diöcese besonders auf die Bettelmönche, zumeist die vom Orden des hl. Franz. Auf seinen Visitationsreisen läßt er sich stets von vier oder fünfen derselben, welche Beichte zu hören und Volkspredigten zu halten hatten, begleiten. Den Glauben an die Echtheit und die wunderwirkende Kraft von Reliquien der Heiligen hat er wiederholt verteidigt und zu stärken versucht; so u. a. bei der Translation der Gebeine des hl. Eduard am 13. Oktober 1247, wo er der feierlichen Überbringung einer kurz zuvor aus Jerusalem eingetroffenen Schale mit echtem Passionsblut Christi nach Westminster beiwohnte und eine Rede voll scholastischen Scharfsinns zur Zurückweisung der gegen die Echtheit dieser kostbaren Reliquie geäußerten Zweifel hielt (Matth. Paris, Chron. maj. IV, 640 sq.; Additam. 161 sq.; vgl. Felten S. 81 f.). In allem also ein im römischen Sinne strenggläubiger Kirchenfürst, dessen Eifern für Zucht- und Sittenreform überall nur auf Wahrung oder Wiederherstellung der altehrwürdigen Traditionen der abendländischen Kirche abzielte!

Auch in seinen Beziehungen zu Papst Innocenz IV. bethätigte Grosseteste anfänglich eine durchaus loyale Haltung, die denn auch in mehr als nur einem Falle durch schützende und fördernde Maßnahmen desselben zu seinen Gunsten belohnt wurde. In dem länger als fünf Jahre währenden Streit mit dem Lincolner Domkapitel, welches seiner auf Vornahme einer Visitation und Abstellung verschiedener Mißbräuche bei ihm lautenden Forderung sich widersetzte, rief der Bischof schließlich des Papsts Hilfe an, indem er 1244 persönlich zu ihm nach Lyon reiste. Die Entscheidung fiel wesentlich zu seinen Gunsten aus; sein Visitationsrecht wurde anerkannt und er so in Stand gesetzt, trotz des zähen Widerstands der Domherren die als nötig erkannten Reformen durchzuführen. Noch ein zweites Mal hat er, der schon 77jährige (1250), den immer noch in Lyon residierenden Papst persönlich aufgesucht, um seinen Beistand in den durch das Einschreiten gegen jene Mißbräuche auf dem Gebiet des Appropriationswesens erwachsenen Streitigkeiten zu erlangen. Da sein reformatorisches Vorgehen auf diesem Punkte u. a. auch gegen die Häufigkeit gewisser päpstlicherseits zu gewährender Exemtionen auftrat und damit eine wichtige Einnahmequelle der Kurie zu schädigen drohte, fand er eine ziemlich kühle Aufnahme und erreichte so gut wie nichts. Immerhin wurde ihm auch diesmal des Papstes persönliche Hochschätzung auf mancherlei Weise bezeugt. Ein ungewöhnlich scharf und kühn abgefaßtes Memorandum, worin er den Verfall des englischen Kirchenwesens in beredter

Sprache schilderte und wegen der vielen darin eingerissenen Mißbräuche aufs stärkste die römische Kurie selbst (mit ihrer gewinnsüchtigen Handhabung der Dispensationen, der Privilegienerteilung, der Provisionen u. s. f.) anklagte, durfte vor dem Papste im Beisein dreier Kardinäle vorgelesen werden, ohne daß gegen den kühnen Beschwerdeführer eingeschritten wurde (s. die Inhaltsanalyse dieser, unter dem Namen eines „Sermo" überlieferten Denkschrift „De corruptelis Ecclesiae" aus dem Mai 1250 bei Lechler, S. 192 bis 195 und bei Felten, S. 54—57). — Erst einige Zeit nach diesem zweiten Besuche Grossetestes am päpstlichen Hofe kam es zwischen ihm und der Kurie zum völligen Bruch. Zu Grunde lag des Bischofs unausgesetztes Eifern gegen die überall drückenden Auflagen, womit der päpstliche Hof Englands Kirchen und Klöster belastete. Eine auf seinen Betrieb im Jahre 1252 angestellte Untersuchung über den Gesamtbetrag der, mittels päpstlicher Vergebung von Benefizien und Exspektanzen an nicht-englische Kleriker, ins Ausland wandernden Summen ergab, daß dieselben sich auf mehr als 70000 Mark beliefen, also die reinen Revenüen der englischen Krone selbst um das Dreifache überstiegen. Grosseteste lieh seinem Unmut hierüber sowie über das kuriale Aussaugungsverfahren überhaupt den denkbar schärfsten Ausdruck in einem an die Großen des Reichs, die Stadt London und die „Kommunität" von England gerichteten Schreiben, worin das Unwesen der vielen Reservationen, Provisionen und sonstigen Auflagen des päpstlichen Stuhls in derber Sprache verurteilt und zum Widerstand gegen solche Übergriffe aufgefordert wird. Gegen die Echtheit dieses Schriftstücks (Ep. 131 der Luardschen Sammlung) haben Jourdain (vgl. unten II) und Felten Einwendungen erhoben, welchen das Fehlen desselben in einigen älteren Handschriften sowie die Nichtbezeichnung mit Grossetestes Namen in dem Ms. C. Canterb. 107 zum Stützpunkt gereicht. Doch reden mehrere andere Schriftstücke aus den beiden letzten Jahren des Bischofs eine Sprache von ähnlicher Härte; und daß hier „die weltliche Gewalt gegen die Provisionen des Apostolischen Stuhls in die Schranken gerufen" wird (Felten, S. 64; vgl. S. 110), nötigt noch nicht zu der Annahme, daß das Schreiben entweder einen Baron „oder einen Ritter wie Robert Thwinge" zum Verfasser haben müsse. Zu übereifrigen Schritten, die mit seinem gewöhnlichen Verhalten nicht im Einklang standen, hat Gr. auch sonst sich hier und da fortreißen lassen. Und aus dem Schweigen des Matth. Paris über seine Autorschaft in Bezug auf das besagte Schreiben ergiebt sich zunächst nur soviel, daß dasselbe, als Flugschrift politischen Inhalts und Charakters, nicht unter des Bischofs Namen ausgegangen war und daher erst in späterer Zeit als ihm zugehörig erkannt wurde.

Im letzten Lebensjahre Grossetestes — demselben, wo in seinem und anderer Bischöfe Beisein die bekannte Androhung des Bannfluchs wider König Heinrich III. für den Fall, daß er die Magna Charta verletzen würde, erging (Parlamentssitzung vom 13. Mai 1253) — kam es zum heftigsten Zusammenstoß zwischen ihm und dem Papste. Der seit einiger Zeit von Lyon nach Italien zurückgekehrte Innocenz IV. übertrug seinem jungen Neffen Friedrich von Lavagna ein Kanonikat am Dom zu Lincoln und beauftragte den Archidiakonus von Canterbury sowie den in England verweilenden päpstlichen Schreiber Innocentius damit, den genannten Nepoten sofort in den Besitz und Genuß jener Stelle zu setzen. Es geschah dies durch ein vom 26. Januar 1253 aus Perugia datiertes Schreiben, welches, behufs Erzielung eines unmittelbaren Vollzugs der Einsetzung, die berüchtigte Formel „Non obstante" zur Anwendung brachte und diejenigen, welche Widerstand versuchen würden, binnen zwei Monaten zur Verantwortung vor den Papst nach Perugia beschied (s. dasselbe bei Ed. Brown im Fasciculus rer. expetendarum et fugiendarum [1690], Append. p. 399). Grosseteste fügte sich mit nichten, sondern richtete vielmehr an die beiden vom Papste Beauftragten ein Protestschreiben, worin er erklärte: gerade sein Eifer für die Sache der römischen Kirche verbiete ihm, sich jene Intrusion des Fremdlings gefallen zu lassen; die Ernennung desselben widerspreche ebensowohl der Lehre des Herrn und seiner Apostel wie der apostolischen Heiligkeit des Papstes selbst. Er begründet dies mit dem Hinweis einerseits auf das Tyrannische, Gewaltthätige, alles Vertrauen der Menschen aufeinander Erschütternde und alle Frömmigkeit Zerstörende jener Formel „Non obstante", andererseits auf die himmelschreiende Sünde, welche dadurch begangen werde, daß man die Seelen der Gemeindeglieder, statt sie zur Seligkeit zu führen, um ihr Hirtenamt betrüge und sie schlechten Mietlingen ausliefere, die ihre fleischlichen Gelüste mit der Milch und Wolle der Schafe befriedigen. Der allerheiligste apostolische Stuhl, welchem Christus allerlei Macht „zum Erbauen, aber nicht zum Niederreißen" gegeben habe (vgl. 1 Ko 10, 8), könne nicht etwas so offenbar Sündiges befehlen, denn das wäre ein schnöder Mißbrauch seiner Macht, ein „Sichsetzen auf den schädlichen Stuhl" (Ps 94, 20), auf

welchem Lucifer und der Antichrist sitzen! Solchen Befehlen nicht gehorchen, sei wahre Christenpflicht. Gerade aus kindlichem Gehorsam, Ehrfurcht und Treue gegen den heiligen Stuhl gehorche er daher nicht; denn einen solchen Gedanken wie jene Aufdrängung des Italieners habe — entgegen dem was der Herr Mt 16, 17 zu Petrus gesagt — „Fleisch und Blut eingegeben, und nicht der Vater im Himmel!" (s. das Schreiben bei Brown l. c. p. 400 sq. und bei Luard, hier als Ep. 128). — Den Eindruck des gewaltigen Schreibens auf den Papst schildert der antikurialistisch gerichtete Matth. Paris als einen denselben aufs Stärkste erregenden, sodaß er nur mit Mühe, durch das Zureden des Kardinaldiakons Ägidius, besänftigt worden sei (Hist. major, p. 872). Mag diese sensationelle Beschreibung von intimen Vorgängen am päpstlichen Hofe eigentlichen Geschichtswert nicht beanspruchen können: gewiß ist, daß man den greisen Bischof unbehelligt gelassen hat, und daß aus der Einsetzung des Nepoten in die Lincolner Pfründe nichts geworden ist. Grosseteste starb noch in demselben Jahre gegen 80 Jahre alt (9. Oktober 1253), vom englischen Volke dankbar gefeiert wie ein Heiliger, ja verherrlicht durch Sagen von angeblichen Wundern, die an seinem Grabe im Lincolner Dome sich zugetragen hätten. Was bei Matth. Paris über das dem Papste Innocenz im Jahre 1254, kurz vor seinem Ende, widerfahrene Erlebnis einer Erscheinung des furchtbaren Lincolniensis (der ihm mit seinem Krummstab einen Schlag in die Seite versetzt und dadurch seinen Plan einer Versetzung seiner Gebeine aus dem Dom in ungeweihte Erde vereitelt habe) berichtet wird, kennzeichnet jedenfalls auf bemerkenswerte Weise den gewaltigen Eindruck, den die Persönlichkeit des großen Bischofs bei seinem Volke hinterlassen hat. Als „heiliger Robert" ist er im Volksmund der Engländer bis gegen Ende des Mittelalters gefeiert worden, und in der That darf er den britischen Nationalheiligen zugezählt werden, mag immerhin der auf seine Kanonisation dringende Antrag, welchen die Oxforder Hochschule und das Londoner Paulskirchen-Kapitel unterstützt durch König Eduard II. im Jahre 1307 an Clemens V. richteten, die Genehmigung dieses Papstes nicht erlangt haben (vgl. Lechler, S. 202 f.).

II. Grossetestes Schriften. Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica, London 1748, s. v. *Grosseteste*; Brown und Luard, l. c.; Histoire littéraire de la France t. XVIII (1835), p. 437—444; Hauréau, Hist. de la philosophie scholastique, t. I pars 2, Paris 1880; Felten, a. a. O. S. 71—89; Pohle, A. „Grosseteste" im KKL V.

Die Zahl der Schriften des Lincolniensers erscheint nach den über sie erhaltenen Nachrichten als eine sehr beträchtliche und als über einen weiten Kreis von wissenschaftlichen Gebieten und Interessen sich erstreckend (vgl. das nicht weniger als 23 Quartseiten füllende Verzeichnis in S. Peggys Life of Gr. [s. oben S. 193, 47]). Die Mehrzahl der Werke, namentlich aus der viele sehr umfängliche enthaltenden Gruppe der scholastischen Traktate und Kommentare, befindet sich handschriftlich in der Bibliothek des Trinity College zu Cambridge und harrt noch der Veröffentlichung. Des Unechten hat sich auch bei ihm manches eingemengt, z. Tl. infolge von Verwechselung dessen, was Schülern von ihm angehörte, mit seinen eignen Arbeiten. Wir unterscheiden im Nachstehenden:

A. Philosophhische Werke (der Oxforder Zeit Gr.s angehörig, z. Tl. wohl aus Nachschriften hier von ihm gehaltener Vorlesungen entstanden), 1. Commentarius in altera Analytica Aristotelis (zwischen 1494 u. 1552 siebenmal gedruckt; s. darüber Tanner, l. c.); 2. Comm. in Moralia Aristotelis; 3. Summa super VIII libros Physicorum (gedr. Venet. 1498, 1500; Paris 1538 — bemerkenswert wegen der Umformung der aristotelischen Sätze ins Christliche, welche darin mit konsequenter Sorgfalt durchgeführt ist; auch wegen ihrer interessanten Beurteilung der Wissenschaft nach den dreierlei „Formen" der Dinge: den der Materie immanenten, welche die Physik zu behandeln habe, den vom Verstande abstrahierten, womit die Mathematik, und den immateriellen, womit die Metaphysik sich zu beschäftigen habe); 4. Comment. super Boethii de consolat. philosophiae (vgl. Hauréau, p. 175); 5. Opuscula varia philosophica (Venet. 1574, fol.), enthaltend u. a. Traktate De causis, De libero arbitrio; 6. Summa philosophiae (zu Tanners Zeit noch hdschr. in Cambridge vorhanden, gegenwärtig nach Hauréau p. 174 verloren; ein Werk sehr mannigfaltigen Inhalts, worin über den Nutzen der artes liberales, über die Formen der Dinge, die Farben, das Licht, die Kometen, den Regenbogen rc. gehandelt wurde); 7. Compendium sphaerae mundi, cum oratione de laude astrologiae (gedr. Venet. 1508 u. 1518, fol.); 8. Calendarium pulchrum (eine der Schriften mathematischen Inhalts, deren er [nach Tanner p. 349 sq.] noch mehrere verfaßt hat); 9. Tractatus de physicis, lineis, angulis et figuris, per quas omnes actiones naturales complentur (Norimberg. 1503; vgl. die Abh. von Boole im Archaeological Institute 1850, p. 139); 10. Compendium scientiarum — eine

Encyklopädie der Wissenschaften, in 20 Kapiteln über Medizin, Optik, Musik, Politik u. s. f. handelnd, wohl von Roger Baco als Vorbild für s. Comp. studii philos. benutzt (bis jetzt noch ungedruckt). Der Übereinstimmungen mit den Bestrebungen und Interessen Bacos läßt diese erste Schriftengruppe überhaupt so manche hervortreten, daß sehr wohl von einem Schülerverhältnis des Doctor mirabilis zu Grosseteste geredet werden darf.

B. Theologische Werke. 1. Comment. in Mysticam theologiam s. Dionysii Areopagitae (gedr. in den Opp. Dionysii, Straßburg 1503, fol. 264—271; — Bruchstück eines die Werke des Areopagiten vollständig [mit Ausnahme nur der Briefe] bearbeitenden Kommentars); 2. Liber de cessatione legalium (Lugd. 1652; auch Londin. 1658 — ein wider die Juden gerichteter apologetisch-polemischer Traktat, der das Nichtmehrgültigsein des alttl. Ceremonialgesetzes für die Christen darthut. Die mit den Beweisen für Jesu Messianität sich beschäftigenden weiteren Folgen des Werks liegen einstweilen noch nicht gedruckt vor; vgl. Felten S. 75 f.); 3. Dicta theologica, 147 kurze Aufsätze über theol. Fragen vermischten Inhalts, niedergeschrieben von Gr. zum Gebrauch in seinen Vorlesungen (dabei u. a. der interessante Tract. de gratia et iustificatione hominis, welchen Duns Scotus gekannt und benutzt zu haben scheint; vgl. Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. II, S. 145, sowie Felten, S. 77 f.); 4. Sermones, Predigten, über 200 an der Zahl, wovon die meisten noch ungedruckt sind (einige z. B. einen Sermo super Ps. 132; einen S. de celebratione Ordinum 2c. hat Brown in s. Fasciculus rer. cap. 2c. mitgeteilt; vgl. Felten, S. 79 f.); 5. Biblische Kommentare z. AT. u. a. zum Hexaemeron, zum Psalter (d. Hälfte), zu Hiob, zu den Klageliedern (vgl. Tanner p. 349; Wharton, Anglia 5, II, 346); 6. Neutestamentliche Auslegungsschriften, über die Briefe Pauli, die Apokalypse, die Evangelien (letztere unter dem Titel: Meditationes super 4 Evangelia, s. morales tractatus; s. Tanner p. 347); 7. Kleinere, in verschiedenen Bibliotheken unter Gr.s Namen vorhandene theologische Traktate; dabei manches von zweifelhafter Echtheit, aber auch mehrere in ihrer Authentie gut bezeugte, z. B. De decem praeceptis et symbolo ll. II; De veneno i. e. septem peccatis (34. Kapitel), De modo confitendi, De poenis purgatorii s. de memoria novissimorum (s. überh. Felten, S. 80); 8. eine Summa theologiae (bezeugt durch Wharton II, 346); 9. Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriftsteller ins Lateinische, vielleicht nicht so sehr von Gr. selbst als von seinen Gehilfen, dem Magister Nikolaus, genannt „Graecus“ und dem Archidiakon John Basingstoke ausgearbeitet; so d. Testament. XII Patriarcharum (gedruckt u. a. in Gallandii Biblioth. Patrum, I, 193—243), d. Epistolae s. Ignatii (in der sg. mittleren Rezension; vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 1, p. 76 sq.); d. Libri s. Jo. Damasceni de fide orthodoxa (Tanner, p. 347); auch einer ält. Schrift De virginitate Mariae, sowie angeblich sogar das Lexikon des Suidas (ibid. p. 348, 350).

C. Werke teils praktischen teils poetischen Inhalts, z. Tl. in französ. Sprache überliefert. Hierher gehören vor allen 1. die Sammlung der durch Luard 1861 veröffentlichten Epistolae, zugleich wichtigste Quellschrift für Gr.s Leben (s. oben S. 193, 48. Über die gegen einige wichtigere Bestandteile dieser Sammlung von Jourdain (Acad. des inscriptions et belles lettres Par. 1868, p. 13—29) erhobenen Echtheitszweifel s. Felten, S. 109 f., der die Triftigkeit dieser Zweifelsgründe nur betreffs des berühmten Schreibens an Innocenz IV. vom J. 1253 gelten lassen will, aber auch damit dem Kritiker wohl mehr als nötig einräumt (vgl. S. 196, 19). Sodann gehört hierher 2. das für die Gräfin von Lincoln geschriebene Buch: A treatise of husbandry (mit originellen Regeln für Land- und Gartenbau, Schneiden der Bäume und Reben, Haus- und Gutsverwaltung 2c. (Bearbeitung eines französ. Originals). Hierzu 3. mehrere Gedichte, besonders das in französ. Sprache auf uns gekommene: Le Château d'amours (das Minne-Schloß), worin der Sündenfall und die Erlösung des Menschengeschlechts in Anlehnung an den Ideengang und die Ausdrucksweise ritterlicher Troubadours erzählt werden. — Wahrscheinlich nicht von ihm verfaßt sind einige Poeme ähnlichen Inhalts; so das Manuel du Peche (gedichtet wohl von seinem älteren Zeitgenossen William v. Wadington) und die lateinisch erhaltene Disputatio inter corpus et animam, der wohl ein französ. Text zu Grunde liegt (vgl. Hist. litt. de la Fr., l. c. p. 442 f.; Felten, S. 88 f.).

Mögen diese letztgenannten und noch manche andere unter seinem Namen überlieferte Arbeiten ihm abzusprechen sein, er bleibt jedenfalls einer der fruchtbarsten und vielseitigsten Autoren seines Jahrhunderts. Versuche zur Veranstaltung einer Gesamtausgabe seiner

Werke sind seit dem 17. Jahrhundert mehrfach gemacht worden (von Barlow, Wood, Brown ꝛc.), aber keiner derselben ist über das Stadium bloßer Vorarbeiten hinaus gediehen. Zu wünschen wäre das Gelingen eines derartigen Unternehmens auf jeden Fall, gesetzt auch, es bereitete in seinen die scholastischen Arbeiten darbietender Partien den Lesern evangelischen Standpunkts manche Enttäuschung, indem es der zum Bilde eines „Vorreformators" passenden Züge nur wenige in dem Bilde des Mannes übrig ließe. Denn allerdings umschließt der Kreis seiner Anschauungen und Bestrebungen desjenigen, was ihn einem Baco und Wiclif verähnlicht, wohl kaum mehr als der an die eigentlichen Scholastiker wie Alexander Halesius, Thomas Aquin ꝛc. erinnernden Züge. Wenn Wiclif sich vorzugsweise gerne auf ihn berief, ihn gelegentlich mit Aristoteles verglich oder gar über denselben erhob (z. B. Trial. IV, 3), so hatte er Recht. Aber ziemlich ebenso sehr befand sein Gegner, der Franziskaner Tyssington, sich im Rechte, wenn er den Gegensatz zwischen Grossetestes Theologie und der schroffen Antischolastik Wiclifs betonte und demgemäß meinte: der Lincolnienser verhalte sich zu den modernen Lehrern „wie die Sonne zum Monde, wenn dieser verfinstert ist" (vgl. Felten, S. 89). **Zöckler.**

Großmann, Christian Gottlob Leberecht, gest. 1857. — Litteratur: G. Lechler in AdB 9, 751 f.; A. H. Kreyßig. Album der ev.-luther. Geistlichen, Dresden 1883, S. 264; Holtzmann und Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen, 2. Aufl. Braunschweig 1888, S. 382; F. Blanckmeister, Vater Großmann. der Gründer des Gustav Adolf-Vereins. Ein Lebensbild. Barmen, H. Klein, o. J. (Mit dem Bilde einer Büste Großmanns); Professor Dr. C. G. L. Großmann, Superintendent und Pastor Skizze seines Lebens, Leipzig 1857; Reden bei der Bestattungsfeier des am 29. Juni 1857 entschlafenen Dr. Chr. G. L. Großmann . . . gehalten am 2. Juli, Leipzig. Fr. Chr. Vogel 1857; J. Chr. C. Heinze, Chr. G. L. Großmann und George Antoine Augustin Govéan. Ereignisse und Berichte, Thaten und Reden des 16. Oktobers zu Prießnitz seit dem Jahre 1806 bis zum Jahre 1856 nebst drei Briefen aus Frankreich vom Jahre 1857, Naumburg a. S., J. Domrich 1857; H. G. Hasse, Abriß der meißnisch-albertinischen KG, 2. Hälfte, Leipzig 1847, S. 351 bis 456; F. Blanckmeister, Sächsische KG, Dresden 1899, S. 374—390; G. Müller, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der sächsischen Landeskirche, Leipzig 1894, I, 206—208 (Beiträge z. sächs. KG, 9. Heft); A. Scholtze, Humanismus und Realismus in höheren Schulen Sachsens während der Jahre 1831—1851, I, 13 ff. (Beilage zum Programm der städt. Realschule zu Plauen i. V. 1894); Landtagsakten 1834 ff.

Großmann wurde am 9. November 1783 in Prießnitz bei Naumburg a. S. als Sohn eines Pfarrers geboren, dessen Urahn während des 30 jährigen Krieges aus Schweden nach Deutschland gekommen war. Er besuchte von 1796—1802 die Fürstenschule Pforta, bezog dann die Universität Jena und lebte von 1806 im Hause seines Vaters, seit 1808 als dessen Adjunkt, bis ihm 1811 das Pfarramt Gröbitz bei Naumburg übertragen wurde. Nachdem er mehrere Anerbietungen abgelehnt hatte, wurde er 1822 Collega extraordinarius und Diakonus in Schulpforta, 1823 Generalsuperintendent von Altenburg, 1829 Pfarrer an der Thomaskirche, Superintendent, Konsistorialassessor und Professor der Theologie in Leipzig. Hier stand er bald als Prediger, Seelsorger und Mann der Verwaltung in hohem Ansehen. Daneben beschäftigte er sich mit wissenschaftlichen Studien, die namentlich Philo, dem Texte und der Sacherklärung, galten. In Universitätsprogrammen hat er seine Arbeiten veröffentlicht; sein handschriftlicher Nachlaß ist noch neuerdings benutzt worden, zuletzt von E. v. Schrenk in seiner Schrift über die johanneische Anschauung vom „Leben" (Leipzig 1898). Auch beteiligte er sich lebhaft und erfolgreich an den Verhandlungen über theologische Tagesfragen, so über das Glaubensbekenntnis, namentlich aber über die Umgestaltung der Verfassung und Verwaltung der sächsischen Landeskirche. Nachdem er 1833 sein Gutachten „über eine Reform der protestantischen Kirchenverfassung in Sachsen" veröffentlicht hatte, trat er für diese besonders in den Verhandlungen der ersten Ständekammer ein, der er als Superintendent von Leipzig angehörte, 1845 auch in einer Eingabe an die kirchlichen Oberbehörden, die sich mit der Umgestaltung der Kirchenvisitationen beschäftigte. Bei der Beratung des Gesetzentwurfs über die Reorganisation der Gelehrtenschulen im Jahre 1834 verteidigte er eifrig das überlieferte humanistische Gymnasium. Indem er die Welt der Griechen und Römer als die Wurzel der gesamten Kultur pries, erhob er leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Aufnahme der Naturwissenschaften in den Lehrplan. In ihrer Berücksichtigung sah er eine Beeinträchtigung des Gymnasialzwecks und die Quelle aller erdenklichen Übel. Als „das Beste, was an sein Leben sich knüpfte", hat er selbst die Gründung des Gustav Adolf-Vereins bezeichnet. Am Schwedenstein zu Lützen regte er bei der 200 jährigen Gedenkfeier am 6. November 1832, durch die Bedrängnis der böhmischen evangelischen Gemeinde Fleißen

tief ergriffen, den Gedanken an, eine Stiftung zur Unterstützung armer evangelischer Gemeinden ins Leben zu rufen. Zwei Vereine entstanden in Leipzig und Dresden, deren Wirksamkeit sich im wesentlichen auf Sachsen beschränkte. Als aber 1841 der Darmstädter Hofprediger D. Karl Zimmermann den Aufruf an die protestantische Welt erließ, da verbreitete sich der evangelische Liebesbund in allen Gauen Deutschlands, selbst über Deutschlands Grenzen hinaus. Großmann gehörte sein Leben lang dem Centralvorstande an und leitete die Generalversammlungen. Er starb, nachdem er am Morgen des Ostermontags 1857 von einem Schlaganfalle betroffen worden war, am Abend des 29. Juni im genannten Jahre unter herzlichen Gebeten auch für seinen lieben Gustav Adolf-Verein. **G. Müller.**

Grotius, Hugo, gest. 1645. — C. Brandt en Adr. v. Cattenburgh, Historie van het leven van H. de Groot., Amst. 1727, 2 Tle; H. Luden, H. Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt, Berl. 1806; de Burigny, Vie de Grotius, Paris 1752 2 vol.; Butler, Life of Grotius. Lond. 1827; P. Bayle, Diction. hist. et crit. und Biographie universelle unter Grotius; H. Grotii, Opera omnia theologica, Amst. 1679, 4 vol., Basil. 1732, 4 vol.; H. Grotii Epistolae quotquot reperiri potuerunt, Amst. 1687; H. C. Roggé, H. Grotii operum descriptio bibliographica, Hagae Com. 1883.

Hugo Grotius (de Groot), Sohn des Janus Grotius und der Alida Borre von Overschie, ist am 10. April 1583 zu Delft geboren. Seine erste Erziehung hatte er in der Hauptsache seinem gelehrten Vater, dem Curator der Leidener Akademie zu danken, der ihn nachher Johannes Uytenbogaert (s. d. A.) anvertraute. Bei seiner außerordentlichen Begabung und günstigen Entwickelung konnte er schon im zwölften Lebensjahre nach Leiden gehen, wo er bei Franc. Junius wohnte und u. a. die Vorlesungen von Jos. Scaliger hörte. Nach dreijährigem Studium der Litteratur, Philosophie und Jurisprudenz verließ er im J. 1597 die Akademie, um im folgenden Jahr Oldenbarnevelt und Justinus von Nassau an den Hof Heinrichs IV. zu begleiten. Er hatte sich bereits als lateinischer Dichter bekannt gemacht und besorgte eine Ausgabe des Satyricon von Martianus Capella, die ihn als einen der ersten Litteratoren seiner Zeit erkennen ließ. Der Ruhm seiner Gelehrsamkeit war ihm nach Frankreich vorausgeeilt; er wurde mit großer Auszeichnung in Paris empfangen, und der König verlieh ihm eine goldene Kette mit seinem Bildnis. Nachdem er zu Orleans Doktor der Rechte geworden war, kehrte er zurück in sein Vaterland und ließ sich im Haag als Anwalt nieder. Die Staaten, die seine besondern Fähigkeiten zu schätzen wußten, ernannten ihn zum Fiskal-Anwalt des Hofs von Holland und trugen ihm bald darnach auf, die Geschichte der Niederländischen Republik seit dem Aufstand gegen Spanien in lateinischer Sprache zu schreiben. Obschon das Werk zur bestimmten Zeit fertig war, erschienen die „Annales et historiae de rebus Belgicii“ erst nach seinem Tode. Durch sein „Adam exsul“ und „Christus patiens“, seine Ausgabe der Gedichte des Theocritus und Lucanus' „Pharsalia“, sein „Liber de antiquitate Reipublicae Batavicae“ und andere Schriften, besonders aber durch sein „Mare liberum“ wurde er überall im Ausland bekannt und kam in Briefwechsel mit den berühmten Gelehrten seiner Zeit.

Die politische Laufbahn von Grotius beginnt 1613 mit seiner Ernennung zum Pensionaris von Rotterdam. In dieser Stellung nahm er teil an den Sitzungen der Staaten von Holland und wurde so auch in den kirchenpolitischen Streit jener Tage hineingezogen. Er war Anhänger des Arminius und stand an der Seite Oldenbarnevelts, der versuchte die Parteien zu vereinigen und einer Scheidung in der Kirche vorzubeugen. In seinem „Decretum Ordinum Hollandiae pro pace Ecclesiarum“ verteidigte er mit theologischen Gründen das Verbot, daß die Geistlichen den dogmatischen Streit auf die Kanzel brächten. Dem Franeker Professor Sibrandus Lubbertus, der ihn deshalb angriff, blieb er die Antwort nicht schuldig. Er unterstützte eifrig die außergewöhnlichen Maßregeln Oldenbarnevelts, in denen dieser die Ruhe aufrecht zu halten und den stürmisch nach einer nationalen Synode verlangenden Contra-Remonstranten entgegen zu treten suchte, mußte aber darum auch bei der großen Umwälzung von 1618 dessen Los teilen. Der große Staatsmann ward auf dem Schaffot enthauptet, Grotius wurde zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt und nach dem Schlosse Loevestein geführt. Zwei Jahre lebte er hier seinen litterarischen und theologischen Studien, für welche der Leidener Professor Erpenius und andere Freunde ihm regelmäßig Bücher verschafften. Es ist bekannt, wie seine mutige Frau, Maria von Reigersbergh (siehe auch „Brieven van Maria van Reigersbergh door H. Vollenhoven en G. D. J. Schotel“ Middelb. 1857), darin ein Mittel zur

Befreiung ihres Mannes fand: sie ließ ihn am 22. März 1621 in einer Bücherkiste nach Gorcum bringen. Als Maurer verkleidet floh Grotius von da nach Antwerpen und ließ sich kurz darauf in Paris nieder, wo er durch Staatsmänner, Gelehrte und andre Geistesverwandte willkommen geheißen ward.

Seine Familie folgte ihm nach Frankreich, aber es war die Frage, was nun anfangen. Sein Vermögen war eingezogen worden, er mußte suchen, daß er seinen Unterhalt erwarb. Auf Empfehlung einflußreicher Freunde bewilligte ihm Ludwig XIII. ein Jahrgeld, aber bei dem schlechten Zustand der Staatsfinanzen wurde es nur sehr unregelmäßig ausgezahlt. Seine litterarischen Arbeiten, die er damals herausgab, brachten ihm wenig ein. Er konnte in Paris nicht bestehen, und die Anerbietungen, die ihm aus Deutschland und Dänemark zugingen, mochte er nicht annehmen. Am liebsten hätte er seinem Vaterlande gedient, aber dazu war keine Aussicht. Die Aufnahme seiner Apologie, in der er sich gegen das über ihn gefällte Urteil verteidigte, ließ keinen Zweifel darüber. Als unter dem Statthalter Friedrich Heinrich, der ihm günstig gesinnt war, die Parteileidenschaften sich zu mäßigen begannen, Uytenbogaert, Episcopius und andere Verbannte heimkehrten, begab auch er sich i. J. 1631 nach Holland und hoffte einer bessern Stimmung für sich zu begegnen. Doch er sah sich bitter getäuscht; April 1632 verließ er sein Vaterland, um es später noch einmal in anderer Stellung wiederzusehen. Er begab sich nach Hamburg, wo ihn der Antrag Gustav Adolfs erreichte in schwedische Dienste zu treten. Der König, der eine hohe Achtung für dem gelehrten Schriftsteller gefaßt hatte, fiel bei Lützen, ehe die Sache zu stande kam, doch Oxenstierna setzte die Unterhandlungen fort, und nach einer Zusammenkunft beider Männer zu Frankfurt a. M. ging Grotius als schwedischer Gesandter nach Paris. Er bekleidete diesen mühevollen Posten zehn Jahre, dann bat er aus verschiedenen Gründen um seine Abberufung. Er begab sich über Holland und Deutschland nach Stockholm, wo er von der Königin Christine gnädig empfangen wurde. Sie wollte ihn in ehrenvoller Stellung in Schweden behalten, aber er blieb bei der Bitte um seine Entlassung, die ihm schließlich gewährt wurde. Auf der Rückreise litt er vor Lübeck Schiffbruch und kam krank in Rostock an, wo er am 28. August 1645 seinen letzten Seufzer ausstieß. Der lutherische Pfarrer Joh. Quistorp, der am Sterbebette des Mannes stand, der als Staatsmann, Gelehrter und Schriftsteller unter seinen Zeitgenossen einen ersten Platz einnahm, schrieb an Calov, daß er als reuiger Sünder im Glauben an seinen Erlöser entschlafen sei.

Über die großen Verdienste des Grotius als Begründer des Völkerrechts in seinen meisterhaften Schriften „De jure belli et pacis" und „De jure praedae", als Kenner des Altertumes und der klassischen Litteratur, als Geschichtschreiber und Dichter müssen wir hier schweigen, um allein vom Theologen zu handeln. Seine natürliche Anlage sowohl als die religiöse Bewegung seiner Zeit führten ihn zu theologischen Studien, und fast mit jedem Unterteil dieser Wissenschaft hat er sich bekannt gemacht. Auch auf diesem Gebiet zeigte er seine Meisterschaft, und mit der christlichen Litteratur der früheren und späteren Zeit waren wenige so vertraut wie er. Unter seinen exegetischen Schriften (Explicatio trium utilissimorum locorum N. Test. Amst. 1640. — Commentatio ad loca N. Test. quae de Antichristo agunt. Amst. 1640. — Explicatio Decalogi. Amst. 1642), verdienen insbesondere seine „Annotationes ad V. et N. Testamentum" Beachtung. Er beschäftigte sich zu Loevestein und in Paris fortwährend damit und gab sie noch bei Lebzeiten in den Druck. In seinem Vaterland und im Ausland erregten sie sofort die Aufmerksamkeit, in Deutschland besonders seit Vogel und Döderlein auf ihren Wert hingewiesen hatten. Seine kritischen Anmerkungen zum Text wurden in einem Anhang zur Biblia polyglotta Londinensis (Tom. VI, App. XV, Variantes lectiones ex annotatis H. Grotii in universa Biblia, cum ejusdem de iis judicio), die „annotationes" vollständig in den „Critici sacri" und sogar von seinem Gegner Calov in dessen „Biblia V. et N. Test. illustr." wieder abgedruckt. Grotius schrieb keinen „commentarius perpetuus", nur „annotationes", Scholien; er beleuchtet dunkle oder mißverständliche Stellen mit einem kurzen Wort. Ebenso wie Scaliger suchte er die Bibel zu erklären nach den Regeln der Grammatik und unabhängig von dogmatischen Begriffen. Er behandelte die biblischen Bücher als litterarische Schriften und erklärte die Worte Jesu und die Briefe der Apostel durch Stellen aus alten griechischen und lateinischen Schriftstellern. In seiner Erklärung des AT trachtete er stets danach das Leben des israelitischen Volks darzulegen. Er zog dabei die spätern jüdischen Ausleger des AT. an, weshalb ihn manche Zeitgenossen spottend „Grotius judaicans" nannten. In den prophetischen Schriften sah er direkte Weissagungen, auf welche die Ereignisse Antwort gaben, aber die Weis-

sagungen betrafen ausschließlich Israel, seine Erniedrigung und seine Erhöhung, wie die Geschichte es lehrte. Das Hohelied faßte er als einen Liebesgesang zwischen Salomo und einer ägyptischen Königstochter auf. Für sein geschichtliches Verständnis zeugt besonders seine Erklärung des Predigers, denn er war der erste, der begriff, daß dieses Buch nicht von Salomo herrühren konnte. Außer seiner Gelehrsamkeit und seinem Scharfsinn tritt in diesen „annotationes“ nicht minder seine Unparteilichkeit hervor. Die strengen Orthodoxen haben Grotius' Erklärung der hl. Schrift verurteilt, doch kommt ihm die Ehre zu die historisch-philologische Methode zuerst angewendet und ihr Eingang verschafft zu haben. Er ist der Vorläufer Ernestis gewesen (s. d. A. Bd. V S. 469).

Nach diesen „annotationes“ verdient sein „de veritate religionis christianae“ hier genannt zu werden. Es war ursprünglich ein niederländisches Lehrgedicht, das er in Loevestein als Handbuch für Seeleute geschrieben hatte, damit sie die Muhammedaner und Heiden, mit welchen sie auf ihren Reisen in Berührung kamen, widerlegen könnten. In Paris arbeitete er das Gedicht zu einem Buch in lateinischer Prosa um (erst unter dem Tit. Sensus librorum sex, quos pro veritate religionis christianae Batavice scripsit. Paris 1627), das bis in unsere Zeit mehr als dreißigmal neu gedruckt, wiederholt in niederländischer, französischer, deutscher und englischer Sprache herausgegeben, auch ins schwedische, dänische, ungarische, arabische, ja in Urdu übersetzt wurde. Von manchen bestritten (J. Chr. Koecher, H. Grotius de veritate relig. christ. variis dissertationibus illustratus. Halae Magd. 1739), besonders weil in diesem Werk aufs neue hervortrat, wie wenig Wert Grotius auf die von orthodoxen Lutheranern und Calvinisten stets hervorgehobenen Lehrstücke legte, ward es von andern als „liber aureus“ gerühmt. Als Apologet verdient Grotius mit Pascal in eine Reihe gestellt zu werden, so vielfach er sich sonst von ihm unterscheidet. Er darf um dieser Schrift willen als Begründer der Apologetik als Wissenschaft betrachtet werden.

Von seiner irenischen Richtung hat Grotius in mehr als einer Schrift Zeugnis abgelegt (Via ad pacem ecclesiasticam. Amst. 1642. — Votum pro pace eccles. Amst. 1642). Er wollte den Frieden der Kirche und ein Christentum ohne Glaubensspaltung. Nicht nur Remonstranten und Kontra-Remonstranten, sondern auch Lutheraner, Reformierte und Socinianer, selbst Protestanten und Katholiken wollte er in einer christlichen Kirche vereinigen. In seinem dogmatischen Zeitalter wurde er nicht verstanden, und wir können uns vorstellen, wie man den Streit von Rom, Luther und Calvin, von Arius, Arminius und Socin über die „Grotiadae religio“ verglich mit dem Streit der sieben griechischen Städte über den Geburtsort Homers. Doch hat Grotius seine Überzeugung deutlich genug ausgesprochen. Mit Arminius glaubte er an die Allgemeinheit der göttlichen Gnade, ohne darum für einen Pelagianer gelten zu wollen (Disquisitio an Pelagiana sunt ea dogmata quae nunc sub eo nomine traducuntur. Paris 1622). In der Lehre von der Versöhnung entfernte er sich wohl von den Gedanken des Augustinus und Anselmus, aber er nahm in seiner „defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus F. Socinum“ den Glauben der Kirche in Schutz, wenn er auch die „satisfactio“ auffaßte als eine „solutio“ von seiten Gottes um Christi willen. Verschiedenheit der theologischen Ansichten über diese Lehrstücke durfte aber nach seiner Meinung keinen Anlaß zu Zwist und Trennung der Christen geben (De dogmatis, ritibus et gubernatione ecclesiae christ. und de dogmatis quae Reipublicae noxia sunt aut dicuntur [Opera theol. tom. III]). Er bedauerte es, daß die Reformation die Kirche geteilt hatte; auf einer Reise, die er in früheren Jahren in England machte, hatte er einen tiefen Eindruck von der englischen Staatskirche empfangen, die besser gethan hatte als die Genfer Reformation, dadurch, daß sie vom Katholicismus das, was nicht im Widerspruch mit dem Evangelium war, und die älteste Einrichtung der christlichen Kirche beibehielt. Die aber deshalb meinten, daß Grotius zur römischen Kirche hinneige, haben ihn nicht begriffen.

Abgesehen davon, daß seine „Annales et historiae de rebus Belgicis“ und seine „Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum“ nicht unwichtig sind für die Kirchengeschichte, hat Grotius auch andere theologische Fragen behandelt. In die Liturgik gehören seine „dissertatio de coenae administratione ubi pastores non sunt“ (Amst. 1638), in das Kirchenrecht sein Buch „de imperio Summarum potestatum circa sacra“ (Paris 1647). Wenn er sich auch eine staatsmännische Laufbahn erwählt hatte, so kommt ihm jedoch zugleich unter den Theologen seiner Zeit ein Ehrenplatz zu.

H. C. Rogge.

Groves, A. N. s. Bd IV, S. 485,50—486,18.

Gruber, E. L. s. Inspirierte.

Gründonnerstag s. Woche, die große.

Grüneisen, Carl, Theolog, Prediger, Kunstkenner u. Dichter, gest. 1878. — Litteratur: Schwäbische Kronik (Beiblatt des Schwäbischen Merkurs) 1878, 569f. (von Gottl. Bunz); Neue evang. Kirchenzeitung (Meßner) 1878, 183ff.; Allgem. evang.-luther. Kirchenzeitung (Luthardt) 1878, 233ff.; Unsere Zeit (Gottschall) 1878, 628; Kunstchronik (Beibl. der Zeitschrift für bildende Kunst) 1878, 386ff. (v. W. Lübke); Christl. Kunstbl. 1878, 65ff. (v. H. Merz); Stuttgarter Neues Tagblatt 1878, Nr. 53f.

Carl Grüneisen ist geboren in Stuttgart am 17. Januar 1802. Sein Vater, der geistig hochstehende Oberregierungsrat Carl Chrn. Heinr. G., der erste Herausgeber des Stuttgarter „Morgenblatts", und die Mutter, eine geborene Hauff, Tante des Dichters Wilh. Hauff, leiteten des Knaben Erziehung einerseits im Sinn wahrer Religiosität, andererseits aber in dem edler künstlerischer Liberalität, und die lebendige Durchdringung von Christentum und Kunst, die sein ganzes Leben und Wirken charakterisiert, verdankt er wesentlich dem Boden des Elternhauses. Auf dem Stuttgarter Gymnasium illustre zur Hochschule vorgebildet, bezog er dieselbe 1819, erfüllt auch mit Interessen anderer Art und ausgerüstet mit weiteren Anschauungen, als sie damals junge schwäbische Theologen zu erfüllen pflegten. Die rein verständige, prosaische Art, in welcher die ältere, überdies damals schon im Absterben begriffene Tübinger Schule die Wissenschaft betrieb, konnte auf den ästhetisch veranlagten jungen Mann keinen Eindruck machen. Doch eignete er sich im Tübinger „Stift" eine umfassende wissenschaftliche Bildung an und verließ 1823 die Hochschule, geschmückt mit einem philosophischen, homiletischen und katechetischen Preis und dem Doktorhut. Aber noch bedeutsamer als die heimische Theologie wurde für ihn die Kandidatenreise, die er nach schwäbischer Übung 1824 antrat und die ihn über Frankfurt, Hannover und die Hansestädte vor allem nach Berlin führte. Und hier war es, während Hegels Philosophie ihn wenig anzog, besonders die Schleiermachersche Theologie mit ihrer feinen Dialektik, mit ihren reichen Beziehungen auch auf die allgemeinen und geistigen Interessen, die sein ganzes Denken bestimmend beeinflußte, ohne daß er darum den guten biblischen Boden seines Heimatlandes verließ. Er trat auch in die litterarischen Zirkel Berlins ein, deren Mittelpunkt Schleiermacher war, und der junge schwäbische Doktor mit dem edlen Gesicht, das schon Dannecker als Modell zu einem Johannes gedient, der anmutigen, an Schiller erinnernden Gestalt, dem vornehmen Anstand, dem poetischen Feuer, das sich schon 1823 in einer Sammlung „Lieder" kundgegeben, und der schönen Singstimme, war in denselben ein willkommener und angesehener Gast. Nicht bloß bedeutsame Freundschaften fürs Leben datieren von dieser Zeit, sondern G.s ganze Art, hauptsächlich des mündlichen Ausdrucks, behielt von da her etwas, was ihn von seinen schwäbischen Landsleuten vorteilhaft unterschied. Von Norddeutschland nach Italien gereist, wo er mit aufgeschlossenem Sinn in die Reichtümer der alten und mittelalterlichen Kunst sich versenkte, wurde der Dreiundzwanzigjährige, der bereits das Wohlgefallen des damals am Anfang seiner Regierung stehenden Königs Wilhelm I. auf sich gezogen hatte, von Florenz aus auf die Stelle des Hofkaplans und Feldpredigers der Garden zurückberufen, und auf diese Stelle führte er 1826 Friederike, die Tochter des Tübinger Mathematikers Bohnenberger, als Gattin heim. Vier Söhne und vier Töchter beglückten diese freundliche gastliche Häuslichkeit, der freilich der Tod der Gattin und Mutter (1846) eine nie vernarbende Wunde schlug. Während Ludwig Hofacker eben damals in Stuttgart die Massen um seine Buß- und Gnadenpredigt scharte, sammelte sich ein kleines, aber gewähltes Publikum um die Kanzel des jungen Hofkaplans, der Schleiermachers Theologie im Bunde mit der biblischen Wahrheit in klassischer Form vorzutragen wußte, wie dies seine 1835 anonym erschienenen „Predigten für Gebildete in der Gemeinde", der 1842 herausgegebene Jahrgang „Predigten" und fünf Sammlungen „Christliche Reden" (1856—63) beweisen. Bedeutsamer aber noch als seine Rede auf der Kanzel wurde seine Wirksamkeit als Mitglied des Kirchenregiments. 1835 trat der Dreiunddreißigjährige, nachdem er eben einen ehrenvollen Ruf auf den Lehrstuhl der praktischen Theologie nach Bern abgelehnt, als Hofprediger, Oberkonsistorialrat und Feldpropst in das Konsistorium ein, dem er nun über ein Menschenalter angehörte, seit 1846 als Oberhofprediger, seit 1845 als Prälat. Mit ihm kam in die steife, büreaukratisch angehauchte Behörde ein frischer, lebendiger Zug. Sein Hauptreferat war das der Stellenbesetzung, das in Württemberg, wo neun Zehntel der Pfarrstellen vom König auf Vorschlag

des Konsistoriums besetzt werden, von besonderer Bedeutung ist. Er hat dabei, soweit es ohne Unbilligkeit geschehen konnte, die positive Richtung stets der liberalen vorgezogen, womit übrigens nicht gesagt sein soll, daß er nicht jedes ernste Streben anerkannte und als Examinator wie im persönlichen Verkehr entgegenkommend und milde war.

Noch inniger als durch diese persönlichen Beziehungen bleibt sein Name für die württembergische Landeskirche selbst mit den liturgischen Neuordnungen verknüpft, welche die Vierziger Jahre in Kirchenbuch, Gesangbuch und Choralbuch ihr brachten. In der Kommission für das Gesangbuch war G., der die Frage durch einen Artikel in der „Deutschen Vierteljahrsschrift“ „über Gesangbuchsreform“ (auch separat erschienen 1839) eingeleitet hatte, eines der einflußreichsten Mitglieder und zwei seiner eigenen Lieder, ein Abendmahlslied und eines auf Königs Geburtstag, sind in dasselbe aufgenommen. In der Choralbuchkommission führte er 1843 den Vorsitz. Leider blieben seine Bemühungen für liturgische Bereicherung des allzukahlen württembergischen Gottesdienstes, die er hauptsächlich in seiner schönen Schrift „Die evangelische Gottesdienstordnung in den oberdeutschen Landen“ (1839) niederlegte, im wesentlichen vorläufig vergeblich; erst gegen Ende seines amtlichen Wirkens, 1866, gelang es ihm, in der Hofkirche einen Anfang von Altarliturgie einzuführen. Auch auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung gelang es ihm nur sehr langsam und allmählich, seine modernen, auf synodalen Aufbau der Kirchenvertretung gerichteten Bestrebungen in ihrer ganzen Ausdehnung ins Leben zu führen: 1851 wurden die Pfarrgemeinderäte, 1854 die Diöcesansynoden, 1867 die Landessynode eingeführt; aber seine weitergehenden Verfassungspläne, die vor allem auf direkten Verkehr der Kirchenbehörde mit dem König ohne ministerielle Vermittelung gingen, blieben unerfüllt. Mindestens ebenso erfolgreich wirkte er für seine Landeskirche und über ihre Grenzen hinaus dadurch, daß er, der feine Kunstkenner, den Sinn für die Kunst in der Kirche wieder zu wecken wußte. Auf diesem Gebiet lag auch der Schwerpunkt seines litterarischen Wirkens, zu dem er trotz der immer geschäftsvoller werdenden amtlichen Arbeit immer noch Muße fand. Zwar sind seine theologischen Arbeiten: eine Abhandlung über J. V. Andreäs „Christenburg“ in Illgens ZhTh (1836), und ein „Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Württemberg“ (ebendas. 1841), deren erstere ihm den theologischen Doktorhut von Leipzig eintrug, beachtenswerte Leistungen und für die Trefflichkeit seines „Christlichen Hausbuchs in Gebeten und Liedern“ legen dessen 6 Auflagen Zeugnis ab; aber sein Hauptfeld war doch von Anfang an die christliche Kunst gewesen. Schon 1828 hatte er eine Schrift „über bildliche Darstellung der Gottheit“, Wessenberg gewidmet, erscheinen lassen; 1835 folgte die Abhandlung „über das Sittliche in der bildenden Kunst bei den Griechen“; 1835 „über die altgriechische Bronze des Turschen Kabinetts in Tübingen“; 1839 „De protestantismo artibus haud infesto“; 1846 (mit Ed. Mauch) „Ulms Kunstleben im Mittelalter“; und die bedeutsamste seiner Publikationen auf diesem Gebiet war das 1837 erschienene Buch „Niklaus Manuel, Leben und Werke eines Malers und Dichters, Kriegers, Staatsmanns und Reformators im 16. Jahrhundert“, das noch jetzt durch die Gediegenheit der Forschung einen ehrenvollen Platz in der Kunstgeschichte behauptet. Aber auch dieses Pfund der ästhetischen Begabung stellte er in praktischem Wirken in den Dienst der Kirche. Nicht bloß hat er durch den „Verein für klassische Kirchenmusik“, den er mit Imm. Faißt 1847 gründete und 13 Jahre lang leitete, die Schätze edler Tonkunst für ein größeres Publikum wieder zugänglich gemacht, sondern vor allem ist es sein Verdienst, daß 1857 der „Verein für christliche Kunst in der evangelischen Kirche Württembergs“ zu stande kam, dessen Vorstand er bis zu seinem Tode blieb und dessen segensreiche Thätigkeit und Anregung in Stadt und Land und weit über Württemberg hinaus den Sinn für das Schöne und Gehaltvolle in Architektur und Ausstattung der Kirchen neu geweckt und belebt hat, wozu wesentlich auch das 1858 von G. begründete und mit dem Kunsthistoriker K. Schnaase und dem Maler J. Schnorr von Carolsfeld, später mit C. G. Pfannschmidt redigierte „Christliche Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus“, dem noch bis in seine letzten Lebenstage hinein sein Denken und Arbeiten gehörte, verdienstvoll beitrug.

Aber noch in anderer Weise griff seine Thätigkeit über die Grenzen seines engeren Vaterlandes hinaus. 1846 wurde er von seinem König zur ersten deutschen evangelischen Kirchenkonferenz nach Berlin abgeordnet, die ja einer Anregung des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preußen entsprang, der für seinen Gedanken einer Annäherung der einzelnen deutschen Landeskirchen nicht leicht bei jemand volleres Verständnis fand als bei G. Aus dieser Versammlung, die ihn zum Vizepräsidenten wählte, ging, wesentlich unter G.s Bemühung (zusammen mit Snethlage, v. Bethmann-Hollweg und Richter) seit 1852

die Eisenacher Kirchenkonferenz hervor, zu deren Präses er von 1852—1868 immer wieder gewählt wurde. Nahm er in seiner engeren Heimat eine etwas isolierte, weil der Zeit vorangeschrittene, Stellung ein, so sah er sich umsomehr auf diesen deutschen Versammlungen anerkannt und hatte hier die ihm bei den damaligen Neigungen in Württemberg innerhalb des Landes fast versagte Gelegenheit, als Deutscher sich zu bethätigen.

Allein gerade diese deutsche, zu Preußen hinneigende Gesinnung ward für ihn verhängnisvoll. Ohne gerade eine Eliasgestalt zu sein wie unter seinen Vorgängern ein Hedinger und Urlsperger, war er doch allezeit ein unbeugsamer Wahrheitszeuge, hatte viel zu viel kirchliches Selbstgefühl, als daß er sein Urteil von der Hofgunst hätte bestimmen lassen, und zu viel Temperament, als daß er mit seinen Anschauungen hinter dem Berge gehalten hätte. Aber solange König Wilhelm lebte, konnte Intrigue und Denunziation das Vertauen des Monarchen zu dem vielerprobten Manne nicht erschüttern, wovon der König noch auf dem Sterbebette (1864) rührenden Beweis gegeben hat. König Karl aber hat für seinen einstigen Lehrer nie Sympathie gehegt und ihn fern von sich gehalten. Unter mancherlei Kränkungen hielt G. aus auf seinem Posten als ein gerader Charakter, der nicht Personen zu lieb seine Ansichten ändert. Aber das Jahr 1866 mit der Niederlage Württembergs, die G. als deutscher Patriot nicht so tragisch nehmen konnte, seine Festrede zum Wartburgjubiläum 1867 und endlich die Entstellung einer Predigt am 27. September 1868, an welchem Tage als dem Geburtsfest des verewigten Königs er dem Andenken desselben pietätsvolle Worte geweiht hatte, machte das Maß der königlichen Ungnade voll; in Form des Anerbietens einer Generalsuperintendentenstelle wurde G. genötigt, seine Entlassung zu nehmen und wenige Tage darauf kam dieselbe veröffentlicht, ohne ein Wort der Anerkennung über so lange Dienstzeit, zugleich mit der Ernennung seines Nachfolgers Gerok. Auf Antrag des überraschten Konsistoriums wurde G. nachträglich zu dessen Ehrenmitglied ernannt und nahm als solches noch zwei Jahre an den Arbeiten der Behörde teil; aber als 1870 der Kultusminister Golther, der ihm in kategorischer Weise die Möglichkeit, ferner an den Eisenacher Kirchenkonferenzen teilzunehmen, abgeschnitten hatte, Konsistorialpräsident wurde, zog er sich von der kirchenregimentlichen Thätigkeit gänzlich zurück.

Die Muße, die dem körperlich und geistig noch frischen Mann damit beschieden war, wandte er fast ausschließlich dem Reich des Idealen zu. Zwar nahm er an den Lebensinteressen der Kirche immer lebendigen Anteil; aber wie sein persönlicher Umgang sich in dieser Zeit mehr künstlerischen als theologischen Kreisen zuwandte, so hatte auch seine wissenschaftliche Beschäftigung und Bethätigung vor allem das Feld der Kunst zum Gegenstand. Sein „Kunstverein" und sein „Kunstblatt" waren ihm Gebiete, auf denen er, unbehelligt von Menschengunst oder -Ungunst, der Kirche noch zu dienen suchte, solange es Tag war. Ein Herzleiden hatte sich seit Jahren bei ihm entwickelt, das sorgfältigste Pflege erforderte, die ihm auch von seinen zu Hause gebliebenen Töchtern in hingebendster Weise zu teil ward. Einem letzten Ansturm desselben erlag er nach wenigen Tagen schwerer Krankheit am 28. Februar 1878. Die Früchte seiner Arbeit auf theologischem, kirchlichem und künstlerischem Gebiet sind in den Strom der kirchlichen Entwickelung übergegangen, aber sein Name soll in demselben nicht untergehen, sondern unvergessen bleiben.

Hermann Mosapp.

Grünsleder (Grünleder Grünslederer), Ulrich, Anhänger des Husitismus, gest. 1421. — Andreas von Regensburg, Chronicon generale, cap. 210, bei Bern. Pez, Thesaurus anecdotorum novissimor. Tom. IV (Aug. Vindel. et Graecii 1723) p. 723, darnach Laurent. Hochwart, Episcopor. Ratispon. Catalogus, Lib. III cap. 19. bei Oefele, Rerum Boicar. scriptores, Tom. I (August. Vind. 1763) p. 217; Andreas von Regensburg, Cronica de expeditionibus in Bohemiam contra Hussistas haereticos cap. 7 und Anhang, bei Höfler, Geschichtschreiber der husitischen Bewegung Tl. II (Fontes rerum Austriacarum, Abt. I, Bd 6, Wien 1865) S. 427 u. S. 456 ff.; J. G. Schelhorns Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie Bd I, Stück 3 (Ulm 1762) S. 427 ff.; C. Th. Gemeiner, Regensburgische Chronik, Tl. II (Regensburg 1803) S. 440; Matth. Flacius, Catalogus testium veritatis (Francof. 1660) S. 732, nennt G. irrtümlich Grunfelder, worin ihm spätere gefolgt sind. Vgl. H. Haupt, Husit. Propaganda in Deutschland, Histor. Taschenbuch, 6. Folge Bd VII S. 246 f.

Ulrich Grünsleder aus Vohenstrauß (bei Weiden in der Oberpfalz), in Regensburg erzogen und zum Priester geweiht, bekleidete um 1420 die Stelle eines Kaplans an der dortigen Ahakirche. Die husitischen Lehren, denen gerade auch in Baiern damals ein Teil des Klerus zuneigte, fanden in Grünsleder einen eifrigen Anhänger. Er übersetzte eine Anzahl von Hus' Schriften ins Deutsche, verbreitete sie in Laienkreisen und suchte durch

heimliche Predigten für die böhmischen Lehren Anhang zu gewinnen. Auf Befehl des glaubenseifrigen Bischofs Albrecht III. am 25. Mai 1420 im Regensburger Dom festgenommen, wurde Gr. in langer Untersuchungshaft gehalten, ohne daß es gelang, ihn zum Aufgeben seines ketzerischen Standpunktes zu bestimmen. Am 31. März 1421 bestieg Gr., nachdem er im Dome von dem Bischofe degradiert worden, und der Augustinerprovinzial Berthold in einer Predigt Grünsleders Ketzereien bekämpft hatte, den Scheiterhaufen. **Herman Haupt.**

Grundtvig, Nicolai Frederik Severin, Bischof, dänischer Dichter von Kirchenliedern, gest. 1872. — N. F. S. Grundtvig, Kirke-Speil eller Udsigt over den Christne Menigheds Levnedslöb. Foredrag, holdte 1861—63 (2 Udg. 1872): 25—28de Foredrag; F. Nielsen, G.s religiöse Udvikling (til 1839), 1889; J. K. Madsen, G.s Jorde foerd og det kirkelige Vennemöde 1872. Vgl. den A. G. von F. Nielsen in „Dansk biografisk Lexikon".

G. wurde am 8. September 1783 in Udby bei Vordingborg auf Seeland geboren. Wie sein Vater, Johann G., im Stifte Seeland Pastor war, so war es auch dessen Vater und Großvater gewesen; die Brüder desselben waren Pastoren und die Schwestern hatten geistliche Beamte geheiratet; die eine von ihnen, Frederikke Severine, war Nicolai E. Balles erste Frau, starb aber, ehe dieser 1783 seine 25jährige Wirksamkeit als Bischof über das Stift Seeland (s. A. Balle Bd II S. 371) begann. Es waren die Vornamen dieses Ehepares, welche dem Knaben in der Taufe beigelegt wurden, der einige Monate, nachdem Balle zum erstenmale bei seinem Schwager visitiert hatte, geboren wurde. Die Mutter, Kathrine Marie Bang, hatte gleichfalls Pastoren unter ihren Stammvätern; ihr Großvater väterlicherseits war Pastor in einem Heidedorf im Stifte Ripen. Ihr jüngster Sohn, N. F. S. G., konnte daher mit Recht geltend machen, daß er sowohl jütländisches wie seeländisches Blut in seinen Adern habe. Die jüngste Schwester seiner Mutter war die Mutter des Philosophen H. Steffens. Ihr Lieblingsbruder war der Professor der Medizin Frederik Bang, der Stiefvater von J. P. Mynster. Letzterer wurde 1817 Mitglied der Direktion für die Universität und die gelehrten Schulen und war schon einige Jahre der angesehenste Geistliche der dänischen Volkskirche gewesen, als er 1834 Bischof von Seeland wurde (gest. 1854).

Der Pastor in Udby hatte vier Söhne, welche alle zum Studieren kamen. N. F. S. G. wurde 1792 in das Heim des Hauslehrers seiner Brüder, des damaligen Pastors L. Feld in Tyregod im Stifte Ripen, aufgenommen. Von diesem wurde er in den folgenden sechs Jahren auf die oberste Klasse der gelehrten Schule in Aarhus vorbereitet, von wo er 1800 als Student auf die Universität ging. Im Herbste des Jahres 1803 bestand er das theologische Amtsexamen mit laudabilis. Seine Vorbereitung zur Universität und seine Studien an derselben waren weder besser noch schlechter als gewöhnlich zu jener Zeit. Was damals in Dänemark verlangt wurde, um Student zu werden, war vornehmlich lateinisch lesen, schreiben und reden zu können; die Fertigkeit hierin hatte auch beim Amtsexamen viel zu bedeuten. G. hatte lateinisch gelernt wie die Tüchtigsten seiner Zeitgenossen. Er hat bei seinen späteren Studien einen ausgedehnten Gebrauch hiervon gemacht, und er konnte noch 1836 bei einer lateinischen Doktordisputation das Wort ergreifen. Im Anschluß hieran mag erwähnt werden, daß er als Pastor stets den griech. Grundtext zum NT benutzt hat, daß er 1837 eine Abhandlung über das Verhältnis zwischen der complutensischen und der Griesbachschen Ausgabe, von welcher er die erstere bei weitem vorzog, schrieb, und daß er in einem Alter von ungefähr 50 Jahren neugriechisch zu erlernen begann.

Es ist indessen G. ergangen, wie es Mynster und Steffens erging: die wichtigste Vorbereitung, die sie zu ihrem Lebensberuf erhielten, ist weder an die Schule noch an die Universität geknüpft. Nach der Familientradition sollte das Bangsche Geschlecht auf den berühmten Stamm der Hvide zurückzuführen sein, dessen Hauptsproß Absalon, Bischof in Roskilde, später Erzbischof in Lund und Primas des Nordens war (s. Bd I S. 120, 50). Diese Tradition hat für die Mutter Grundtvigs ihre Bedeutung gehabt. Ihren historischen und poetischen Sinn vererbte sie auf ihren jüngsten Sohn und pflegte denselben in ihm dadurch, daß sie bis zu seinem neunten Lebensjahre eine Reihe geschichtlicher Bücher mit ihm durchnahm. Die Lust zu geschichtlicher Lektüre folgte ihm in das einsame Leben im Hause des unverheirateten Pastors Feld. Und mit dem Sinn für die Thaten der Vorzeit verband sich ein lebendiges Interesse für die Ereignisse der Gegenwart. G. erinnerte sich der Eroberung Oczakows durch die Russen „in dem strengen Winter 1788—89"; er

verfolgte mit Aufmerksamkeit, was sich in Frankreich vom Ausbruch der Revolution bis zum Zuge Napoleons nach Ägypten und der Schlacht bei Abukir ereignete. Er lauschte auf die Kunde von der Aufhebung der Leibeigenschaft der Bauern in seinem Vaterlande und verfolgte während seines Aufenthalts in Tyregod mit Eifer die Fehde, welche Bischof Balle mit den Freidenkern seiner Zeit ausfocht. — Für den werdenden Dichter ward es von bleibender Bedeutung, daß er als Kind mit der lachenden Natur des südlichen Seeland und mit der rauhen Heidegegend vertraut wurde; auf seinen jährlichen Reisen zwischen Udby und Tyregod lernte er verschiedenes mehr von seinem Vaterland kennen. Besonders aber hatte er während seines Aufenthalts in dem jütländischen Pastorat reiche Gelegenheit, mit dem Leben und Gedankengang des gemeinen Mannes und seinem Reichtum an treffenden Sprichwörtern vertraut zu werden. Er selbst hat endlich die unauslöschlichen Eindrücke hervorgehoben, die er hier von dem fleißigen Kirchenbesuch und den alten kirchlichen Kernliedern bekam.

Die beiden Jahre in Aarhus hinterließen dagegen so gut wie gar keine freundlichen Eindrücke in seinem Innern. Er lernte Karten spielen und Tabak rauchen. Der häufige erzwungene Kirchenbesuch trug dazu bei, ihn dem Glauben seiner Kindheit zu entfremden. Er verfolgte nicht mehr was in der großen Welt sich ereignete. Als er nach Kopenhagen kam, war er nach seiner eigenen Schilderung ein langweiliger, superkluger Spießbürger. dazu „unbeholfen und menschenscheu", aber zugleich „ein Pharisäer der strengsten Sekte". Es war sein Stolz, ein „moralischer Mensch" zu sein, aber er suchte die Kraft hierzu bei sich selber. Wenn er ohne inneren Drang sich zum theologischen Amtsexamen vorbereitete, so geschah es, um sich dem Wunsche seiner Eltern zu fügen und weil die meisten Studenten diesen Weg gingen.

Die Gründonnerstagschlacht am 2. April 1801 auf der Rhede von Kopenhagen hat dazu beigetragen, in ihm den Sinn für die Ereignisse seiner Zeit wieder zu wecken. Ein Kamerad in dem Studentenkorps, das zur Teilnahme an der Verteidigung der Hauptstadt gebildet worden war, brachte ihn wieder zum Lesen von Geschichtswerken, indem er ihn auf die Lieder der Edda und die mittelalterlichen Chroniken von Snorre Sturleson und Saxo Grammatikus aufmerksam machte. Im Hause seines Oheims, Prof. Bang, traf G. mit seinem Vetter Henrik Steffens zusammen, welcher 1802 von einer mehrjährigen Studienreise in Deutschland zurückgekehrt war, auf der er mit Goethe und Schiller, Fichte und Schelling, den Gebrüdern Schlegel und Tieck in Berührung gekommen war und schließlich sich mit einer Verwandten des letzteren, Hanna Reichardt, verlobt hatte. Es sind nicht viele Worte gewesen, die zwischen dem schüchternen G. und seinem 16 Jahre älteren Verwandten gewechselt wurden. Aber die Begegnung mit ihm führte dazu, daß G. den Vorträgen, die Steffens im Winter 1802/03 im Studentenheim Ehlers Kollegium über Einleitung zum Studium der Philosophie und über Goethe hielt, beiwohnte.

Der Eigendünkel und die Selbstzufriedenheit G.s verhinderten, daß die Worte Steffens sogleich einen tieferen Eindruck auf ihn machten. Es kam ab und zu vor, daß er nach Anhörung eines Vortrags von Steffens denselben belachte. Er konnte aber nicht umhin, zum nächsten Vortrag wieder zu erscheinen. Er machte die Erfahrung, „daß das begeisterte Wort wie ein König regiert, sogar inmitten der Gegner". Es war ihm merkwürdig, zu hören, wie Steffens den Zusammenhang in der Geschichte erklärte, besonders aber zu merken, mit welcher Ehrerbietung er von Christus sprach, als von demjenigen, um welchen sich die Geschichte sammle; sei es erst bis zur römischen Hölle bergab, so sei es wieder aufwärts gegangen, seitdem das Licht in Bethlehem angezündet worden. Auch das hörte er mit Verwunderung, was Steffens von den großen Dichtern und Denkern der neueren Zeit erzählte. Er wußte weder von Shakespeare noch von Goethe, ehe er Steffens hörte, jetzt wurden aber diese und anderer großen Männer Namen in sein Inneres eingebrannt. Es sollte 2 Jahre und länger dauern, ehe G. zu begreifen anfing, was Steffens für ihn zu bedeuten habe, und es dauerte lange, ehe das, was dieser ihm gegeben hatte, alles in lebendigen Gebrauch genommen worden war. Der Anfang hierzu geschah, als G., nachdem er sich vergebens um eine Lehrthätigkeit, die ihm das Bleiben in Kopenhagen hätte ermöglichen können, im Jahre 1805 eine Stelle als Hauslehrer auf der kleinen Insel Langeland annahm. Hier war es, wo eine hoffnungslose Liebe ihn auf einmal der Verzweiflung nahe brachte und seinem Pharisäerhochmut ein Ende machte. Da erwachten die alten Erinnerungen an das Heim und den Glauben seiner Kindheit. Da ging auch das Geistesleben, von dem Steffens die Botschaft gebracht, vor ihm in seinem Glanze auf. Es trieb ihn, die Werke der von Steffens gepriesenen Männer zu lesen. Er vertiefte sich in die Schilderung Shakespeares von der Ohnmacht Hamlets der ihm gestellten Lebens-

aufgabe gegenüber. In Goethes Werther ward ihm ein Seelenzustand geschildert, wie er ihn aus eigener Erfahrung kannte. Ganz besonders fühlte er sich von dem Gedicht „Grenzen der Menschheit" angezogen. Er machte sich daran, die Schrift Goethes über Winckelmann und Schillers „Braut von Messina" ins Dänische zu übersetzen. Schellings „Bruno" und besonders Fichtes „Die Bestimmung des Menschen" müssen als philosophische Schriften, die auf ihn einen Einfluß ausgeübt haben, genannt werden. Als Fichte starb, schrieb G. ein Gedicht zu seinem Andenken. — Nicht weniger als diese ausländischen Verfasser hat Adam Oehlenschläger auf ihn gewirkt zu jener Zeit, als das Los für seine Zukunft gezogen wurde. „Aladdin" mit der starken Betonung des Satzes, daß das Glück eine Himmelsgabe, „Baulundurs Saga" mit der von der deutschen Romantik sehr gefärbten Schilderung des nordischen Künstlers, der die Feuerprobe der Leiden bestehen mußte, machten einen tiefen Eindruck auf den jungen Mann, der jetzt inne ward, daß er selbst die Fähigkeit besitze, in einer treffenden und bilderreichen Sprache dem, was in ihm lebte, Ausdruck zu geben.

Die Abhandlungen, die G. auf Langeland schrieb und in kopenhagenschen Zeitschriften veröffentlichte, handelten teils von den Grundgedanken der nordischen Mythologie, teils von einem damals hervorgetretenen Vorschlag zu einer Änderung der Liturgie der dänischen Volkskirche in stark rationalistischer Richtung, teils von dem Mangel an ernster wissenschaftlicher Bildung, den er bei den Studierenden und Beamten des Landes vorfand. Diese „Federproben", wie er sie später selbst nennt, erregten bei den Professoren R. Nyerup und P. E. Müller und dem tüchtigen Juristen A. S. Örsted große Hoffnungen für ihren Verfasser. Als G. 1808 nach Kopenhagen kam, bekam er sogleich eine Wohnung in Walkendorfs Kollegium, wurde Lehrer der Geschichte an einer angesehenen Schule und gewann sich Freunde und Gönner unter den Männern, die, wie er selbst, durch die Bewegung, die Steffens während seines kurzen Aufenthalts in Dänemark erregt hatte, beeinflußt waren.

Unter den gleichaltrigen Freunden G.s mögen erwähnt sein die späteren Professoren Chr. Molbech und Fr. Chr. Sibbern, deren Wirksamkeit an Kopenhagen geknüpft blieb, und S. B. Hersleb, der als theol. Professor nach der Universität Christiania ging. Von älteren Männern der Wissenschaft, zu denen G. in ein näheres Verhältnis trat, sind hervorzuheben: der Philosoph Treschow und der Philologe Sverdrup, die beide bald ihre Wirksamkeit als Professoren in Kopenhagen mit einer ähnlichen an der Universität ihrer norwegischen Heimat vertauschten. Auch der Naturforscher H. C. Örsted und sein oben erwähnter Bruder A. S. Örsted sahen gerne Grundtvig in ihrem Kreise. „Es war die stolzeste Zeit meiner Jugend" hat G. später von diesen Jahren bekannt; er fühlte sich gehoben durch den Beifall derjenigen, die in seinen Augen die Träger der Zukunft waren; er schrieb ein eigentümliches poetisches Buch, „Nordens Mythologi" („die Mythologie des Nordens") (1808) und bearbeitete dramatisch die isländische Sage von den Jomswikingen als „Optrin af Kämpelivets Undergang i Nord" („Szenen aus dem Untergang der Reckenzeit in Norden") (1809); er entwarf einen Plan, den Zwischenraum zwischen der Darstellung des Lebens der Asen und dem Untergang des Heidentums mit poetischen Darstellungen von sämtlichen nordischen Heldensagen auszufüllen; 1811 erschien seine Bearbeitung der Wölsungensage als „Optrin af Norners og Asers Kamp" („Szenen aus dem Kampfe der Nornen und Asen"); in Gemeinschaft mit Sibbern wollte er eine Zeitschrift herausgeben. Da aber nahm sein Leben plötzlich eine Wendung, die niemand hätte ahnen können.

Der alte Pastor in Udby bedurfte der Hülfe. Sein ältester Sohn hatte selbst ein Amt auf Falster; die beiden folgenden waren als Missionäre in den dänischen Kolonien an der Küste von Guinea gestorben; der jüngste war theologischer Kandidat ohne Anstellung. Um dem Wunsche seines Vaters, sein Adjunkt zu werden, nachzukommen, faßte G. den Entschluß, seine „Dimißpredigt" zu halten, die Bedingung für eine Bewerbung um eine Wirksamkeit als Geistlicher. Sein Gönner, Prof. P. E. Müller, sollte bei dieser Probepredigt Censor sein; außer diesem konnte G. als Zuhörer nur einige Studenten und Kandidaten erwarten. Der Gedanke lag ihm, dem Geschichtslehrer nahe, bei der Vorstellung zu verweilen, für die Steffens ihm das Auge geöffnet hatte und in der er durch das Studium geschichtlicher Werke (namentlich von Johannes Müller und dem Dänen Tyge Rothe) bestärkt worden war — daß die Einheit der Geschichte in der Wirkung des Christentums auf die Völker gesucht werden müsse. Er konnte zugleich die Frage untersuchen, warum diese Wirkung auf die Jetztzeit so schwach sei: „Schwer lastete im Mittelalter der blinde Glaube an Menschen mit seinem eisernen Joch auf dem

christlichen Europa. Lichtstrahlen der Wissenschaft begannen das Dunkel in seinem Heim zu durchbrechen und die Zeit erblickte ihre Not. Da trat Luther der starke Recke auf; sein Arm war aus der Höhe mit Kraft ausgerüstet, das Joch zu zerbrechen, und er zerbrach es; aber demütig erkannte er sich als ein Werkzeug in der Hand dessen, der einstmals die Welt aus größerer Not befreite durch das Geschenk seines Erstgebornen .... Doch der prüfende und auflösende Sinn in der Menschenseele war erwacht .. Bei jedem Schritt, den der Menschengeist zu einer klareren Erkenntnis der Dinge um uns herum that, der Natur und ihrer Gesetze und seiner eigenen Wirkungsart, glaubte er sich immer mehr dazu befugt, über das, was geschrieben steht, sein Urteil zu fällen. Kühner und kühner werdend meinte er zuletzt, durch Betrachtungen über sich selbst und das Endliche, die Gesetze fortsetzen zu können, nach denen Gott wissen müsse, und verwegen verwarf er jetzt alles, was nicht mit seinen Begriffen übereinstimmte." G. hat in seiner Dimißpredigt auf geschichtlichem Wege zu entwickeln versucht, wie der Abfall innerhalb der Christenheit entstanden sei, und er hat vornehmlich an die Verhältnisse in dem großen Europa gedacht. Indessen hat er bei der Ausarbeitung auch bei den Erinnerungen aus seiner eigenen Kindheit und bei dem Unterschied zwischen den Eindrücken, die er damals bei der Teilnahme am Gottesdienst und denjenigen, die er als Erwachsener bekommen hatte, verweilt. Er hat an die Trauer der alten frommen Pastoren über die veränderten Verhältnisse gedacht und sich selber gefragt, ob er nicht verpflichtet sei, seine Kräfte der Aufrichtung des alten christlichen Glaubens in Dänemark zu weihen; es fiel eine Thräne auf das Papier, als er über seine „Traumpredigt" gebeugt saß — „die erste wahrhaft fromme Thräne", die er in vielen Jahren geweint hatte. Auch als er die Predigt hielt, war ihm warm ums Herz und sein Censor gab ihm eine Auszeichnung für dieselbe. Nicht weil G. etwas Großes in derselben sah, sondern mehr weil „junge Schriftsteller ihre Erzeugnisse lieber in der Litteratur als im Pult aufbewahren", und um seinem Vater eine Freude zu machen, ließ er die Predigt drucken, unter dem Titel: „Warum ist das Wort des Herrn aus seinem Hause verschwunden?" — mit einem Gedicht an den alten Pastor in Udby und mit einem Vorwort, aus dem gleichfalls ersichtlich ist, daß es der junge Historiker ist, der gepredigt hat. „Unser Zeitalter steht an einem Wendepunkt, vielleicht an dem größten, welchen die Geschichte kennt; das Alte ist verschwunden, das Neue schwankt unstät, niemand löst das Rätsel der Zukunft; wo sollten wir Ruhe für die Seele finden, wenn nicht in dem Wort, das bestehen wird, wenn Himmel und Erde sich vermischen, und Welten zusammengerollt werden wie ein Teppich?"

Kurz nachdem die Predigt herausgegeben worden war, am 29. Mai 1810, reichten sechs, z. T. sehr angesehene, Geistliche Kopenhagens eine Klageschrift über dieselbe an die Abteilung der Regierung ein, welcher die kirchlichen Angelegenheiten unterstellt waren. Sie behaupteten, die Predigt enthalte von Anfang bis zum Ende „beleidigende Beschuldigungen" gegen den ganzen geistlichen Stand. Ihre Absicht scheint gewesen zu sein, daß G. aus der Liste der theologischen Kandidaten gestrichen und ihm dadurch der Zugang zum Lehrstand der Staatskirche versperrt würde. Diese unerwartete Verfolgung hat den 26jährigen Dichter überrascht. Die Sache war auch für die theologische Fakultät unangenehm, welche P. E. Müller nicht gut im Stiche lassen konnte. Man suchte einen Ausweg zu finden; Müller meinte von G. verstanden zu haben, daß es nicht seine Absicht sei, die Predigt in den Druck zu geben; die Fakultät schlug vor, G. wegen der Veröffentlichung derselben einen Verweis zu erteilen. Nach verschiedenen Verhandlungen, wobei G. vergebens versucht hatte, erst der Sache durch eine Erklärung Einhalt zu thun dahin, daß er weder bei der Ausarbeitung noch bei der Herausgabe der Predigt die Absicht gehabt habe, „den geistlichen Stand als ein Ganzes oder bestimmte Individuen zu beleidigen oder herabzusetzen", dann, dieselbe vor ein weltliches Gericht zu bringen, endigte es damit, daß er, als Alumnus auf Walkendorfs Kollegium der Jurisdiktion der Universität unterstellt, im Januar 1811 vor das Konsistorium geladen wurde, um vom Rector magnificus eine Warnung und einen Verweis zu erhalten, weil er seine Dimißpredigt habe drucken lassen.

Die Pastoren Kopenhagens erreichten somit ihr Ziel nicht; G. hat nur flüchtig den Gedanken erwogen, die Heimat zu verlassen. Dagegen wurde seine Predigt gerade durch diese Vorgänge unter frommen Laien bekannt, in der Heimat wie im Auslande. Sie erschien 1811 in deutscher Übersetzung in Nürnberg und Heinrich Jung Stilling schrieb, als er sie gelesen hatte: „den trefflichen jungen Mann möchte ich kennen lernen und an mein Herz drücken."

Es ist ganz einleuchtend, daß die Anklage gegen die Dimißpredigt G. mehr als früher auf diejenigen Zeichen der Zeit aufmerksam gemacht hat, die auf einen Abfall von dem

alten Glauben deuteten, und daß auf diese Weise ein Zusammenhang besteht zwischen dieser Sache und der Erbitterung, die er fühlte, als er im Herbst 1810 in A. von Kotzebues Schrift „die ältere Geschichte Preußens“ auf die herabsetzenden Äußerungen von dem „welken Kreuz“ stieß. Genug, die „Giftblumen“, die der erwähnte Verfasser unter das Kreuz gepflanzt hatte, machten, daß G. das Buch weit von sich warf; er sprang auf, wie von einem mächtigen Geiste, der ihn zum Reformator rief, ergriffen, und „hierauf folgten ein paar Monate voll stolzer aber stiller Schwärmerei“, wobei er zum erstenmal seit seiner Kindheit „mit Ernst die Bibel las, besonders die Propheten, nebst Luthers und Kingos Gesängen, bat und darüber nachgrübelte, wie eine Reformation, sonderlich mit Feder und Tinte, in unsern Tagen sich ausführen ließe“. Doch diese Schwärmerei bekam ein plötzliches Ende, da er mit einmal zermalmt wurde durch die Fragen: „Bist du selbst ein Christ? Und hast du die Vergebung deiner Sünden?“ Körperliche Schwäche, die von Überanstrengung herrührte, kam hinzu und er fiel in „eine schwere Geisteskrankheit“. Seine Freunde standen ihm treu zur Seite in dieser schweren Zeit; einige von ihnen weilten Tag und Nacht bei ihm und mußten zeitweilig mit ihm ringen, wenn ihn der Wahnsinn übermannte. Als die schlimmste Krisis überstanden war, folgte ihm Sibbern nach Udby. Der Vater blieb getrost bei der Krankheit des Sohnes, als er erfuhr, daß sie von Gewissensnot stammte. Er hat wohl vorher gefürchtet, der Sohn würde der Versuchung zum Hochmut erliegen.

Was Luther im Kloster erlebte, als er für seine durch die Sünde bedrückte Seele Frieden zu finden suchte, das hatte G. auf „Walkendorfs Kollegium“ im Dezember 1810 und später, in der folgenden Weihnachtszeit, in Udby Pastorat erlebt. Da mußte er schon leichenblaß aussehen, als er am 12. Januar 1811 vor dem Konsistorium stand und seinen Verweis erhielt, sodaß der und jener von den Professoren ihn zu trösten suchte, weil sie glaubten, es sei die ihm widerfahrene Strafe, unter der er litte.

Der alte Balle war noch am Leben. Er verwandte seinen Einfluß dafür, daß G. zum Adjunkten seines Vaters berufen wurde. Balles Nachfolger, F. Münter, hatte Mitleid mit dem jungen Dichter und meinte, eine ruhige Amtswirksamkeit werde ihm gut thun. Am 5. Juni 1811 wurde G. ordiniert. Während der heiligen Handlung fühlte er, daß „der Thränenquell des Herzens sich öffnete und die Seele ihre Fesseln sprengte“. Daß ihm gestattet werden konnte, Pastor zu werden, war ihm ein Pfand dafür, daß er „einen versöhnten Gott“ habe. Mit großem Eifer warf er sich jetzt auf seine Thätigkeit als Geistlicher in derselben Gegend des südlichen Seelands, wo er als Kind geweilt hatte. Lange hinterher erinnerte man sich dort seiner starken Stimme und der Bewegungen seines Gesichts und seiner Hände, die seine Rede begleiteten. Er verlangte, daß die Abendmahlsgäste darlegen sollten, aus welchem Grunde sie zum Tisch des Herrn gehen wollten. Er ließ die Konfirmanden die alten Gesänge lernen, die beim Gottesdienst nicht mehr ertönten, und am Konfirmationstage konnte er unter ihnen niederknieen und für sie beten. Er nahm sich mit Eifer der Armen und Kranken an und „erlebte wunderbar herrliche Augenblicke am Sterbebett einer armen Frau“. Auch das Schulwesen suchte er zu heben. Es befriedigte ihn aber nicht, in so engem Kreise zu wirken. Er fühlte, daß die Gaben, die er als Dichter und Historiker besaß, auch in dem Beruf, den Gott ihm, wie er fest überzeugt war, gegeben habe, für die Erneuerung des alten lutherischen Christentums zu wirken, zur Anwendung kommen müßten; er fühlte sich verpflichtet, seine Feder im Dienste dieser Sache zu gebrauchen und nicht weniger seine Zunge in größeren Kreisen, wo die Gelegenheit sich böte. Fr. Schlegel hatte einen Teil von G.s nordischer Mythologie für seine Zeitschrift „Deutsches Museum“ übersetzt und den Verfasser „den größten Dichter Dänemarks“ genannt; er schrieb an Grundtvig und lud ihn zur Mitarbeiterschaft an dieser Zeitschrift ein; dieses konnte für G. ein Fingerzeig dafür sein, daß er vielleicht dem deutschen Volke gegenüber eine Aufgabe zu erfüllen habe. Als Fr. V. Reinhard gestorben war, schrieb G. ein machtvolles Gedicht, worin er sich über die That Luthers und die Wirksamkeit Reinhards als des Wächters an Luthers Grabe aussprach; wer sollte in Reinhards Stelle treten? Einen deutschen Mann kannte er, der mit dem Schild des Glaubens und dem Schwert des Geistes gerüstet dastand, F. L. Stolberg; doch ach, dieser hatte die lutherische Kirchengemeinschaft verlassen. Dieses Gedicht übersetzte G. ins Deutsche, wohl um es an Graf Stolberg zu schicken zugleich mit einem an diesen letzteren gerichteten deutschen Gedicht; beide sind unter G.s Papieren gefunden worden, sind aber wohl kaum weiter gekommen. Konnte G. daran denken, einen deutschen Katholiken zur lutherischen Kirchengemeinschaft zurückzurufen, so mußte der Versuch, bedeutende Landsleute innerhalb der dänischen Staatskirche zu bewegen, der Erneuerung dieser ihre Kräfte zu weihen, ihm

näher liegen. 1812 legte er in einem langen Briefe an A. Öhlenschläger diesem die Aufgabe ans Herz: „seine Brüder zur Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit zu erheben“. Zwei Briefe, die er im selben Jahre an J. P. Mynster schrieb, bezweckten, diesen zu einem energischeren Auftreten im Kampfe gegen den Unglauben und den Rationalismus zu vermögen. Sowohl Öhlenschläger wie Mynster fühlten sich durch G.s Ermahnungen abgestoßen. Und nachdem seine „Weltchronik“ („Verdens Krönike“) Ende des Jahres 1812 erschienen war, in welcher er ebenso offen wie in den erwähnten Briefen über verschiedene, noch am Leben und in Wirksamkeit stehende Männer sich aussprach, wandten viele von seinen früheren Freunden und Gönnern sich von ihm. Molbech brach mit ihm und H. Chr. Örsted begann 1814 eine scharfe Fehde gegen ihn betreffs der Schellingschen Naturphilosophie, die in G.s Augen ebensowenig zwischen Gott und Welt wie zwischen Gut und Böse genügend unterscheiden und daher nicht mit dem christlichen Glauben sich vereinen ließe. — Der Bischof Fr. Münter hatte wissenschaftliche Verhandlungen für die Geistlichen des Stifts mit dem Konvent (Landemode) in Roskilde, wo sonst nur geschäftliche Angelegenheiten zwischen der Stiftsobrigkeit und den Pröpsten erledigt wurden, verbunden. Hier bot sich für G. eine Gelegenheit, die Gedanken, die sein Herz erfüllten, vor einflußreichen geistlichen Beamten darzulegen. 1812 las er hier ein Stück von seinen „Roskilde-Reimen“ („Roskilderim“) vor, sowie er verschiedene Begebenheiten aus der vaterländischen Geschichte mit dem Christentum der dabei beteiligten Hauptpersonen in Verbindung gebracht hatte. 1814 trug er eine Abhandlung vor, in der er das, was man allgemein mit „Toleranz“ bezeichne, als „Gleichgiltigkeit gegen Meinungen, die die höchsten Angelegenheiten des Menschen beträfen,“ bezeichnete. Einige Zeit danach ließ der Bischof ihn wissen: wenn er es noch einmal wagen würde bei den Konventen mit derartigen bitteren und beschämenden Aussprüchen gegen die Geistlichkeit, wie er sie sich das letzte Mal erdreistet habe, hervorzutreten, so würden seine Vorgesetzten Vorkehrungen zu treffen wissen, durch welche einem weiteren Ärgernis vorgebeugt und die Würde des Standes gewahrt werden könnte. — Von Udby aus hatte G. öfters die Hauptstadt besucht, um in dieser und jener Kirche, die ihm überlassen wurde, eine Predigt zu halten, und als er nach dem Tode seines Vaters (5. Januar 1813) und der Ernennung eines Nachfolgers für diesen im August 1813 in Kopenhagen sich niedergelassen hatte, hatte er dort recht häufig gepredigt. Aber nach dem „gefährlichen Zusammenstoß“ mit dem Bischof wurde der eine Pastor nach dem andern bedenklich dabei, ihm seine Kanzel zu überlassen.

G. war jetzt geworden, was der Dichter Jens Baggesen durch den Namen „der einsame Streiter der Bibel“ ausdrückt. Mit demjenigen Teil der gebildeten Welt, die auf dem gewöhnlichen Standpunkt des 18. Jahrhunderts stand, hatte er vor 1811 gebrochen. Diejenigen, die durch Steffens beeinflußt worden waren, hatten fast alle, mit Öhlenschläger, Mynster und H. C. Örsted in den Jahren 1812—14 sich von ihm getrennt. Jetzt war ihm auch die Möglichkeit zu predigen genommen. Er nahm es als eine Fügung Gottes, daß er eine Zeit lang mit der Thätigkeit als Geistlicher in Dänemark aufhören solle. Es hätte ihm der Gedanke kommen können, nach Norwegen zu gehen, wo seine meisten Freunde und Gönner zu Hause waren. Aber 1814 wurde die 400jährige Verbindung zwischen den beiden Ländern aufgehoben, und als bald danach von norwegischer Seite schwere Anklagen gegen Dänemark erhoben wurden, da erwachte in G. eine so starke und innige Liebe zu seinem Vaterlande, wie er sie noch nie gefühlt hatte. Er hatte es auf sich genommen, die alte isländisch geschriebene Geschichte Norwegens von Snorre zu übersetzen; jetzt schien es ihm, daß er dieses nur mit Freude thun könnte, wenn er gleichzeitig seinen Landsleuten eine Übersetzung von Saxo's lateinischer Geschichte Dänemarks darböte. Es gelang, für die Herausgabe dieser Werke in G.s Übersetzung eine Gesellschaft zu gründen. Ein reicher Däne bewog G. zur Vornahme und Herausgabe einer dänischen Übersetzung des angelsächsischen Gedichts Beowulf. Während 7 Jahre (1815—21) wurden diese Übersetzungen seine eigentliche Lebensaufgabe. Es gab Augenblicke, wo er daran zweifelte, ob er recht gehandelt, als er dieses Riesenwerk auf sich nahm, und wo die fortwährende Beschäftigung mit den drei ausgestorbenen Sprachen ihm wie ein lebendiges Begrabensein vorkam. Jetzt aber läßt sich erkennen, daß jene Zeit für seine Lebensaufgabe von besonderer Bedeutung gewesen ist.

Liebe zum dänischen Vaterlande war in G. die treibende Kraft während der Arbeit jener Jahre — „im Bunde mit seinem Christentum“ hat er einmal hinzugefügt. Es war das Christentum, das ihn gelehrt hatte, in dem Geringsten seiner Mitmenschen seinen Nächsten zu sehen. Jetzt wollte er nicht mehr mit besonderer Bezugnahme auf den gebildeten Teil des Volkes schreiben. Aus schlichten Landbewohnern und kleinen Leuten Kopenhagens wollte er sich „eine

Leserwelt erziehen"; sie wollte er die Thaten ihrer Väter kennen lehren, sodaß sie angespornt würden, in den Spuren derselben zu wandern. Sollte dieses aber gelingen, so mußte er seine Schriftsprache ihnen anpassen. Es kam ihm hierbei sehr zu statten, daß er als Kind im Pastorat zu Udby die seeländische Mundart in sehr ausgeprägter Form im Munde einer alten Kindermagd gehört und daß er während seines langen Aufenthalts in Tyregod so viel mit jütländischen Bauern verkehrt hatte. Es gab aber auch Bücher, zu denen er seine Zuflucht nehmen konnte, um eine echt dänische Ausdrucksweise zu finden. Die alte Reimchronik aus dem Mittelalter kam ihm dänischer vor als jedes andere Buch, das er kannte. Dann gab es in der dänischen Litteratur treffliche Sammlungen von volkstümlichen Sprichwörtern und Heldenliedern. Es war aber nicht bloß seine Sprache, die G. zu verdänischen bestrebt war. Er suchte auch „sich selbst zu verdänischen". In seiner Zeitschrift „Dannevirke" (1816—19) kann man Zeugnisse finden für seinen Versuch, sich aus dem fremden Gedankengang, von dem er in seiner Jugend beeinflußt worden war, herauszulösen.

1818—19 wurde zwischen Jens Baggesen und den jungen Freunden Öhlenschlägers eine Fehde ausgefochten. Als G. sich in den Streit mischte, um Baggesen zu stützen, schrieb der Dichter Poul Möller eine Satire über die Sprachform, die G. sich angeeignet hatte. P. Möller ist wohl nicht der Einzige gewesen, der sie gesucht, gekünstelt, affektiert gefunden hat. Es ist immer für einen Schriftsteller eine gewagte Sache, eine Sprachform aufzugeben, um eine andere zu versuchen. Es gelingt nur einem großen Meister der Sprache und selbst einem solchen wird das Neue nicht gleich natürlich fallen. Einige Jahre stockte die Thätigkeit G.s als Dichter. Dieses kann mit seinen Bemühungen, sich den volkstümlicheren Ton der Sprache anzueignen, zusammenhängen; als er aber wieder zur Feder des Dichters griff, beherrschte er seine Muttersprache wie nie zuvor. Vornehmlich aus dieser späteren Periode seines Lebens stammen die mannigfachen Volkslieder und Gesänge, die jetzt in den dänischen Schulen und Kirchen ertönen und einen so starken Einfluß auf die Wortführer der Jetztzeit im dänischen Volks- und Kirchenleben ausgeübt haben. Der erwähnte Zusammenstoß mit P. Möller wie ein früherer mit J. L. Heiberg (des Dichters Ingemann wegen) hat übrigens stark dazu beigetragen, die Kluft zwischen G. und den akademisch und ästhetisch Gebildeten zu vertiefen. P. Möller war der Liebling der Studenten, und Heiberg, in der Schule Hegels gebildet, war in vielen Jahren als litterarischer Kritiker tonangebend, während seine Lustspiele z. T. durch das Spiel seiner beliebten Frau, die das Theater besuchenden Kopenhagener für ihn gewannen.

Wenn nun G. immer mehr von der gebildeten Leserwelt verlassen wurde — erreichte er denn seine Absicht durch die volkstümlich geschriebenen Geschichtsbücher eine neue Leserwelt zu erziehen und zu beeinflussen? In dem von ihm gehofften Umfang nicht. Bei dieser Kraftprobe aber zur Erweckung und Erleuchtung des Volkes zu schreiben, ward es ihm immer klarer, daß zur Schrift noch ein Mehreres hinzukommen müsse, wenn „die Belebung des nordischen Heldengeistes zu christlichen Thaten auf einer zu den Bedürfnissen und Bedingungen der Zeit passenden Bahn" gelingen sollte.

Im Jahre 1821 erlangte G. wieder eine geistliche Thätigkeit als Pastor in Prästö im südlichen Seeland. Im Jahre darauf wurde er „residierender Kaplan" an Vor Frelsers Kirche auf Christianshavn (dem auf der Insel Amager gelegenen Teil Kopenhagens). Verschiedene Amtshandlungen, wie z. B. die Trauung Geschiedener fielen ihm sehr schwer, und er spürte keine großen Früchte von seiner Predigt, obschon er Zuhörer genug hatte. 1824 hatte er indessen in hoffnungsvoller Stimmung ein großes Gedicht „Neujahrsmorgen" geschrieben, mit einem merkwürdigen Rückblick auf seine bisherige Lebensführung. Als zwei jüngere Gelehrte, der Dogmatiker Dr. A. G. Rudelbach und der Orientalist J. Chr. Lindberg ihn aufforderten, in Gemeinschaft mit ihnen eine „Theologische Monatsschrift" herauszugeben, riet er ihnen, zu Mynster zu gehen, der besser im stande sei, die Freunde des alten Christenglaubens zu sammeln, als dieser aber nicht wollte, wurden G. und Rudelbach die Herausgeber — später G. allein, als Rudelbach als Pastor für einen Kreis von Alt-Lutheranern nach Deutschland gegangen war. In dieser Zeit ereignete sich etwas, das G. stark berühren mußte, nachdem er seinen Beruf, dem gemeinen Volke zu dienen, entschieden gefühlt hatte. Auf die Aufforderung einiger Pastoren hin hatte die Regierung begonnen, die religiösen Versammlungen die unter der Leitung von Laien im nordöstlichen Fühnen abgehalten wurden, zu verfolgen. G. setzte, durch die Kirchengeschichte belehrt, keine großen Erwartungen auf jene Versammlungen; wenn aber Pastoren, die offen von den symbolischen Büchern der dänischen Volkskirche abwichen, Laien anklagten, deren erbauliche Lektüre besonders in Luthers Predigten bestand, so sah er sich gedrungen zu der Verteidigung der letzteren die Feder zu ergreifen.

Dabei wurde er zum Nachdenken angeregt über „die verzweifelte Lage, in welche die Gemeinde Christi und namentlich alle ihre Kinder und ungelehrten Mitglieder, dadurch gekommen war, daß fast alle Schriftgelehrten trotzig behaupteten: daß nicht nur die Entstehung, der Umfang, die Echtheit und die rechte Auslegung der heiligen Schrift sehr zweifelhaft seien, sondern daß auch die kirchlichen Grundlehren von der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi und der Versöhnung, wenn man der Grundsprachen mächtig sei und recht zusehe, gar nicht in der Bibel sich fänden, — die ja doch bei allen Protestanten die einzige Grundlage des Glaubens war". „In seiner Sorge um die zerstreute Herde suchte er nach einem für alle, für den Laien wie den Gelehrten, vollgültigen Zeugnis, nach dem lebendigen Zeugnis, das in der Kirche Christi von Mund zu Munde gehe, unverändert durch alle Wechselfälle, unabhängig von allen Schulen in der Christenheit, von allen Parteien unter den Schriftgelehrten." „Tief bekümmert, sagt er, bei dem Gedanken an alle christlichen Frauen und Kinder, ja an alle Ungelehrten, die entweder in Zweifel über ihren einzigen Heiland und sein Evangelium versinken oder ihren Glauben auf unserem (der christlichen Schriftgelehrten) persönlichem Zeugnis von der Wahrheit wie von der Christlichkeit der Bibel gründen . . . lernte ich das Bedürfnis der Gemeinde nach einem ganz anders sicherem, allgemeinen und kräftigen Zeugnis von dem Worte des Herrn, das nicht mit Himmel und Erde vergehen soll, kennen, wie es kein Buch, noch alle Buchgelehrten der Welt geben konnten — und da fiel es mir wie Schuppen von den Augen, so daß ich deutlich erkannte, daß unser gemeinsames apostolisches Glaubensbekenntnis bei der Taufe das Zeugnis der ganzen Gemeinde Christi von ihrem Glauben ist". „Tiefe Trauer, den ganzen ungelehrten Teil der Gemeinde wie Wogen von dem Winde jeder Lehre herumgetrieben zu sehen . . . trieb mich dazu, nach dem Zeugnis Jesu zu suchen, das die Gemeinde lehren könnte, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott seien".

Wenn wir diese Bekenntnisse G.s darüber, wie er zu seiner „kirchlichen Anschauung" gekommen ist, anführen, so geschieht es, um auf den Zusammenhang aufmerksam zu machen, der zwischen seinem Auftreten als ein Schriftsteller, der sich an die Masse des Volkes wendet, und seinem Auftreten als Pastor, der die Versammlungsleute verteidigt und sich getrieben fühlt, die Laien von „dem exegetischen Papsttum" zu befreien, besteht. Im übrigen hat die Schrift des Irenäus gegen die falsche Gnosis dazu beigetragen, G.s Aufmerksamkeit auf das Glaubensbekenntnis als das geschichtliche Zeugnis von dem, was echtes Christentum ist, hinzulenken. Zwei Fragen, so führte G. in seiner Monatsschrift aus, müsse man bestimmt auseinander halten: Was ist der wahre, der echte, ursprüngliche, von den Vätern ererbte Christenglaube? und: Ist dieser Christenglaube Wahrheit? Die erste Frage ist eine geschichtliche Frage, die zweite eine Gewissensfrage. Da keine Gemeinde mit einem anderen Taufbekenntnis als dem unsrigen, von dem sie behauptet, daß es das ursprüngliche sei, sich findet, so muß unser Taufbekenntnis festgehalten werden als Ausdruck für den echten ursprünglichen und also wahren Christenglauben. Man kann sich zu demselben im Gegensatz stellen und behaupten, daß etwas, das von ihm abweicht, Wahrheit sei; aber dieses Etwas darf man dann nicht Christenglauben nennen.

In Bezug auf die spätere Entwickelung der „kirchlichen Ansicht" G.s verweisen wir auf die Abhandlungen, die in dem Buche „Den christelige Börnelärdom" (die christliche Kinderlehre) 3. Aufl. 1883 sich gesammelt finden. Seine Grundgedanken sind, daß geistiges Leben nur durch „das lebendige Wort" verpflanzt werden könne; — daß das Wort des Herrn nur in der Freiheit wirke, und daher kein Gebot, sondern ein Angebot sei (Evangelium); — daß das christliche Leben aus dem Glauben wachse, durch die Hoffnung, zur Liebe, und daß dieses Wachsen nicht vor sich gehen könne bei einem isolierten Einzelleben, sondern nur in der Gemeinschaft der Gemeinde. —

G.s Anschauung war noch nicht abgeschlossen, als der von Schleiermacher stark beeinflußte Professor der Theologie H. N. Clausen im August 1825 ein großes Werk von der kirchlichen Verfassung, der Lehre und dem Ritus des Katholicismus und Protestantismus herausgab. Wenige Tage darauf veröffentlichte G. eine „Erwiderung der Kirche", („Kirkens Genmäle") gegen Professor Clausen, in der Absicht, durch die Prüfung der Lehre desselben an dem Glaubensbekenntnis die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des letzteren hinzulenken. Er erreichte indessen diese seine Absicht nicht. Die kleine Schrift fand zwar reißenden Absatz. Man begann, darüber zu diskutieren, ob Clausens Lehre die reine sei oder nicht. Aber nur wenige achteten auf das, was für G. die Hauptsache war, und schlimmer wurde es, daß die Schrift einen Injurienprozeß veranlaßte.

Prof. Clausen fühlte sich durch diesen Angriff auf sein Buch, der so bald nach der Herausgabe desselben erfolgte, aufs peinlichste berührt. Er sah die akademische Lehrfreiheit

bedroht und strengte gegen G. einen Injurienprozeß an. Dieser suchte eine Einstellung des Verfahrens herbeizuführen, da er nur nach bester Überzeugung nach seinem Amtseid gehandelt habe, der ihn verpflichte, falsche Lehre zu bekämpfen. Als dieser Grund nicht für voll genommen wurde, legte er sein Amt nieder. Dazu hatte er jedoch auch andere Gründe. Mynster hatte sich durch eine Predigt „von der christlichen Weisheit" in die Reihe der Gegner G.s gestellt. Es wurde G. verboten, bei dem Tausendjahrsfeste der Einführung des Christentums in Dänemark, 1826, ein älteres von ihm bearbeitetes Kirchenlied und einige neue, von ihm verfaßte Gesänge zu benutzen. Vor diesem Feste nahm er seinen Abschied. Vielleicht hat er auch gemeint, die Niederlegung seines Amtes werde ihn von der gegen ihn schwebenden Sache befreien. Die Versuche, die er daraufhin von neuem machte, mißlangen. Auf eine Widerlegung der Anklageschrift Clausens ließ er sich nicht ein. Das Urteil wurde am 30. Oktober 1826 gefällt. Das Gericht ging davon aus, daß die Preßfreiheitsverordnung von 1799 freie Behandlung religiöser Fragen in gedruckten Schriften erlaubt habe, „wenn diese nur nicht beabsichtigen, die Lehre von dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele umzustoßen", und erklärte, daß G. „ungeziemende und beleidigende Aussprüche" gegen Clausen gethan. Er wurde verurteilt, eine Geldbuße und die Kosten des Verfahrens zu zahlen. Diese Ausgabe bestritt ein guter Freund für ihn. Die schlimmste Folge der Sache war, daß er unter die Censur kam, von der er erst 1838 befreit wurde.

Als eine Abhandlung von ihm vom Censor unterdrückt worden war, schrieb er mißmutig sein „litterarisches Testament", fuhr aber trotzdem fort, Abhandlungen in der theologischen Monatsschrift zu veröffentlichen, bis diese wegen mangelnder Teilnahme einging, und gab „Briefe an gute Freunde über seine Predigten" heraus, in dem merkwürdigen „Sonntagsbuch", 1—3, worin er denn auch den sicheren Grund für die Kirche, den er im Taufbunde gefunden, klarlegte.

Im Jahre 1827 scheint G. bereit gewesen zu sein, nach Norwegen überzusiedeln, wenn man ihn von dort gerufen hätte. Die wirtschaftlichen Sorgen, mit denen er als Familienvater zu kämpfen hatte, haben das Ihrige hierzu beigetragen. Seine sichere Einnahme war eine kleine jährliche Unterstützung, die ihm der König Frederik VI. 1818 für seine Arbeiten über dänische Geschichte beigelegt hatte; diese reichte aber nicht aus. Zum Glück entdeckte ein wohlhabender Pastor auf Seeland, G. Busck, G.s gedrückte Lage. Er machte sich erbötig, ihn zu unterstützen, und führte dieses eine ganze Reihe von Jahren aus.

Von 1828 begann G.s zweiter „Wintersitz im Studierzimmer". Jetzt war es die Weltgeschichte, die ihn in Anspruch nahm. Zuerst gab er „Chronikreime zum lebendigen Schulgebrauch", später ein „Handbuch der Weltgeschichte nach den besten Quellen" in drei Teilen heraus. Auch an der Darstellung von der „Mythologie oder Sinnbildsprache des Nordens", die er 1832 herausgab, spürt man es, daß er in dieser Zeit auf den Lebenslauf des ganzen Menschengeschlechts sein Auge gerichtet hat. Seine Studien beschränkten sich indessen nicht auf sein Heim und die Bibliotheken Kopenhagens. In den Jahren 1829, 30 und 31 reiste er mit öffentlicher Unterstützung nach England, um die angelsächsischen Handschriften zu studieren. Es gelang ihm, die Aufmerksamkeit der englischen Gelehrten für die Schätze, die sie in ihrer alten Litteratur besaßen, zu erregen. In seiner Geschichte des Mittelalters hebt er die große Bedeutung, welche die angelsächsische Kirche gehabt hat, hervor. Doch nicht nur in dieser Hinsicht hatte er eine Ausbeute von seinem Besuch in England. Tiefen Eindruck auf ihn machte die große Thätigkeit, die er dort wahrnahm, und er sah ein, daß die Bedingung hierfür die Freiheit sei. Dabei dachte er nicht an die englische Regierungsform, gegen die er große Bedenken hatte, namentlich weil ihm die Macht in den Händen einer Geldaristokratie zu sein schien, aber an die persönliche Freiheit, d. h. die Freiheit des Einzelnen, zu glauben und zu denken, zu sagen und zu thun, was er wollte, wenn er nur nicht dieselbe Freiheit anderer verletze. Was G. bei dem Brudervolk auf den britischen Inseln sah, erregte in ihm die lebendige Hoffnung, daß ein ähnliches thätiges Leben auch in Dänemark würde aufblühen können, wenn auch hier die Freiheit des Einzelnen zur Geltung käme, und das rechte Mittel angewandt würde, die schlummernden Kräfte zu wecken. Aus Erfahrung wußte er, daß gedruckte Bücher, selbst wenn sie in der volkstümlichsten Sprache geschrieben seien, nicht ein Volk zu erwecken vermöchten. Die Erinnerung daran, was ihm Steffens glühende Rede in seiner Jugend gewesen, tauchte immer mehr in ihm empor. Wenn es gelänge, für die erwachsene Jugend Schulen ins Leben zu rufen, wo lebensvolle Redner in der Muttersprache vom Vaterland und seiner Geschichte und von sonstigen Gegenständen, die zu einem edlen Menschenleben anspornen könnten, erzählen würden, dann würde eine neue Zeit in Dänemark entstehen können.

Schon als die Julirevolution 1830 Verhandlungen darüber, ob ein Reichstag zu wünschen sei, hervorgerufen hatte, machte G. geltend, daß ein weit größeres Bedürfnis vorläge nach „einer Hochschule für volkstümliche wissenschaftliche Bildung und bürgerliche Erziehung". Er führte diesen Gedanken 1832 in der Einleitung zu seiner großen Mythologie weiter aus. Aber namentlich als Frederik VI. beratende Ständeversammlungen eingeführt hatte, gab er die eine kleine Schrift nach der anderen über die Notwendigkeit der Errichtung einer Volkshochschule heraus. Er dachte sich diese als eine staatliche Anstalt, und es gab Augenblicke, wo es wirklich danach aussah, als ob sein Wunsch erfüllt und ihm selbst als Greis Gelegenheit geboten werden sollte, zu erproben, was er auf einer königlich dänischen Volkshochschule in Sorö zur Volkserweckung ausrichten könnte. Mit dem Tode Christians VIII. am 20. Januar 1848 zerbrach indessen diese Hoffnung. Vier Jahre vorher war jedoch durch private Beiträge die erste Volkshochschule in Rödding in Nord-Schleswig errichtet worden, und bei dem Volksfest auf Skamlingsbanke am 4. Juli 1844 hielt G. eine Rede, die man wohl als die Einweihungsrede für die neue Jugendschule bezeichnen kann. Am 8. September 1853 wurde ihm von Freunden eine Geldgabe überreicht, zur Errichtung einer Volkshochschule in der Nähe Kopenhagens, die seinen Namen tragen sollte und wo er ab und zu einen Vortrag halten könnte. Als G. starb, gab es nicht nur eine große Menge Schulen dieser Art überall in Dänemark, sondern man war auch in Norwegen und Schweden dem dänischen Beispiel gefolgt, ebenso wie später in Finnland und unter den ausgewanderten Dänen in Nordamerika. Was G. erhofft hatte, daß sich eine reiche äußere Thätigkeit in Dänemark entfalten würde, wie er sie in England gesehen hatte, das ist jetzt augenscheinlich eingetreten, und die Grundtvigsche Volkshochschule ist ein mächtiges Mittel gewesen, diese Thätigkeit hervorzurufen, besonders unter der ländlichen Bevölkerung.

Auch für die Aufgabe G.s an der dänischen Volkskirche wurden seine Englandsreisen — er hat 1843 England zum zweitenmal besucht — von großer Bedeutung. Eine Zeit lang stand er vor der Frage, ob er nicht in Gemeinschaft mit einer Gemeinde von altgläubigen Lutheranern aus der Volkskirche austreten solle; daß H. Steffens sich an die altlutherische Bewegung in Preußen angeschlossen hatte, mußte G.s Teilnahme für dieselbe erregen. Aber in England lernte er einsehen, wie ungünstig es sei, wenn die Staatskirche ihren Einfluß auf das Volk verloren habe. Von jetzt an wurde es für ihn die große Frage, wie die Staatskirche bewahrt werden, und doch das Leben sich ungehemmt entfalten könne. Er formulierte sein kirchliches Programm dahin, daß einerseits die Freiheit, die manche Pastoren sich selbst genommen hatten in Bezug auf Lehre und Ritus, gesetzlich erlaubt werden solle, u. a. durch eine Änderung der Gelübde, die bei der Ordination verlangt würden; daß aber andererseits es allen Laien freistehen sollte, das Parochialband zu lösen und sich nach freier Wahl einem anderen unter den vom Staate angestellten Pastoren anzuschließen. Der erste Teil dieses kirchlichen Programms („die Pastorenfreiheit") ist nicht verwirklicht worden. Ein Gesetz betr. Lösung des Parochialbandes wurde 1855 erlassen und wurde durch das Wahlgemeindegesetz von 1868 erweitert, welches die Gründung freier Gemeinden innerhalb der Volkskirche erlaubte. G. selbst hatte es jahrelang versucht, innerhalb des Rahmens der Volkskirche in einem Kreise zu wirken, der sich freiwillig um ihn sammelte, von 1832—39, wo er mit Erlaubnis der Regierung an jedem Sonn- und Festtage in der Friedrichskirche auf Christianshavn Nachmittagsgottesdienst hielt, ohne jedoch taufen, das Abendmahl erteilen, konfirmieren und trauen zu dürfen. Im Jahre 1839 nahm er die Ernennung zum Geistlichen an dem Vartouhospital in Kopenhagen an. Die Lokalgemeinde bestand hier aus den Bewohnern der Stiftung, alte Menschen, in deren Kreis Trauungen Geschiedener nicht vorkommen konnten. Aber die Kirche war so groß, daß G.s Freunde aus der Friedrichskirche sich hier um ihn versammeln konnten; er konnte taufen und das Abendmahl erteilen, konnte ihre Kinder konfirmieren und ihre Ehen einsegnen. Die Vartougemeinde war im wesentlichen eine freie Gemeinde innerhalb der Volkskirche, und in derselben Weise bildeten sich in einigen Städten andere Hospitalsgemeinden, die in Wirklichkeit Vorbilder und Bahnbrecher für die späteren Wahlgemeinden wurden, nur daß diese ganz und gar die von ihnen gewählten Pastoren besolden und selbst für Kirchenbauten sorgen müssen. — Die Vartougemeinde wurde auch in anderer Weise für die ganze dänische Volkskirche von großer Bedeutung. Namentlich auf Betreiben des oben erwähnten Pastors Busck hatte G. einige Psalmen sowie griechische, lateinische, angelsächsische, neuenglische und deutsche Kirchenlieder bearbeitet; er hatte mit schonender Hand diesen und jenen Ausdruck in alten dänischen Gesängen geändert, um sie für den Gebrauch in der Jetztzeit geeigneter zu

machen. Auf diese Weise und durch selbstständige Dichtungen seinerseits entstand sein „Gesangwerk für die dänische Kirche“; es war daher ganz in der Ordnung, daß der Pastorenkonvent Kopenhagens einen Ausschuß ernannte, in dem Professor Martensen in Gemeinschaft mit G. an einem Gesangbuch arbeitete, welches das in höchstem Grade ungeschickte, „evangelisch christliche Gesangbuch“, das aus den Tagen des faden Rationalismus stammte, ablösen könnte. Bischof Mynster durchkreuzte aber die Pläne des Konvents, indem er im Februar 1845 einen kleinen Anhang zum Kirchengebrauch autorisieren ließ; weiter schien man zur Zeit nicht kommen zu können. Da ließ G. einige Kirchenlieder drucken und am Weihnachtstag 1845 in der Vartoukirche singen. Es blieb ungerügt, und zu anderen Festen wurden jetzt auch Festgesänge gedruckt. Das erste kleine Heft von „Festgesängen“ von 1850 enthält 30 Nummern. Im ganzen erschienen bis zum Tode G.s zehn Hefte mit 311 Nummern. Mehrere der besten dänischen Komponisten und ein norwegischer schrieben leicht sangbare, z. T. vorzügliche Melodien zu diesen Festgesängen. Viele Studenten der Theologie besuchten G.s Kirche und fühlten sich durch den Kirchengesang dort sehr angezogen. Pastoren und Laien, die sich der kirchlichen Anschauung G.s angeschlossen hatten, setzten sich unter seine Kanzel, wenn sie nach Kopenhagen kamen. Viele von ihnen nahmen lebhafte Gesangestöne mit nach Hause, und bald spürte man es, daß die Vartougemeinde der Mutterschoß für einen neuen Kirchengesang geworden war. Der Pastorenkonvent in Roskilde arbeitete ein neues Gesangbuch aus, das jedenfalls ein Fortschritt war im Vergleich zu dem „evangelisch christlichen“, und es hob dasselbe bedeutend, als erlaubt wurde, einen Anhang dazu zu benutzen. Trotzdem muß behauptet werden, daß es erst mit dem 1899 autorisierten Gesangbuch recht zum Vorschein gekommen ist, was die ganze dänische Volkskirche G.s als Dichter von Kirchenliedern verdankt. — In ähnlicher Art und Weise wurden die Zusammenkünfte der „dänischen Gemeinschaft“, die eingerichtet wurden, nachdem G. 1838 durch eine Reihe von geschichtlichen Vorträgen über die Zeit, die er erlebt, den Wunsch vieler, ihn öfter über ähnliche Gegenstände zu hören, erregt hatte, ein Mutterschoß für das neue Volkslied in Dänemark.

Das Zusammenwirken G.s mit Martensen in der Gesangbuchangelegenheit zeugt von dem freundlichen Verhältnis, das Anfang der vierziger Jahre zwischen beiden bestand. Als aber Martensen 1854 der Nachfolger Mynsters auf dem Bischofsstuhl Seelands wurde, war dasselbe nicht mehr zu erkennen. Die Politik hat das ihre gethan, sie von einander zu entfernen. Die Erwartungen, die G. in das schlichte dänische Volk gesetzt hatte, waren durch die Vaterlandsliebe bestärkt worden, die sich vom Anfang des Krieges 1848—50 an zeigte. Da nun die konstitutionelle Verfassung, die durch das Grundgesetz vom 5. Juni 1849 formuliert wurde, auf einem ausgedehnten Wahlrecht sich aufbaute, also auf Vertrauen zum gemeinen Volk, versöhnte G. sich mit der neuen Gestaltung des Staates und ließ sich auch selbst in den Reichstag wählen. Über die Tagesfragen schrieb er in den Jahren 1848—51 eine Menge von Artikeln in seinem Wochenblatt „Dankeren“ („Der Däne“). Seine letzte Teilnahme an dem politischen Leben fällt in das Jahr 1866, wo er mit Eifer die Beschränkung des allgemeinen Wahlrechts bekämpfte. Martensen gehörte der politischen Reaktion an, konnte auch nicht die kirchlichen Freiheitsforderungen G.s billigen. Der Gegensatz zwischen ihnen wurde besonders offenbar durch die Schrift Martensens aus dem Jahre 1863: „Zur Verteidigung gegen den sogenannten Grundtvigianismus“.

Hat auch G. als Geistlicher nie bei den Leitenden unter den Bischöfen Dänemarks eine Stütze gehabt, so nahm sein kirchlicher Einfluß doch in den letzten 30 Jahren seines Lebens in hohem Grade zu. 1857 eröffnete er die erste nordische Kirchenversammlung in Kopenhagen und 1871 war er ein hochgeschätzter Teilnehmer an der vierten Versammlung dieser Art, die gleichfalls in Kopenhagen abgehalten wurde. Als sein 50jähriges Pastorenjubiläum 1861 gefeiert wurde, überreichte ihm der Kultusminister, Bischof Monrad, die königliche Ernennung zum Bischof mit dem Range des Bischofs von Seeland, die Königinwitwe Karoline Amalie einen siebenarmigen goldenen Leuchter, beschafft durch Geldsammlungen unter dänischen Frauen, die seine kirchengeschichtliche Entdeckung der sieben Volksgemeinden anerkannten (die hebräische, griechische, römische, angelsächsische, deutsche, nordische und die siebente, deren Heimat man nur mutmaßen kann); weiter wurde ihm eine Medaille überreicht mit seinem Bilde und einer Inschrift, die auf das Licht, das durch ihn auf den „Taufbund und das Wort des Glaubens“ geworfen war, Bezug nahm, ferner eine Geldsumme zu einer neuen Ausgabe seines „Gesangwerks für die dänische Kirche“. Schon beim Jubiläum war eine große Zusammenkunft seiner kirchlichen Freunde. 1863 aber und in allen folgenden Jahren mit Ausnahme des Kriegsjahres 1864 und des Jahres

1867, wo er einen ähnlichen Anfall von Geisteskrankheit hatte wie 1810 (und 1844), wurden große „Freundesversammlungen" („Vennemöder") gehalten. Im Jahre 1864 wie während des Krieges 1848—50 suchte G. den Mut seines Volkes durch vaterländische Lieder zu stärken. 1872 versammelte man sich zu seinem feierlichen Begräbnis. Er hatte noch am letzten Sonntag seines Lebens auf seiner Kanzel in Vartou gestanden, war aber am 2. September sanft entschlafen, 89 Jahre weniger einige Tage alt. — Er war dreimal verheiratet, mit Elisabeth Blicher 1818 bis Januar 1851, mit Frau verw. Toft geb. Carlsen von Oktober 1851—1854, und mit Frau verw. Reedtz geb. Comtesse Krag-Juel-Wind-Friis, von 1858 (sie starb 1890). **L. Schröder.**

Gruß bei den Hebräern. — Grüßen בֵּרֵךְ segnen (von בֶּרֶךְ, die Knie beugen, die mit dem Gruß und Anwünschen des Segens verbundene Geberde) ist nach hebräischer Sitte und Sprachgebrauch wesentlich ein Anwünschen von Glück, Frieden, Freude, göttlichem Segen 1 Mos 24, 60; 47, 7. 10; 2 Kg 4, 29; 1 Chr 16, 43 u. ö. (im Sinn feindlichen Verabschiedens euphemisch Hi 1, 5; 2, 9; 1 Kg 21, 10), auch ein Fragen nach dem Befinden, daher der auch sonst gewöhnliche Ausdruck שָׁאַל לְשָׁלוֹם (1 Mos 43, 27; 2 Mos 18, 7; Ri 18, 15; 1 Sa 10, 4; 17, 22; 2 Kg 4, 26; 10, 13; 1 Chr 18, 10). Solches Grüßen kann geschehen persönlich oder durch andere, auch brieflich, bei Besuchen, beim Kommen und Gehen (Willkomm 1 Mos 47, 7; 1 Sa 13, 10; 2 Kg 10, 15; Abschied 1 Mos 47, 10; 2 Sa 13, 25), Begegnen unterwegs (1 Sa 25, 6; 2 Sa 8, 10; 2 Kg 4, 26). — Das Grüßen geschieht wenigstens bei den späteren Orientalen mit besonderer Feierlichkeit und Höflichkeit, und so wortkarg sie sonst sind, mit großer Umständlichkeit, so daß sich Rußegger über die Verzögerung seiner Reise durch die häufigen Begrüßungen beklagt. Vgl. Socin-Bädecker S. 120. Hieraus mag sich 2 Kg 4, 29; Lc 10, 4 erklären. Nichterwiderung des Grußes gilt für höchst ungesittet Si 41, 24. Ausnahmen statuiert seinem Charakter gemäß erst das spätere Judentum bei Trauernden und Fastenden. Heiden sollen nicht begrüßt werden, Mt 5, 47. Nach Lightfoot, horae p. 788, dürfen durch besondere Frömmigkeit ausgezeichnete Personen den Gruß nicht erwidern, sollen aber ehrfurchtsvoll begrüßt werden, vgl. Mt 23, 7; Mc 12, 38; Lc 11, 43; 20, 46. Die einfachsten, gewöhnlichsten Grußformeln sind 1. fragend הֲשָׁלוֹם, wie stehts, 2 Sa 20, 9; 2 Kg 4, 26 u. ö.; 2. anwünschend שָׁלוֹם לְךָ, לָכֶם Heil, Friede sei dir; Ri 19, 20; 1 Chr 12, 18 *εἰρήνη ὑμῖν*, Lc 10, 3; Jo 20, 19. 21. Beim Abschied לֵךְ לְשָׁלוֹם 1 Sa 1, 17; 20, 42. Der chaldäische Gruß im Briefe des Artaxerxes an den Samaritaner Esr 4, 7 lautet שְׁלָם וּכְעֶנֶת, d. h. Friede u. s. w., Abkürzung der kanzleimäßigen weitläufigen Grußformel. Der arabische Gruß lautet: Friede über dir, der Gegengruß: über dir sei Friede und Allahs Gnade und Segen. Spezifisch israelitische Grüße enthalten den Namen יהוה; so Ps 129, 8: wir segnen euch im Namen Jehovahs; oder Ri 6, 12; Ru 2, 4: Jehovah sei mit dir, worauf die Antwort: der Herr segne dich. So heißt der Begrüßte auch der Gesegnete Jehovahs 1 Mos 24, 31; Lc 1, 28. 42. Ein besonders ehrender Gruß ist לְחַי zum Leben; dem latein. vivat! entspricht die Begrüßung der Könige יְחִי אֲדֹנִי לְעֹלָם 1 Kg 1, 31, am chaldäischen und persischen Hofe לְעָלְמִין חֱיִי Da 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22; Neh 2, 3 (ähnlich bei Phöniziern und Puniern, Plaut. Poen. V, 2. 34. 38).

Was die Geberden betrifft, mit denen die persönliche Begrüßung verbunden zu sein pflegt, so sind diese nach der Person des Begrüßten verschieden. Der Grüßende macht eine leichtere oder tiefere Verbeugung, oft mehrmals hintereinander, siebenmal 1 Mos 33, 3, dreimal 1 Sa 20, 41. Die tiefe Verbeugung הִשְׁתַּחֲוָה, *προσκυνεῖν* 1 Mos 18, 2; 19, 1; 23, 7; 2 Sa 9, 6; 18, 21 u. ö., ist verbunden mit einem Beugen des Hauptes קָדַד 1 Sa 24, 9; 1 Kg 1, 16. Beides, קָדַד und הִשְׁתַּחֲוָה, wird jedoch meist (Da 2, 46; 1 Mos 24, 26; 2 Mos 12, 27; 34, 8; 4 Mos 22, 31, vgl. AG 10, 26; Off 19, 10; 22, 9) von Anbetung Gottes oder vermeintlich göttlicher Wesen gebraucht. Die tiefste Verbeugung, besonders vor Königen, ist ein Fallen aufs Angesicht נָפַל עַל־פָּנָיו אַרְצָה, נָפַל, נ׳ לִפְנֵי פ׳ (1 Mos 42 6; 44, 14; 50, 18; 1 Sa 25, 23; 2 Sa 1, 2; 14, 4; 19, 18; 1 Kg 18, 7). Neuere orientalische Sitte ist Legen der Rechten auf die Brust, Berühren der Lippe, der Stirne, des Turbans. Begegnete man auf einem Reittier einem Höheren, so stieg man ab, wie noch jetzt geschieht (1 Mos 24, 64; Ri 1, 14; 1 Sa 25, 23) und begrüßte ihn, aus dem Wege gehend, mit ehrerbietiger Verbeugung. Zeichen demütiger Begrüßung, zugleich der Huldigung, ist Küssen der Füße (Ps 2, 12; Lc 7, 38), selbst der Fußtritte (Ps 72, 9; Jes 49, 23; Micha 7, 17) und Kniebeugung, בָּרַךְ, כָּרַע עַל־בִּרְכַּיִם (Eph 3, 2; 2 Kg 1, 13; Mt 27, 29). Auch war die Begrüßung, besonders Höher-

gestellter, mit Darbringung von Geschenken verbunden (1 Mos 32, 14 ff.; 43, 11; 1 Sa 10, 4), die mit Gegengeschenken erwidert wurden (1 Kg 10, 10 ff.). Ältere wurden von jüngeren durch ehrerbietiges Aufstehen begrüßt (3 Mos 19, 32; Hi 29, 8). Zu den Geberden des Grüßens gehört auch Fassen und Küssen der Hand (Sir 29, 5), des Bartes (2 Sa 20, 9), ferner Küssen des Mundes נָשַׁק (os adjungere ori 1 Mos 29, 11; 2 Mos 4, 27; 18, 7; 1 Sa 10, 1; 20, 4; To 7, 6; 11, 11), Umarmen חִבֵּק (1 Mos 29, 13; 48, 10), Umhalsen (נָפַל עַל־צַוָּאר 1 Mos 33, 4; 45, 14) — meist nur bei Gleichstehenden, vgl. 1 Mos 29, 11. 13; 2 Sa 15, 5; To 7, 7; 9, 8. Beim Weggehen 1 Mos 31, 28; 32, 1; Ru 1, 14; 1 Kg 19, 20; To 10, 13. Im NT Lc 7, 45; 15, 20; AG 20, 37; Mt 26, 48 (Judaskuß). Sonst kommt der Kuß vor auf Mund und Angesicht, Hals und Auge als Zeichen der Freundschaft, geschlechtlichen und verwandtschaftlichen Liebe außer den cit. Stellen Spr 24, 26; 27, 6; HL 1, 2; 8, 1; Spr 7, 13; 1 Mos 27, 24 f.; 48, 10; 50, 1; als Zeichen der Versöhnung 1 Mos 33, 4; 45, 15; 2 Sa 14, 33; Lc 15, 20; Handkuß Si 29, 5. Auch Götzenbilder wurden geküßt 1 Kg 19, 18; Ho 13, 2. Von den vorislam. Arabern wurden der Sonne und dem Monde Kußhände zugeworfen. **Leyrer †.**

Grynäus, ein aus Schwaben stammendes, in Basel eingebürgertes, nun ausgestorbenes Geschlecht, aus dem mehrere berühmte Theologen hervorgegangen sind. —

Simon Grynäus, gest. 1541. Litteratur: Simonis Grynaei, clarissimi quondam academiae Basiliensis theologi ac philologi, Epistolae. Accedit index auctorum eiusdem Grynaei opera et studio editorum. Collegit et edidit Guil. Theod. Streuber, Basil. 1847; ders., Simon Grynäus, Basler Taschenbuch 1853. Vgl. Melanchthon im Corp Ref. IV, Nr. 2418 f. Camerarius in der Vorrede zu Theophrasti opera, Basil. 1541; Bayle, Dict. s. v. Athenae Rauricae, Basil. 1778, p. 69—72; Thommen, Gesch. d. Universität Basel 1532—1632, Basel 1889 S. 109—113.

Simon Grynäus, der erste seines Geschlechtes, der sich in Basel niederließ, wurde 1493 zu Vehringen in Hohenzollern-Sigmaringen geboren. Der Vater, Jakob Gryner, war ein einfacher Landmann. Grynäus ist nach der Sitte der Zeit latinisiert, wahrscheinlich mit Beziehung auf eine Stelle Virgils, wo das Wort als Epitheton Apollos vorkommt (Aen. IV, 345. coll. Ecl. VI, 72). Schon als Knabe zeigte er eine bedeutende geistige Begabung. In seinem 14. Jahre kam er in die von Georg Simler und Nikolaus Gerbel geleitete Stadtschule zu Pforzheim. Hierauf besuchte er die Universität zu Wien, wo er bereits durch seine Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache Aufsehen erregte und nach einer allerdings nicht weiter verbürgten Notiz bei Bayle und in den Athenae Rauricae als Magister der freien Künste Vorlesungen gehalten haben soll. Von da ging er nach Ofen (Buda), wo ihm das Rektorat einer Schule übertragen wurde. Allein bald hatte er von den Dominikanern daselbst Anfechtung zu leiden, so daß er sich nach Wittenberg begab, wo ihm Melanchthon von der Pforzheimer Schule her bekannt war. Von 1524—1529 finden wir ihn als Professor der griechischen Sprache an der Universität zu Heidelberg, wo ihm seit 1526 auch die Professur der lateinischen Sprache übertragen wurde. Er lebte daselbst in kümmerlichen Verhältnissen, von den übrigen Mitgliedern der dem Katholicismus noch ergebenen Universität wegen seiner Anhänglichkeit an die Reformation und seiner Hinneigung zu Zwingli und Ökolampad in der Abendmahlssache angefeindet. Mit letzterem war er 1526 bekannt geworden und in Briefwechsel getreten. Nach Ath. Raur. soll er 1529 während des Reichstags zu Speier, als er sich zur Begrüßung seines Freundes Melanchthon dort aufhielt, auf Anstiften Dr. Johann Fabers beinahe verhaftet und durch eine wunderbare Rettung der Gefahr entrissen worden sein; doch wird die Erzählung von Thommen a. a. O. S. 112 Anm. mit gewichtigen Gründen beanstandet. Durch Ökolampads Vermittelung wurde er 1529 nach Basel berufen. Er sollte Erasmus ersetzen, der im Unmute über die Einführung der Reformation daselbst mit anderen Gelehrten die Stadt verlassen hatte. Die Ungunst der Zeitverhältnisse, welche eine Wiederherstellung der Universität bis 1531 nicht gestattete, bot ihm Gelegenheit sowohl zu privater philologischer Thätigkeit, als zu einer Reise nach England. Hier wurde er mit der Ehescheidungssache Heinrichs VIII. betraut; er sollte dem König die Gutachten der reformierten Theologen in dieser Angelegenheit übermitteln. Grynäus entledigte sich dieses Auftrags nach seiner Zurückkunft nach Basel. Er selbst stimmte anfänglich in dieser damals von den Theologen viel verhandelten Sache mit den schweizerischen Theologen, die sich zu Gunsten der Scheidung aussprachen. Später ließ er sich von Butzer anders bestimmen und trat zu der entgegengesetzten Ansicht über, die von Luther und Melanchthon

verfochten wurde, jedoch so, daß er immer an dem Satz festhielt: die Ehe mit der Witwe des Bruders sei gegen das Natur- und Völkerrecht. Die Scheidung in dem betreffenden Fall wünschte er aber nicht vollzogen. Luther erschien ihm in der Begründung seiner Ansicht zu schroff, wie er sich denn überhaupt in allen theologischen Streitfragen zu der mildern vermittelnden Ansicht hinneigte. Das Jahr 1531 war für die Schweiz ein verhängnisvolles. Zwingli fiel im Kampf, und wenige Wochen nachher erlag Oekolampad einer Krankheit. Grynäus hat als Augenzeuge den Heimgang dieses Reformators der Baseler Kirche beschrieben. Wenn er nach dessen Tode nicht sofort auch zum Vorsteheramt der Kirche erhoben wurde, so geschah es deshalb, weil er freiwillig von einer Bewerbung mit Mykonius zurücktrat. Dagegen wurde er mit Beibehaltung seiner griechischen Professur noch zum außerordentlichen Professor der Theologie gemacht und hielt als solcher exegetische Vorlesungen über das neue Testament. Doch weigerte er sich beharrlich den theologischen Doktorgrad sich zu erwerben und geriet dadurch in Gemeinschaft mit dem ihm gleichgesinnten Mykonius in einen lang andauernden Kampf mit der Universität (vgl. Burkhardt-Biedermann, Die Erneuerung der Universität zu Basel 1529—1539. Beiträge zur vaterländischen Geschichte XIV, 1896 S. 465 f.). 1534 erhielt er vom Herzog Ulrich von Württemberg den Auftrag, ihm bei der Einführung der Reformation in seinen Landen und bei der Umgestaltung der Universität Tübingen behilflich zu sein. Er vollzog dieses Geschäft in Verbindung mit Ambrosius Blarer von Konstanz. Thätigen Anteil nahm er auch an der Abfassung der sogenannten ersten helvetischen oder zweiten Basler Konfession, die im Januar 1536 von den schweizerischen Theologen zu Basel vereinbart wurde, sowie an den Konferenzen, die abgehalten wurden, um die Schweizer zur Annahme der in dem gleichen Jahre zu stande gekommenen Wittenberger Konkordie zu bewegen. Diese umfassende theologische Thätigkeit hatte zur Folge, daß Grynäus die Professur des NTs, die bis dahin der Antistes Oswald Mykonius versehen hatte, vollends abgetreten wurde. Die letzte namhafte Verrichtung des Simon Grynäus war seine Teilnahme an dem Religionsgespräch zu Worms 1540, auf welchem Einigungsversuche zwischen Katholiken und Protestanten betrieben wurden. Er war der einzige Abgeordnete schweizerischer Kirchen, der an diesem Gespräch teilnahm. Der Rat der Stadt Basel hatte ihn, auf Bitten desjenigen von Straßburg, dahin gesandt, um die Einigkeit der Kirchen zu bezeugen und die evangelische Sache durch seine Gelehrsamkeit zu unterstützen. Im folgenden Jahre 1541 machte die damals herrschende Pest seinem Leben am 1. August unerwartet schnell ein Ende. Er starb, von der Gelehrtenwelt in und außerhalb Basels tief betrauert. Sein früher Tod ist von den namhaftesten Männern der Zeit, wie Mikyllus, Sapidus, Beza, Camerarius, Muskulus u. a., in Trauergedichten beklagt worden.

Simon Grynäus war ein Gelehrter ersten Ranges. Der griechischen Sprache war er mächtig wie wenige; seine philologische Thätigkeit war ungemein ausgebreitet und umfaßte die verschiedensten Autoren. In der Theologie war er mehr Theoretiker als Praktiker; seine Kenntnisse, sein klarer Verstand und seine richtige Einsicht in die Verhältnisse waren aber Eigenschaften, die ihm auch als Theologen hohe Geltung verschafften. Seine reformatorische Thätigkeit wird stets anerkannt werden müssen. Sein Charakter hatte etwas sehr Gewinnendes; er war bescheiden, leutselig, milde, friedfertig. Mit allen bedeutenden Männern der Zeit stand er in Verbindung; so war er mit Erasmus, Budäus, Vives, Sturm, Melanchthon, Zwingli, Ökolampad, Bullinger, Calvin und vielen anderen in Briefwechsel. Sein Herzensfreund aber war Butzer. In Polen und Ungarn, in Italien und England hatte er Anhänger und Schüler. Er war das glänzendste Gestirn des Grynäischen Geschlechts, das drei Jahrhunderte zu Basel blühte.

Johann Jakob Grynäus, gest. 1617. — Litteratur. Joh. Jac. Grynäei vita et mors ex variis ipsius scriptis collecta et edita a Joh. Jac. et Hieronymo a Brunn., Basil 1618 (mit einer autobiographischen Skizze). Epistolae familiares ad Chr. Andr. Julium Illustravit Sigism. Jac. Apinus, Frankfurti et Lipsiae 1715 (in der Vorrede eine Lebensbeschreibung des Grynäus). Ein andere Ausgabe Norimb. et Altdorf 1720. Zahlreiche Briefe an Grynäus handschriftlich in 12 Bänden auf der Univ.-Bibl. zu Basel, sowie andere Aktenstücke im Kirchenarchiv daselbst. Athenae Rauricae p. 29—34; Hagenbach, Geschichte d. ersten Basler Confession 1827, S. 137—156; ders., Die theologische Schule Basels, S. 16 f.; Thommen, Gesch. d. Univ. Basel, S. 117—131. Vgl. Ochs, Gesch. d. Stadt Basel. VI.

J. J. Grynäus war der Sohn eines Neffen von Simon Grynäus, Thomas, der von jenem nach Basel gezogen und zum praktischen Geistlichen gebildet worden war. Johann Jakob war geboren zu Bern den 1. Oktober 1540, wo sein Vater damals Lehrer der Theologie war. Als derselbe 1546 zum Lehrer der griechischen und lateinischen Sprache

am Pädagogium nach Basel berufen wurde, kam er in die von Thomas Platter geleitete Schule auf Burg, besuchte seit 1551 das Pädagogium, später die theologischen Vorlesungen an der Universität, wo damals Martin Borrhaus und Simon Sulzer lehrten. Von letzterem wurde er für die lutherische Abendmahlslehre gewonnen. 1559 wurde er seinem Vater, der inzwischen vom Markgrafen Karl von Baden zum Schloßprediger in dem nahe bei Basel gelegenen Dorfe Rötelen berufen worden war, als Vikar beigegeben, und verwaltete dieses kirchliche Amt bis 1563, in welchem Jahre er sich zur Ausbildung seiner theologischen Studien nach Tübingen begab. Er hörte hier vorzüglich Jakob Heerbrand, Theodorich Schnepf, auch Jakob Andreä, sowie die Lehrer der Ethik und Physik, und erwarb sich den theologischen Doktorgrad. 1565 wurde er vom Markgrafen Karl an die Stelle seines unterdessen an der Pest gestorbenen Vaters zum Prediger in Rötelen ernannt. Diese Stelle versah er, bis er 1575 zur Übernahme der Professur des ATs nach Basel berufen wurde. Während dieser Zeit wurde er durch tieferes Nachdenken und sorgfältigeres Studium der Schriften der Kirchenväter und Reformatoren immer mehr von der Irrtümlichkeit des Dogmas der Ubiquität überzeugt und entsagte von jetzt an der lutherischen Ansicht vom Abendmahl völlig (vgl. den eigenen Bericht des Gr. über seine theologische Entwickelung in seiner 1590 zu Basel gedruckten Exomologesis). Er wies daher auch die Konkordienformel beharrlich zurück. In Basel wirkte er neun Jahre, wurde jedoch von Simon Sulzer und anderen Anhängern der lutherischen Lehre befeindet, so daß seine Stellung nicht die angenehmste war. Mit Freuden folgte er daher 1584 einem Rufe des Pfalzgrafen Johann Kasimir zur Restauration der Universität Heidelberg. Er blieb zwei Jahre daselbst und trug wesentlich dazu bei, dem reformierten Dogma in den pfalzgräflichen Landen die Oberhand zu verschaffen. Erst nach dem Tode Sulzers, an dessen Stelle zum Antistes der Kirche ernannt, kehrte er nach Basel zurück im Januar 1586. Mit der Stelle eines Antistes der Kirche von Basel war verbunden das Pastorat im Münster, der Vorstand bei der Stadtgeistlichkeit, das Archidiakonat auf dem Lande und bis 1737 eine theologische Professur (die des NTs) an der Universität. Die Thätigkeit des Grynäus in diesen verschiedenen Gebieten wird sehr gerühmt und als eine ersprießliche geschildert; auch wird hervorgehoben, daß er sich das Schulwesen sehr angelegen sein ließ, wie er denn auch vorzüglich zur Reorganisation des Gymnasiums vom Jahre 1588 mitwirkte (Fechter, Geschichte des Schulwesens in Basel bis zum Jahre 1589, S. 84; Burckhardt-Biedermann, Geschichte des Gymnasiums zu Basel, 1889 S. 58 ff.). Auch verdankt ihm die Basler Kirche die Einführung der sonntäglichen öffentlichen Kinderlehre, die vor ihm auf die drei großen Festtage beschränkt gewesen war und nun bis 1657 je am vierten Sonntag zur Sommerszeit abgehalten wurde (vgl. a. a. O. S. 85 f.) Viele Sorge verschaffte ihm die während seiner Amtsverwaltung vom Bischof Jakob Christof Blarer, siegreich durchgeführte Gegenreformation im Bistum Basel (J. Burckhardt, Die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck des unteren Bistums Basel am Ende des 16. Jahrhunderts, S. 155). Für die innere Entwickelung der Basler Kirche bezeichnet die Wirksamkeit des Grynäus insofern einen Wendepunkt, als durch ihn die von Sulzer eingeleitete Annäherung an das Luthertum wieder zurückgedrängt und ihre Verbindung mit der in der übrigen Schweiz anerkannten reformierten Lehre endgültig wieder befestigt wurde. Zwar gelang es ihm nicht die 1566 von Bullinger aufgestellte zweite helvetische Konfession in Basel zur Anerkennung zu bringen, was erst 1644 dem Antistes Theodor Zwinger möglich wurde. Dagegen brachte er die unter dem lutherisch gesinnten Antistes Sulzer beiseite gesetzte Basler Konfession von 1534 wieder zu Ansehen und gab dieselbe 1590 unter dem Titel: Das geistliche Kleinod der Kirchen Gottes in der Stadt und Landschaft Basel in Verbindung mit dem Katechismus und der Agende und unter Beifügung der von Sulzer weggelassenen Randglossen neu heraus. In den Streitigkeiten der Geistlichkeit mit der Regierung war Grynäus das Organ der ersteren. Zu theologischen Verrichtungen außerhalb Basels wurde er mehrfach verwendet. So wurde er mit anderen Theologen 1573 und 1574 vom Grafen Friedrich nach Mömpelgard berufen, um daselbst die Reformation durchzuführen. Im Juli 1587 wurde er vom Rat der Stadt Basel nach Mühlhausen abgeordnet, um nach Dämpfung der daselbst ausgebrochenen Unruhen Versöhnung zu predigen und die kirchlichen Verhältnisse ordnen zu helfen (Kraus, Die bürgerlichen Unruhen in der Stadt Mühlhausen in den Jahren 1586 und 1587, Beiträge zur Geschichte Basels, herausgegeben von der histor. Ges. daselbst, Bd I, S. 295). Im April 1588 war er Abgeordneter Basels bei der Disputation zu Bern, welche durch Samuel Huber wegen seiner Lehren über die Prädestination und seine Beschuldigungen gegen Abraham Muskulus angeregt worden war (Trechsel: Samuel Huber, Kammerer zu

Burgdorf und Professor zu Wittenberg, im Berner Taschenbuch auf 1854, bes. S. 194 ff.). Endlich wurde er 1592 im Namen der vier reformierten Städte der Schweiz zum Pfalzgrafen Friedrich IV. abgesandt, um diesem zur Thronbesteigung zu gratulieren und das Beileid der Städte über den Tod Johann Kasimirs auszusprechen.

Grynäus starb am 13. August 1617. Fünf Jahre vor seinem Tode hatte er das Unglück, blind zu werden; er hörte aber deswegen nicht auf zu predigen und Vorlesungen zu halten. Die Grabschrift rühmt an ihm die simplicitas cordis, die sinceritas doctrinae und die vitae integritas. Seine Schriften sind zahlreich und mannigfaltig. Es findet sich darunter Exegetisches über Bücher des A und NTs, viele kleinere dogmatische Abhandlungen, auch Praktisches, wie z. B. ein Trostbüchlein in Pestzeiten, und Patristisches (das Verzeichnis derselben Athenae Rauricae p. 33).

Von den übrigen Mitgliedern des Grynäischen Geschlechts, die sich dem geistlichen Stand oder der Theologie widmeten, sind noch folgende zwei zu nennen:

Johann Grynäus, geb. 1705, gest. 1744, berühmter Orientalist und Mitbegründer des in Basel noch bestehenden, sogenannten Frey-Grynäischen Instituts, welches eine wertvolle Bibliothek von ungefähr 10000 Bänden theologischer Werke besitzt.

Simon Grynäus, der letzte des Geschlechts, in gerader Linie von dem ältesten Simon abstammend, geb. 1725, gest. 1799, bekannt als Übersetzer mehrerer französischer und englischer antideistischer Schriften, sowie als Übersetzer der hl. Schrift im Geschmacke seiner Zeit (Basel 1776). Metzger, Gesch. d. deutschen Bibelübersetzungen in d. schweiz. ref. Kirche, 1876, S. 305 f. **W. Th. Streuber (R. Staehelin).**

Gualbert, Johannes, und der Orden von Vallombrosa, gest. 1073. — Aelteste Vitae des Stifters: von Otto Pacensis, Abt v. Vallombr., dann Bischof v. Pistoja († 1153), in ASB t. III Jul., p. 343—382; die letztere bei auch Mabillon ASO S. B., saec. VI, 2, p. 268 ff. Vgl. den Commentar. praevius v. Cuper: ASB l. c. 311—343, sowie die bei Potthast ²II, 1399 verzeichneten minderwertigen Biographien Gualberts (von Lorenzini 1599 und Franchi 1640). Zugleich eine Art von Heiligengeschichte des Ordens (aber unkritisch) bot Eudosio Locatelli, Vita del glorioso Padre san Giov. Gualberto etc., insieme con le vite di tutti i Generali, Beati e Beate di questa religione, Firenze 1633; ähnlich Venant. Simius, Catalogus virorum congreg. Vallisumbrosae, Roma 1693. — Neueste ausführliche Darstellung: A. Ferrante, Vita de s. Giob Gualb., 2 voll. Monza 1883 f. Vgl. auch O. Delarc, Le Pontificat d'Alex. II, in der Rev. des questt. histt. 1886, p. 5—60; Heimbucher, Orden u. Kongr. I, 208—212.

Johannes (Giovanni) Gualbert, Herr von Pistoja, wurde 985 aus einem edlen Florentiner Geschlecht geboren. Von ihm wird erzählt, daß sein Vater ihn zur Verfolgung des Mörders von einem seiner Verwandten ausgesendet habe; am Charfreitag habe er in einem Hohlwege den Mörder aufgefunden und nach dem Brauch der Blutrache ihn sofort töten wollen. Da habe derselbe, indem er seine Arme kreuzweis emporhob, um Gnade gebeten und Gualbert habe aus Liebe zum gekreuzigten Heiland ihm verziehen. Dann sei er in die Kirche des Benediktinerklosters St. Minias (S. Miniato), nahe bei Florenz, gegangen, habe hier vor dem Kruzifixe gebetet, das Haupt Jesu habe ihm für die an dem Feinde bewiesene Barmherzigkeit dankend zugenickt und er habe darauf den Entschluß gefaßt, der Kirche und dem Dienst Gottes sich zu widmen. Er sei, nachdem er durch sanftmütiges Verhalten den anfänglichen Widerstand seines Vaters besiegt und dessen Zustimmung erlangt hatte, in jenes Kloster eingetreten und hier Mönch geworden (1038). Bald aber habe er ein strengeres Leben gesucht und sei daher zu den Einsiedlern des hl. Romuald nach Camaldoli (s. d. III, 683 ff.) gegangen. Nach einiger Zeit (etwa 1039) habe er auch diese verlassen und einen eignen Orden zu streng kontemplativer Frömmigkeitsübung zu gründen beschlossen. In einem westlich von Camaldoli, am Nordwestabhange des mit Tannenwäldern bedeckten Pratomagno-Gebirges, gelegenen schattigen Waldthale, genannt Aquabella oder Vallombrosa (Vallis umbrosa), habe er in Verbindung mit zwei daselbst hausenden Eremiten seinen Vorsatz auszuführen begonnen. Andere Fromme hätten sich ihm bald angeschlossen, die aber, bevor ihre Aufnahme in seine Einsiedelei stattfand, ein Jahr lang strengen Büßungen zur Prüfung sich hätten unterwerfen und dann die strengste Erfüllung der Regel Benedikts, namentlich in betreff der Klausur, des Stillschweigens und der andächtigen Betrachtung des Lebens und Sterbens Jesu, hätten geloben müssen — Gualberts Stiftung fand Beifall und mehrte den Zuzug der sich ihm Anschließenden, so daß sie einen Orden von beträchtlicher Stärke bildeten, den der Stifter nun in Religiosen, dienende Brüder und Laien teilte. Die Einrichtung der Laienbrüder (Fratres exteriores, Conversi), um die Religiosen zu entlasten und ganz ihrem eigent-

lichen kontemplativen Berufsleben hinzugeben, scheint er als Erster ausgedacht zu haben. Eine sorgfältigere Ausbildung und weitere Verbreitung erfuhr freilich dieses Institut erst etwas später auf deutschem Boden in der Kongregation von Hirschau (s. d.). Verschiedene italische Klöster schlossen sich den Einrichtungen Gualberts bald an, Vallombrosa erhielt bedeutende Schenkungen und wurde der Stammsitz einer eigenen Kongregation des Benediktinerordens, die unter Gualbert als Abt stand, während die Vorsteher der einzelnen Klöster den Namen Superioren erhielten. Gualbert starb, nachdem er durch sein erfolgreiches Eifern wider das Laster der Simonie (u. a. als mutiger Gegner des Bischofs Peter Mezzabarba von Florenz, dessen Absetzung [1068] er herbeiführen half) zu Ruhm und Einfluß in weiteren Kreisen gelangt war, am 12. Juli 1073. Seine Kongregation zählte damals 7 Klöster; gegen Ende des folgenden Jahrhunderts, zur Zeit seiner Heiligsprechung durch Papst Cölestin III. (1193), war sie bis zur Stärke von etwa 60 Klöstern angewachsen. Diese gehörten — mit alleiniger Ausnahme der im Jahre 1094 der Kongregation beigetretenen französischen Abtei Corneillac (bei Orleans) — Italien an. — Eine Reform der in ihrer Disziplin lax gewordenen Klöster des Ordens, angebahnt durch Eugen IV., brachte im Jahre 1463 Pius II. zur Durchführung. Nur von kurzer Dauer war die später (1662) von Alexander VII. angeordnete Vereinigung der Vallombrosaner mit dem Orden der Silvestriner (wieder aufgehoben 1680). — Das reiche Stammkloster wurde 1537 mit vieler Pracht erneuert und mit schönen Gebäuden versehen. Zur Zeit der großen französischen Revolution diente es vielen Priestern als Zufluchtsort. Seit der Einigung des neuen ital. Königsreichs (1859) säkularisiert, dient es jetzt als Sitz einer großen nach deutschem Muster eingerichteten Forst-Akademie, sowie zugleich als von Florenz und anderen Nachbarorten aus gern besuchter Luftkurort (vgl. Osk. Schneider, Vallombrosa, im „Globus", Bd LIV, 1888, Nr. 14). Die ursprüngliche Kleidung der Einsiedlermönche von Vallombrosa war grau, daher nannte man sie auch „Graue Mönche"; unter dem Abte Blasius von Mailand (1500) nahmen sie jedoch braune Ordenstracht an, dann vorübergehend (während jener Union mit den Silvestrinern) schwarz. — Über den im 13. Jahrhundert durch Rosana Altimonte (genannt Humilitas, gest. 1310), zu Faenza gestifteten weiblichen Zweig des Vallombrosaner-Ordens, dessen letztes Kloster, St. Salvi in Florenz, bis zum Jahre 1869 bestand, vgl. Heimbucher, S. 211, sowie die daselbst angeführte Biographie der Stifterin von Guidducci (1632). **Zöckler.**

Gualther (Walter), Rudolf, der dritte Antistes der zürcherischen Kirche, gest. 1586. Quellen: Briefwechsel und Druckschriften (letztere beinahe vollständig bei Hottinger, Schola Tig. p. 115); Acta ecclesiastica der Stadtbibliothek Zürich. Biographien: Neujahrsblatt der Chorherren 1829 (von Fr. Ludwig Hafner); Zimmermann, Zürch. Kirche (1878) S. 73/103; Georg von Wyß in AdB X, 239.

Aus der Reihe bedeutender Zöglinge, die aus der von Zwingli begründeten Zürcher Schule hervorgingen, wurde G. der „verrühmte Poeta und Theologus", Bullingers Liebling und langjähriger Gehilfe in der Leitung der Kirche, und zuletzt noch zehn Jahre dessen Nachfolger in der Antisteswürde. — Geboren in Zürich am 9. November 1519, nach dem durch Unfall erfolgten Tode seines Vaters, eines Zimmermannes, kam der arme Knabe 1528 in die Schule zu Kappel, noch unter Bullinger, in dessen Hause er dann später zu Zürich wie ein eigenes Kind aufgenommen wurde. Hier absolvierte er die Schulen als Stipendiat, begleitete 1537 einen vornehmen Engländer in dessen Heimat (das Itinerar ist noch vorhanden), und studierte 1538—41 zu Basel, Straßburg, Lausanne und Marburg (Tübingen, wie etwa angegeben wird, sah er nicht). Seine Briefe aus der Studienzeit lassen G. als einen vielseitig begabten, strebsamen Jüngling erscheinen. Er treibt Theologie, Philologie, Mathematik, Poesie, und als ihn Bullinger mahnt, er solle sich konzentrieren, antwortet er, die Theologie vernachlässige er nicht, aber ein Theologe müsse sich in den Wissenschaften umsehen. „Der ärmste der Studenten", von seinem Patron, dem Schulherrn Ammann, knapp gehalten, strebt er danach, etwas zu verdienen, bearbeitet für Oporins Verlag in Basel Annotationes zu Cicero (von „Eubulos Dynateros" 1540?), dann Pollux onomasticon mit Anmerkungen (1541) und liest mit jüngeren Schülern Euklid. In Lausanne, wo damals Konrad Geßner Griechisch lehrte, auch einige Zeit in Morges bei einem gelehrten Schulmeister, treibt er eifrig Französisch; er hat es auch später gepflegt und noch das Italienische dazu erlernt. Von den Schulen (außer Straßburg) wenig befriedigt, wünscht er bald nach Genf, bald nach Wittenberg, nach Paris und Oxford zu ziehen; in Marburg verlegt er sich auf das Dichten, verfaßt Heroinen, eine Monomachia Davidis et Goliathi carmine heroico, ein Epicedion auf Eoban Heß, das im

Namen der Universität ausging, und hofft auf den Lorbeer des Poeten. Im Frühjahr 1541 darf er mit dem Landgrafen von Hessen, der ihn freihält, am Regensburger Religionsgespräch teilnehmen, von dem er eingehend nach Zürich berichtet. Heimgekehrt wird er Provisor, dann Catechista am Großmünster und gleich hernach, als Nachfolger Leo Juds, Pfarrer bei St. Peter 1542, „ein junger, doch fast gelehrter Mann". Diese Stelle behielt G. bis an sein Ende bei. Verheiratet war er seit 1541 mit Regula Zwingli, der Tochter des Reformators, in zweiter Ehe seit 1565 mit Anna Blarer, der Tochter des einstigen Bürgermeisters Thomas Blarer von Constanz.

G. wurde sehr beliebt als Prediger und erbaulicher Schriftsteller. Sein Name bezeichnet den Übergang von der freien Homilie der Reformatoren zu der kunstgerechteren Predigtweise späterer Zeit (Würdigung, mit Beispielen, bei Zimmermann a. a. O.). Die Homilien und Bibelauslegungen, erstere auch in Auszügen (Archetypi) von Simmler und Wolf bearbeitet, erschienen in großer Zahl und vielen Auflagen, fast Jahr für Jahr und bis über G.s Tod hinaus (Von der Knechtschaft der Sünd 1553, 62, 78. Homilien zu den Johannisbriefen 1553, 69, 78, 89. Apostelgeschichte 1557, 62, 69. Mc 1561, 64, 70, 77. Römerbrief 1566, 80, 88, 90. Lc 1570, 73, 79 u. s. w.). Das größte Aufsehen machte der „Endchrist" oder Antichristus, fünf Homilien über Mt 24 wider Rom und das Papsttum in den bösen Tagen des Jahres 1546; sie veranlaßten große, auch offizielle, Aufregung in der Eidgenossenschaft und wurden in alle Sprachen der reformierten Welt übersetzt.

Als Schwiegersohn Zwinglis sucht G. im kirchlichen Leben, litterarisch und brieflich das Erbe des Zürcher Reformators zu wahren. Gewandter Lateiner übersetzt er über dreißig deutsche Schriften desselben für die erste Gesamtausgabe der Werke und verfaßt die Apologia pro Zwinglio et operum eius editione (1547, vor der Ausgabe, auch separat). Um 1570 macht er, gegenüber der rigoristischen Richtung von Genf (wo einzig Beza mit G. geht) und der Pfalz, in Sachen der Kirchenzucht die mildere alt-zwinglische Praxis geltend. Von da aus kommt er gelegentlich auf die modernen Wege der Toleranz und Parität: man soll jeder Kirche ihre Bräuche und ihre Freiheit lassen und nicht darüber streiten; oder: es sei nicht erlaubt, um der Religion willen fremdes Land mit Krieg zu verheeren.

Große Arbeit hat G. geleistet als Gehilfe Bullingers in der Leitung der zürcherischen Kirche und in der Pflege der regen Beziehungen zu den reformierten Kirchen aller Länder. Seine Biographie fließt hier mit der Bullingerschen zusammen. In diesen Zusammenhang gehört seine Schrift *Οἰκέτης* seu servus ecclesiasticus, de officio ministrorum eccles. oratio (1548). Durch seinen überall ersichtlichen Ordnungsgeist und seine Freude an wohlgesetzten und zugleich hübsch geschriebenen Briefen eignete er sich vortrefflich zum Korrespondenten Bullingers, der ihm auch sein ganzes Vertrauen schenkte; ein Engländer rühmt G.: semper tui similis est, et in conscribendis litteris officiosus et in conficiendis libris industriosus. Als Beispiel für die Art, wie die beiden Zürcher sich in dergleichen Aufgaben teilten, wie für die Mannigfaltigkeit der Fragen, über welche verhandelt wurde, mag die von beiden abwechselnd geführte Korrespondenz mit Graf Ludwig von Sayn-Wittgenstein genannt werden (1570/75).

Die Vielseitigkeit, die wir an dem Studenten wahrnehmen, blieb G. auch späterhin. Dafür ist bezeichnend, daß er, der schon 1538 sich an einer lateinischen Schweizergeschichte versucht hatte, im Jahr 1562 eine deutsche Zürcherchronik verfaßte. Mit Vorliebe lieferte er lateinische und deutsche Übersetzungen, wie von patristischen und andern Schriften so im Anschluß an Leo Jud, von biblischen Büchern (Collatio Novi Testamenti ad Graecam veritatem). Namentlich aber regte sich immer wieder die poetische Ader. Es erschienen Carmina, so auf Simon Grynäus, auf Margaretha Blarer, eine Metrik (De syllabarum et carminum ratione libri II, 1542), Argumenta omnium tum veteris tum novi Testamenti Capitum elegiaco carmine conscripta (1543, 47, 54, in deutsche Reimpaare gebracht von Burkhard Waldis 1556), sogar ein dramatischer Versuch, Nabal comoedia sacra (1562, in deutsche Reime gebracht durch Heinrich Möller, Danzig 1564, deutsch in Schaffhausen aufgeführt), endlich geistliche Lieder (Der Hahn kräht uns die Stunde; Dem Herren Gott will ich loben frisch, Ps 34, vgl. Wackernagel 365. 761). — Die poetische Gabe erbte sein Sohn und Gehilfe bei St. Peter, Rudolf Gualther II., der aber jung starb (1552/75, vgl. Hottinger a. a. O. S. 117). Seine schöne Argo Tigurina oder Elegia de navi, qua cives Tigurini unius diei spacio Argentinam vecti sunt (1576) ist eine Quelle für Fischarts bekannte Bearbeitung desselben Stoffes geworden (vgl. Bächtold, Das glückhafte Schiff von Zürich, Neujahrsbl. der Stadtbibl. 1880).

Bullinger hat selbst in seinem Testament dem Rat als den angezeigten Nachfolger seinen G. empfohlen. Als Antistes hat dieser dann seit 1575 in konfessionell gespannter Zeit und unter vielfachem Rückgang des religiös-sittlichen Lebens mit Weisheit und Festigkeit geamtet, auch viel für verfolgte Glaubensgenossen gethan, aus Frankreich und aus der Pfalz. Im Jahr 1585 schwanden unversehens seine Geisteskräfte; erst am Weihnachtstag 1586 erlöste ihn der Tod aus völliger Umnachtung. Es dauerte bis 1611, bis Zürich wieder einen bedeutenden Mann zum Antistes bekam, in Breitinger (s. den A. Bd III S. 372). **Emil Egli.**

Guardian, von warda (vgl. Caroli cap. Bonon. a. 811 Nr. 74, 2 S. 166), garda, ist die im Minoritenorden übliche Bezeichnung der Vorsteher selbstständiger Konvente.

Güder, Eduard, gest. 1882. — P. Güder, Dr. Ed. Güder sein Leben u. Wirken, Bern 1886. Gedächtnisreden, gehalten bei der Leichenfeier.

Dr. Eduard Güder, geb. 1817 zu Walperswyl im bernischen Seeland, empfing seine erste, höhere Schulbildung in Biel, durch Erschütterung seines kindlichen Glaubensstandes aber auch die Keime zu andauernden, inneren Kämpfen. Von dort kam er nach Bern, vorerst an die Akademie, dann an die eben neu gegründete Hochschule, wo seine Lehrer, der feinsinnige Schneckenburger, der geistreiche Hundeshagen, vor allem aber Prof. Sam. Lutz, „der biblische Mann aus einem Guße", wie er ihn später charakterisierte, bestimmend und beruhigend auf ihn einwirkten und ihn bleibend in der Theologie festzuhalten wußten. Nachdem er 1839 mit Auszeichnung das Examen bestanden, bezog er behufs weiterer Durchbildung 1841 die Universität Berlin. Hier zog ihn besonders Prof. Rheinwald, der Redaktor des bekannten „Repertoriums" und der „Berliner allgemeinen Kirchenzeitung" an sich und gewann den jungen Mann für litterarische Thätigkeit. Hier wurde er auch mit Neander bekannt, hörte Schelling und traf später mit Tholuck zusammen. Durch den Rückruf der heimatlichen Regierung wurde die längere Zeit ihn bewegende Frage, ob er nicht der akademischen Laufbahn sich widmen wolle, in negativem Sinn entschieden. Wiederum in Biel, vorerst nur als Vikar, dann als Pfarrer legte er nach Begründung seines Hausstandes, in treuer Seelsorge, sorgfältigem Katechismusunterricht, feuriger Predigt wie durch Anhandnahme von mancherlei Werken christlicher Liebesthätigkeit, Mission, Fürsorge für die zerstreuten Protestanten, und endlich durch fortgesetztes, ernstes Studium und eifrige Anteilnahme an den kantonal-kirchlichen Bewegungen jener Zeit den Grund nicht nur zur Ausprägung seines ganzen Mannesbildes, sondern auch zu seiner nachmaligen Wirksamkeit und Bedeutung. In dem fast zu einem Mittelpunkt international-revolutionärer und kantonal-radikaler Bestrebungen gewordenen Städtchen hatte er auch seine ersten Kämpfe zu bestehen, hauptsächlich infolge Einführung öffentlicher Missionsstunden.

1855 kam er als Pfarrer an die Nydeckkirche in Bern. Dort, in einem größeren Centrum, sehen wir ihn nun, unter der Gunst der Verhältnisse, bei noch völlig ungebrochener Arbeitskraft und -Lust die Höhe erreichen, die ihm überhaupt vergönnt war. Als Prediger nicht bloß aufs Gemüt oder den Verstand wirkend, sondern den biblischen Lehrgehalt des Textes in seiner Tiefe erfassend, verstand er es, zusammen mit dem hinreißenden Vortrag, dem kräftigen Organ und dem Ernst der Erscheinung auf der Kanzel die unter der Kanzel Sitzenden bisweilen mächtig zu erschüttern und nachhaltig auf den ganzen Menschen einzuwirken. Als akademischer Lehrer, von 1859—65 über neutestamentliche Theologie und Zeitgeschichte 2c. lesend, bildete er mit seinem dem Positiven zugewandten Sinn eine richtige Ergänzung zu der mehr freien, kritischen Richtung der übrigen Kollegen und wirkte deshalb um so wohlthätiger auf die kleine Schar der heranwachsenden theologischen Jugend. Als Kirchenmann ganz seiner Kirche zugethan, mit Lust und Liebe auf ihrem mit unter seiner Arbeit geschaffenen verfassungsmäßigen Boden sich bewegend, dabei elastisch, allen Lagen gewachsen, immer nur das wirklich Mögliche anstrebend, fest in den Gründen und Zielen, soweit es ohne Verleugnung anging zum Frieden mahnend, mächtig in der Rede stellte er seinen Mann ganz und voll. Immer derselbe, jeder Zoll ein Pfarrer, wie er ist charakterisiert worden, der es aber auch erwies, daß zu einem solchen neben der grundlegenden Liebe zum Herrn eine gründliche, auch theologische Durchbildung von nöten sei.

1866 brach aus Anlaß des Schriftchens des H. Eduard Langhans, Lehrer am staatlichen Lehrerseminar zu Münchenbuchsee, „die heilige Schrift, ein Leitfaden für den Religionsunterricht u. s. w." der Kampf der verschiedenen theologischen Richtungen in der Kirche des Kantons Bern aus. Güder stellte sich mit voller Überzeugung auf die Seite derer,

die den christlichen Glauben nach seinem ganzen Inhalt ungeschmälert dem Volke erhalten wissen wollten. Er war es, der mit seinen Anträgen in den entscheidenden Verhandlungen die Synode in ihrer Majorität dahin brachte, sich frei und öffentlich vor allem Volke zu der bestrittenen Autorität der hl. Schrift zu bekennen. Aber alles Kämpfen und Ringen führte schließlich doch nicht zum Ziele. Durch den Kulturkampf im Jura veranlaßt und zugleich um der „Reform" zur Gleichberechtigung in der Kirche zu verhelfen, arbeitete die Regierung ein neues Kirchengesetz aus, das im Januar 1874 unter großer Mehrheit und Jubel vom Volke angenommen wurde. Die Zeit der gesetzlich bekenntnislosen Kirche wurde damit eröffnet. Daß Güder dazu nicht mitgeholfen, sondern nach Kräften gewehrt hatte, verstand sich nach seiner bisherigen Stellungnahme von selbst. Er hätte nun ruhig vom Schauplatze abtreten können; aber das Vertrauen von Freund und Gegner berief ihn von neuem zur Arbeit am Wiederaufbau. Er ließ sich auch hierzu bereit finden und leistete so noch manchen wertvollen Dienst seiner Kirche, die ihm auch in ihrer Mißgestalt lieb und teuer blieb. Den 14. Juli 1882 entschlief er nach längerer Krankheit.

Was nun speziell G.s wissenschaftlich-schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so ist hier als Hauptwerk zu nennen: „Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Toten", Bern 1853, eine eingehende dogmatisch-historische Monographie über diesen nicht leichten Punkt der biblischen Theologie, aber in der Sorgfalt und Umsicht, mit welcher die ganze Untersuchung geführt wurde, mit Recht „ein wahres Muster" genannt. Ihm folgte schon ein Jahr später die Herausgabe „der vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes" von Prof. Schneckenburger, seinem ehemaligen Lehrer. Zwar war es bloß eine Zusammenstellung aus dem Nachlasse des feinfühligen Gelehrten, aber verdankenswert, weil in die damalige kirchlich-wissenschaftliche Diskussion eingreifend; zudem versah er die Arbeit mit einer schätzenswerten, längeren Einleitung aus der eigenen Feder. Dies sind die zwei Werke, die ihn in die theologische Gelehrtenwelt einführten und vorteilhaft bekannt machten. Neben manchen Gelegenheitsschriften, wie sie der Lauf der kirchlichen Bewegungen in seiner engeren Heimat mit sich brachten, über Krankenpflege, Eidespflege 2c.; neben dem, daß er Jahre lang die Redaktion der „Hirtenstimmen" eines mehr kantonalen, kirchlichen Blättchens, hernach des allgemein-schweizerischen „Kirchenfreundes" mit Geschick leitete und in dieselben manche treffliche Artikel einfließen ließ, erwähnen wir von in weiteren Kreisen zum Teil Aufsehen erregenden Broschüren: „die spezielle Seelsorge in den reformierten Kirchen der Schweiz", ein in Aarau vor der schweizerischen Predigergesellschaft gehaltener, tiefgefühlter und ergreifender Vortrag; ferner: „über das Wunder", „die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung" und endlich die letzte, aber nicht schlechteste über den berühmten Berner: „Albrecht von Haller als Christ". Sie tragen alle den Stempel der Frische, der Energie einer festen Überzeugung wie der Originalität in der Erfassung und Durchführung des Themas. Eigentliche Gelehrtenarbeit forderte die Bethätigung an der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Schon von Schneckenburger für die Mitarbeit gewonnen, versagte er dieselbe nicht als Prof. Herzog in Erlangen das Werk nun wirklich in Ausführung setzte. Für die erste Ausgabe besorgte er nicht weniger denn 27 Artikel, zum Teil wahre, kleine Kabinettstücke in der großen Ausstellung der protestantischen Theologie. Der bedeutendste war wohl derjenige über Zwingli, wohl durch seitherige Arbeiten überholt, immerhin noch jetzt von Wert. Der Herausgeber aber machte ihm zu verschiedenenmalen das Kompliment, „er wisse Maß zu halten, was so wenige verstehen". Auch an der zweiten Auflage beteiligte er sich noch. In seiner letzten schweren Krankheit ließ er sich eine Arbeit dafür auf das Tischchen neben seinem Krankenstuhl legen und versuchte sie zu Ende zu führen. Es sollte nicht mehr sein. — Wir müssen staunen über seine verhältnismäßig große litterarische Produktion und sie legt beredtes Zeugnis ab von der seltenen Spannkraft seines Geistes, wenn wir dieselbe zusammenhalten mit dem, was er sonst noch geleistet hat, in seinem Amt als Dekan der Klasse Bern, Präsident des protest. kirchl. Hilfsvereins und des Komitees für äußere Mission, beständiger Synodalrat, akademischer Lehrer und als Träger mancher mehr vorübergehender Würden und Bürden, Präsident der schweizerisch-reformierten Predigergesellschaft bei ihrer Versammlung in Bern 1864, Abgeordneter der evangelischen Kirchenbehörden der Schweiz, Präsident der bernischen Kantonssynode u. s. w.

P. Güder.

Guericke, Heinrich Ernst Ferdinand, gest. 1878. — H. E. F. Guericke, Sohn des lutherischen Schloßpredigers in Wettin, späteren Superintendenten zu St. Moritz in

Halle, G. Chr. Guericke, ward am 25. Februar 1803 zu Wettin geboren. Nachdem er die lateinische Schule der Franckeschen Stiftungen mit bestem Erfolge besucht, bezog er 1820 die Universität und studierte unter Wegscheider, Gesenius, Knapp, Thilo, Niemeyer, Vater. Schon 1824 erlangte er die philosophische Doktorwürde und ward 1825 Lizentiat der Theologie (De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica). Auf Grund seiner 1827 erschienenen Schrift „August Hermann Francke" und seiner „Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins NT, 1828 ff.", wurde er 1829 zum außerordentlichen Professor der Theologie in Halle ernannt, wozu 1833 die Tübinger Fakultät den Doktorhut fügte.

Wenn G. auf dieser akademischen Stufe bis an sein Lebensende stehen blieb, so ist das vornehmlich aus seiner noch zu erwähnenden kirchlichen Stellung zu erklären; denn im Dienste der Wissenschaft hat er mehr gewirkt als mancher, dem es vergönnt war, sich früh im Sessel des Ordinarius niederzulassen. Ein irgend originaler Theologe war er allerdings nicht. Er erkannte es für seine Aufgabe, die Ergebnisse der Forschung in seiner Disziplin, der historischen Theologie, andern zu vermitteln. Dem hat er mit großem Fleiße obgelegen, und daß er nicht ohne Erfolg arbeitete, zeigt der den Gegenständen entsprechende Abgang seiner Schriften: Handbuch der Kirchengeschichte, 1833, 9. Aufl. 1866; Allgem. christl. Symbolik, 1839, 3. Aufl. 1861; Historisch-kritische Einleitung in das NT 1843, 3. Aufl. als Neutestamentliche Isogogik, 1867; Lehrb. d. christl.-kirchl. Archäologie 1847, 2. Aufl. 1859. Und die Zahl seiner Leser würde wahrscheinlich noch viel größer geworden sein, wenn nicht die ungemeine Schwerfälligkeit seines Stiles zurückgeschreckt hätte.

Auch G. war in seinen jungen Jahren von der in der evangelischen Kirche Deutschlands beginnenden Erweckung erfaßt worden. Aber er blieb nicht stehen auf dieser Anfangsstufe, sondern wuchs hinein in kirchliche Klarheit und Bestimmtheit, gefördert durch eifriges Studium der Schrift und Luthers, gestachelt durch die Quälereien, denen er die Lutheraner unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. ausgesetzt sah. Als er in sich fest geworden war, sagte er sich öffentlich von dem „puren Fürstenwerke der Union" los, ein Schritt, den er nie zurückgenommen hat, und ward am 19. November 1834 von Dr. Scheibel zum Pastor der kleinen in und bei Halle sich bildenden lutherischen Gemeinde ordiniert. Nun erfolgte seine Enthebung von der Professur. Ihm war das unbedingte Versprechen zugemutet worden, „sich jeder Polemik und sonstigen Widersetzlichkeit gegen die auf allerhöchsten Befehl in der Agenden- und Unionsangelegenheit erlassenen Anordnungen sowohl in Schriften als auch auf dem Lehrstuhl und im Privatleben, mit Vorbehalt seiner abweichenden theologischen Ansichten über diese Gegenstände, zu enthalten und den Verfügungen der Obrigkeit gewissenhaft Folge zu leisten". — Die nächsten Jahre wirkte er, von der Polizei vielfach geplagt, als Pastor seiner kleinen Gemeinde, bis diese nach Amerika auswanderte. Er selbst ward 1839 und 1840 ohne ein besonderes Gelöbnis wieder in seine Professur eingesetzt. In eben diesem Jahre 1840 gründete er mit Dr. Rudelbach die „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche", deren Redaktion er mit großer Gewissenhaftigkeit zuerst in Gemeinschaft mit Rudelbach, seit 1862 mit Fr. Delitzsch bis an sein Ende führte. Doch auch sonst beteiligte er sich am kirchlichen wie nicht minder am bürgerlichen Leben. So trat er 1844 ff. schriftstellerisch gegen die Lichtfreunde auf. 1847 richtete er an Friedrich Wilhelm IV. ein Schreiben, in welchem er dem Könige, falls er nicht umkehre, die Revolution als unvermeidlich voraussagte. Gegen diese hinwieder legte er unerschrockenes Zeugnis ab, während er seinen Bürgerpflichten selbst bis zum Eintritt in die hallische Bürgerwehr zu genügen bemüht war. In der dann beginnenden Zeit der schnöden Reaktion stimmte er offen mit der liberalen Partei, ohne darum die Ausschreitungen dieser und leere liberale Redensarten mit seinem Widerspruche zu verschonen. Als Bezirksvorsteher machte er sich um die Armenpflege verdient. Acht Jahre war er Stadtverordneter, bis der Minister von Mühler dem Wiedergewählten die Bestätigung versagte. Bis an sein Ende gehörte er der hallischen Schulkommission als Mitglied an. Und in allen Lagen erwies er sich als ein zuverlässiger Mann. Von seinem 50jährigen Doktorjubiläum am 20. März 1874 berichtet einer der Mitfeiernden: „da waren alle ihn beglückwünschenden Stimmen, voran die des hochwürdigen Fakultätsdekans, darin einig, daß sein Charakter aus einem und zwar ehernem Gusse sei, und daß er, was ihm als wahr erschien, stets mit ritterlichem Mute und unerschütterlicher Überzeugungstreue vertreten habe". Das ist einer der höchsten Lobsprüche, die einem Manne zu teil werden können. G., im persönlichen Verkehr sonst freundlich und liebenswürdig, konnte bei Vertretung seiner Überzeugung in Wort und Schrift scharf

und stachlicht werden, und das mag manchen unangenehm berührt haben. Aber diese auf die Sache gerichtete Geradheit ist heilsam und nützt mehr, als das stete Verschweigen und Verwischen der Gegensätze.

Guericke starb zu Halle nach schmerzhaftem Krankenlager am 4. Februar 1878. — Drei Frauen waren ihm vorangegangen. Acht Kinder betrauerten ihn. **G. Plitt** †.

Gürtel s. Kleider und Geschmeide bei den Hebräern.

Gützlaff s. Mission.

Guibert, Gegenpapst, s. Wibert.

Guibert, Abt von Nogent, gest. nicht nach 1124. — Litteratur: Die Bemerkungen D'Acherys in seiner Ausgabe, Paris 1651, wiederholt MSL 156; Mabillon, Ann. OSB, Buch 60—64 a. v. O.; Fabricius, Bibl. med. et inf. lat. Bd VII, S. 362—368; Hist. litt. d. l. France X, 433 ff. (vgl. auch VII u. IX): Reuter, Gesch. der rel. Aufkl. im MA. I, 143 ff.; Michaud, Bibl. des croisades, I, 122 ff.; ders., Hist. des crois. VI, 88 ff.; v. Sybel, Gesch. d. ersten Kreuzzugs[2] 32 ff.; Chr. Thurot, étude critique sur les histoires de la croisade (Rev. hist. 1876, S. 104 f.). Weitere Litteratur bei Ul. Chevalier, repertoire des sources hist. du m. a.; Potthast, Bibl. h. m. a.[2] I, 548.

G.s Jugend fällt in das Hildebrandische Zeitalter, sein Mannesalter in die Zeit des ersten Kreuzzugs, sein Tod in die letzte Zeit des Investiturstreits, doch spiegeln, abgesehen von dem Werk über den Kreuzzug, die großen Bewegungen der Zeit sich in seinen Schriften in geringem Maße, während sie für die Kenntnis der politischen, sittlichen und Kulturzustände der Gegenden, in denen er lebte, die wertvollsten Beiträge enthalten — G., geboren 1053 zu Clermont, Diöcese Beauvais, aus reicher und vornehmer Familie (Gesta dei IV, 7 S. 748 und die Bemerkungen von Bogars S. 18), war G. schon bei seiner Geburt dem Dienste Gottes und der hl. Jungfrau geweiht worden. Daß der Vater sehr früh starb, betrachtet er als göttliche Fügung (De vita sua I, 4 S. 834), da sonst das Gelübde kaum würde zur Ausführung gekommen sein. Von der streng kirchlich frommen Mutter im Alter von 12 Jahren dem Kloster Flay oder St. Germer unweit Beauvais übergeben, fand er hier eine Zeit lang in dem Lesen und der Nachahmung Ovids, Virgils und der Bukoliker eine Befriedigung, die nicht ohne sittliche Gefahr war (De v. s. cp. 15 S. 866, vgl. opusc. de virg. praef. S. 579), aber infolge einer schweren Krankheit schlug er eine ernstere Richtung ein. Anselm, damals Prior in Bec, besuchte öfter das Kloster Flay, faßte zu dem strebsamen Jüngling eine väterliche Zuneigung und gewann einen tieferen Einfluß auf dessen Entwickelung (S. 874). Lange blieb G. Mönch in Flay, Studien und exegetischen Arbeiten obliegend, bis er im Jahre 1104 zum Abt des Marienklosters zu Nogent sous Coucy bei Laon gewählt wurde. Hier blieb er bis an sein Lebensende (zwischen 1121, wo er noch eine Stiftung errichtet, und 1124, wo schon sein Nachfolger Andreas als Abt erscheint S. 1126 f.).

Als Abt finden wir G. an der Spitze einer Deputation in Sachen der Bischofswahl zu Laon vor Paschalis II. in Dijon 1107 (De v. s. 3, 4 S. 913), im Jahre 1114 nimmt er an einem von dem B. Lisiard von Soissons veranstalteten Prozesse gegen Katharer teil (ebd. cp. 17 S. 951 ff.); daß er in demselben Jahre einer Synode zu Beauvais (auf der Legat Kuno den Bann über Heinrich V. sprach) beiwohnte, erwähnt er nur zufällig, ohne irgend etwas über sie mitzuteilen. Zeitweilig hat er sich auch in der Umgebung Ludwigs VI. befunden (De pign. s. I, 2 S. 616; erster Bericht über die Kropfheilungen der französischen Könige). Mit den berühmten Schulhäuptern zu Laon, Ansellus (dessen Ruhm d. v. s. 3, 4 S. 912) und seinem Bruder Radulf stand er freundschaftlich, ebenso mit dem B. Bartholomäus (Widmung der moralia in genesin S. 19), dem B. Lisiard von Soissons (Widmung der gesta Dei S. 679) und Norbert, dem Gründer von Premontré (totius sanctae interioritatis vero cultori ac verae discretionis magistro in der Widmung der tropologiae in Osee etc. S. 337, vgl. S. 487). Von Bruno dem Karthäuser und seiner Stiftung spricht er mit Bewunderung und giebt interessante Nachrichten (De v. s. 1, 11 S. 853 ff.), die aber nicht auf persönliche Bekanntschaft mit Bruno schließen lassen. Überhaupt sind besonders ausgedehnte persönliche Beziehungen aus G.s Schriften nicht zu erkennen.

G. ist ein Mann von bedeutender Bildung, wohl bekannt mit den Vätern wie mit römischen Klassikern, mehr jedoch Dichtern als Prosaisten; er hätte ein leidliches Latein

schreiben können wenn er nicht Geschraubtheit des Stils mit Schönheit verwechselt hätte. Seiner Neigung und Anlage nach ist er überwiegend Moralist; wenn er in dem kirchlichen Dogma zweifellos feststeht und auch wohl einmal zu dessen Verteidigung die Feder ergreift, so fühlt er doch kein Bedürfnis, es spekulativ zu begründen, und es ist bemerkenswert, daß er von einer Anregung durch Anselm nach dieser Seite hin nichts erwähnt. In der Schriftauslegung bevorzugt er durchweg die moralische, zwar, wie er bemerkt (De vit. I, 17 S. 876), nicht weil es ihm für die allegorische an Gedanken gefehlt hätte, wenn er sich in sie hätte vertiefen wollen, sondern weil er jene für nötiger hielt in einer Zeit, in der der Glaube unerschüttert dastehe, die Sitten aber schmählich darniederliegen. Damit hängt auch sein Dringen auf reichlichere Belehrung des Volkes durch Predigt und sein Eifern gegen die Mißbräuche der Reliquienverehrung zusammen. Das letztere mag man zugleich auch als Ausdruck eines gewissen Spiritualismus ansehen (vgl. die Schrift de interiori mundo), nur darf man diesen nicht mit einer aufklärerischen Richtung verwechseln. Wenn er einmal ausspricht, daß auch bei falschen Reliquien durch den Glauben Wunder geschehen können (De pign. s. 3, 5, 2 S. 663), so könnte man das in rationalisierendem Sinne verstehen, aber G.s Anschauung ist davon weit entfernt. Im übrigen ist er ein echtes Kind seiner Zeit, tief versenkt in ihren Aberglauben (Verwandelung einer Frau in einen Hund D. v. s. 1, 26 S. 891 f. und andere wunderliche Geschichten in Menge), er rät einmal, Ketzer, die man durch Zeugnisse nicht überführen konnte, der Probe des kalten Wassers zu unterwerfen (De v. s. 3, 17 S. 952) u. s. w. Überhaupt aber, wer sagt: horrori mihi est si aliqua dicam in quibus videar patrum sententiae refragari (S. 528), der hat nicht die Art eines Aufklärers.

Unter den Schriften G.s dürfen wir die exegetischen beiseite lassen. Von Interesse aber ist der den moralia in Genesin vorangestellte liber quo ordine sermo fieri debeat (S. 21—32), nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine systematische Anleitung zum Predigen, nicht einmal in dem Maße wie später die des Alanus (s. d. A. Bd I, 285, 28 ff.), sondern nur eine Zusammenstellung einiger Anweisungen und Ratschläge. Sie beginnt mit der Klage über die herrschende Abneigung gegen das Predigen, die, woher sie auch kommen möge, jedenfalls schuldbar ist bei denen, zu deren Beruf die Verkündigung des Wortes gehört. Aber selbst die qui pastoralem non habent in ecclesia locum irren, wenn sie meinen, den Brüdern das Wort vorenthalten zu dürfen (wobei aber G. doch wohl nur an Kleriker, besonders Mönche, denkt „qui bene ac continenter vivunt"). Der Prediger soll vor allem nicht seine eigene Ehre suchen, er soll mit reinem Gewissen dastehen, damit nicht, während er anderen gute Lehren gebe, die eigenen Sünden ihn ängstigen; aus eigener Erfahrung soll er schöpfen, durch Gebet sein Herz entflammen, damit er auch die Hörer entzünde. Hinsichtlich des Inhalts der Predigt empfiehlt G., das moralische und psychologische Element in den Vordergrund treten zu lassen; viel öfter als von den Geheimnissen des Glaubens soll von der Bildung der Sitten und der Führung des Lebens die Rede sein. Keine Art zu predigen ist heilsamer als die, welche den Menschen sich selbst zeigt, ihn in sein Gemüt zurückführt, gewissermaßen sein eigenes Bild vor sein Inneres hinstellt. So wird denn auch unter den vier Weisen der Schriftauslegung der tropologischen für die Predigt der Vorzug gegeben. Ferner soll der Prediger jeder Klasse von Hörern, Gebildeten wie Ungebildeten, etwas zu bieten suchen; um die Aufmerksamkeit zu fesseln, ist besonders eine geschickte Benutzung des ATs zu empfehlen, denn es ist den Zuhörern großenteils neu, seine Geschichten ziehen sie an, ihr geheimer Sinn ergötzt sie. — Auch das opusculum de virginitate (S. 579 bis 608) über die Vorzüge und die Schwierigkeit der Jungfräulichkeit und die Mittel zur Bewahrung derselben, enthält, obwohl eine Jugendarbeit Gs., doch schon recht treffende moralisch-psychologische Bemerkungen, wie über die Verlockung durch scheinbar unschuldige Dinge (cp. 9 S. 595), oder darüber, daß ein anscheinend plötzlich eintretender sittlicher Fall gewöhnlich schon länger vorbereitet sei (cp. 11, S. 598). — In dem Tractatus de Incarnatione contra Judaeos (S. 489—521) verteidigt er die Gottheit und die jungfräuliche Geburt Christi gegen die Angriffe der Juden und frivole Äußerungen ihres Gönners, des Grafen Johann von Soissons. — Als überschwänglichen Verehrer der heiligen Jungfrau zeigt sich G. in dem Liber de laude S. Mariae (S. 537—578); sie ist ihm nicht nur Mittlerin zwischen den Menschen und Christus, sondern fast möchte man sagen ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen. — So sehr G. selbst auf dem Boden der mittelalterlichen Devotion steht, so sieht er sich doch veranlaßt, gegen gewisse Mißbräuche, die mit ihr getrieben wurden, aufzutreten in der Schrift De pignoribus sanctorum (S. 607—666). Die Mönche zu St. Medard bei Soissons hielten für

einen besonderen Ruhm ihres Klosters den Besitz eines Zahnes Christi, wie man ähnliches hier und da auch sonst zeigte. G. war das anstößig, und er nahm davon Anlaß zu einer ausführlichen Auseinandersetzung. In keiner Weise greift er die Reliquienverehrung selbst an, aber er verlangt, daß man vor allem sich der Echtheit der Reliquien und der Heiligkeit derer, denen sie zugehörten, versichere, und tadelt aufs schärfste den in dieser Hinsicht getriebenen Betrug, von dem er interessante Beispiele' beibringt. Selbst Wunder will er nicht als unbedingten Beweis für die Echtheit von Reliquien gelten lassen (s. o.). Daneben mißbilligt er mit richtigem Gefühl das Ausgraben der Körper der Heiligen, um sie in den Kirchen aufzustellen, und die Zerteilung dieser Körper. Durchaus bestreitet er endlich das Vorhandensein körperlicher Teile Christi, da dessen irdischer Leib vollständig verklärt worden ist und er uns in der Eucharistie das einzige monumentum vicarium sui hinterlassen hat. Dies giebt ihm Anlaß, im 2. Buche de corpore domine bipartito, principali scil. et mystico (d. i. hier nicht die Kirche, sondern der durch die Konsekration auf wunderbare Weise geschaffene Leib) zu handeln. G. ist entschiedener Vertreter der Transsubstantiationslehre und verteidigt namentlich den Satz, daß auch Gottlose den Leib Christi empfangen (cp. 3. 4); auch die intentio des Priesters hat bei ihm schon ihre Stelle, denn ein zufällig an der Außenseite des Kelches hängen gebliebener Tropfen Wein wird nicht verwandelt, weil die intentio nicht auf ihn gerichtet ist, cp. 2 S. 263 (zu diesem Buche ist die Epistola de buccella Judae data S. 527—538 zu vergleichen, welche die Frage, ob Judas die Eucharistie empfangen habe, bejaht). Erst das dritte Buch wendet sich eigens gegen die Mönche von St. Medard und argumentiert in breiter Ausführlichkeit gegen Reliquien Christi mit scharfer Rüge des Mißbrauchs der Reliquien zum Mittel der Gewinnsucht. — Mit Unrecht als 4. Buch de pign. s. (G. selbst redet in der ep. nuncup. S. 608 f. nur von 3 Bb.) wird die Schrift De interiori mundo bezeichnet; in ihr sucht G. zu zeigen, daß alles, was in der heil. Schrift von der überirdischen Welt unter Formen, die von der irdisch-sinnlichen Welt entnommen sind, ausgesagt wird, als nur bildlich geredet anzusehen sei. Das gilt von den Visionen des Ezechiel und der Apokalypse wie auch von den Visionen, die sonst wohl Menschen zu teil werden. Geistige Zustände werden unter sinnlichen Bildern dargestellt, was namentlich auch von der himmlischen Herrlichkeit der Seligen wie von den Strafen der Verdammten zu sagen ist. — G. ist ferner der erste, von dem wir eine ausführliche Geschichte des ersten Kreuzzugs haben: Historia quae dicitur, Gesta Dei per Francos s. historia Hierosolymitana c. 8 (S. 680—834) von 1095 bis Ende 1099 reichend (das kurze 9. Buch ist von einem Ungenannten beigefügt), geschrieben zwei Jahre nach dem Tode des Eb. Manasse von Rheims, also um 1108. Zu Grunde liegt eine nicht erhaltene Schrift eines Kreuzfahrers, die G. aber auf Grund mündlicher Mitteilungen anderer Kreuzfahrer ergänzt und in eine wie er meinte der Sache würdigere Darstellung umgegossen hat. Obwohl er hier und da Kritik übt, sind seine Angaben doch oft nicht zuverlässig, das Buch im ganzen aber bleibt eine wichtige Geschichtsquelle. Bongars, der sie zuerst herausgegeben, hat von ihr auch den Titel seiner berühmten Quellensammlung entlehnt; für die Kritik sind die neueren Werke über den ersten Kreuzzug zu vergleichen. — Endlich hat G. auch Mitteilungen aus seinem eigenen Leben gemacht: Monodiarum s. de vita sua t. III (S. 837—962). Eigentlich biographisch ist jedoch nur das erste Buch, bis zu seiner Abtswahl reichend; er will mit augenscheinlichen Reminiszenzen an Augustin ein Bekenntnis seiner Verirrungen und seiner Zurechtführung durch die göttliche Gnade ablegen. Das zweite Buch enthält Geschichtliches über das Kloster Nogent, berichtet über G.s Wahl und erzählt Mönchsgeschichten, wie deren auch in Buch 1 schon vorkommen. Am interessantesten ist das dritte, eine Schilderung des Treibens des unwürdigen Bischofs Galdrich von Laon und der Kämpfe zwischen ihm und der Kommune von Laon — ein Nachtstück mittelalterlicher Roheit, aber sehr wichtig für Rechts- und Sittengeschichte der Zeit.

Ist G. seinen eigenen Grundsätzen nicht untreu gewesen, so muß er viel gepredigt haben, aber auffallenderweise hat sich keine seiner Reden erhalten. Zwar glaubte Mabillon, in dem fälschlich Bernhard v. Cl. beigelegten Sermo über Wei 8, 1 (MSL 184, 1031—1044) die von G. selbst erwähnte Predigt über diesen Text (De v. s. I, 17 S. 875) gefunden zu haben, aber auf den Verfasser jenes Sermo scheint nach Darstellungsweise und Sprache schon das Vorbild Bernhards gewirkt zu haben, so wenig auch die Rede diesem selbst angehören kann.

Was den Eindruck betrifft, den man aus den Schriften G.s von seiner gesamten Persönlichkeit erhält, so ist zwar richtig, daß der Kontrast zwischen Äußerungen mönchischer

Demut und einer gewissen Selbstgefälligkeit ebenso wie sein gekünstelter Stil nicht eben angenehm berühren, aber die unverkennbare Wahrheitsliebe des Mannes, das ersichtliche Bestreben, mit seinen Schriften Nutzen zu stiften und sein meist gesundes sittliches Urteil sind geeignet, mit diesen Schwächen auszusöhnen. **S. M. Deutsch.**

Guido von Arezzo gest. ca. 1050. — Die sicheren Schriften G.s: Micrologus de disciplina artis musicae; Musicae regulae rythmicae; Aliae regulae de ignoto cantu; Epistola Michaeli monacho de ignoto cantu mit weiteren zweifelhaften herausgg. von Gerbert, Scriptores eccl. de musica sacra med. aevi St. Blasii 1784, II; Coussemaker, Script. de musica m. ae. nov. ser., Paris 1865, II; MSL 141. Der Micrologus ins deutsche übers. u. erkl. von Hermesdorff, Trier 1876. Weitere angebliche Schriften G.s in der Pariser Nat.-Bibl., u. a. ein Antiphonar, Graduale und Psalter, jedenfalls in seiner Notenschrift im 12. Jahrhundert geschrieben. — Litteratur: L. Angeloni, sopra la vita etc., di G. d'A., Paris 1811; R. G. Kiesewetter, G. v. A., Leipzig 1840; vgl. H. A. Köstlin, Geschichte der Musik im Umriß; H. Riemann, Studien zur Geschichte der Notenschrift, Leipzig 1878, und desselben Musiklexikon 1895; MG Lib. de lite I S. 1 ff.

Die einzig sicheren Nachrichten über G. sind seinen Schriften, der Widmung des Micrologus an Bischof Theobald von Arezzo und dem Brief an Michael zu entnehmen. Demnach sind Geburts- und Todesjahr unbekannt. Aus einer von Baronius Ann. eccl. z. 1022 mitgeteilten Schreibernotiz ergiebt sich, daß er im letzten Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts geboren ist. Er stammt aus Arezzo, ist Anfang des 11. Jahrhunderts Mönch im Benediktinerkloster Pomposa bei Ferrara. Nach neueren Entdeckungen von P. Morin wäre auch seine Abstammung aus Arezzo zweifelhaft. Morin glaubt nachweisen zu können (vgl. die Mitteilung in Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft 1889), daß er in Frankreich geboren, zuerst im Benediktinerkloster S. Maur des Fosses gelebt habe. Die Gründe sind doch nicht durchschlagend. In Pomposa erwecken die Erfolge der Gesangslehrmethode G.s den Neid der Brüder, der ihn aus dem Kloster vertreibt. Er findet Zuflucht bei dem Bischof von Arezzo. Auf Einladung Johanns XIX. kommt er nach Rom. Der Papst selbst lernt nach seiner Methode spielend leicht singen. Den so berühmt Gewordenen ruft der Abt nach Pomposa zurück. Er beschließt demnach, wieder als „Mönch unter Mönchen zu leben". Ob er nach Pomposa zurückkehrte und dort starb, oder ob er identisch ist mit einem Prior Guido im Camaldulenserkloster Avellana († 1050), wie die Annalen des Ordens behaupten, ist zweifelhaft. — Als wirkliche Leistung G.s darf betrachtet werden die Einführung einer leichteren Methode des Gesangsunterrichts, deren Wesen übrigens aus seinen Schriften nicht deutlich wird. Die Solmisation zwar hat er nicht in ihrer späteren Schulform erfunden, auch von der „Guidonischen Hand" wissen seine Schriften nichts. Aber die berühmten Silben ut re mi fa sol la — die Anfangssilben der Zeilen eines Hymnus auf St. Johannes Bapt. — hat er wirklich zur Kennzeichnung der Töne der Tonleiter benutzt. Die Silben stammen doch vielleicht eigentlich aus dem Arabischen, vgl. Vierteljahrssch. f. Mus. Wiss. 1894 S. 433 f. Ferner hat G. zwar nicht die Notenschrift, auch nicht das Liniensystem erfunden, aber doch das vorgefundene System verbessert durch Einführung weiterer Linien und Benützung der Zwischenräume. Die Zeichen, die er auf und zwischen die Linien setzte, waren nicht die Noten, sondern die altüblichen Tonzeichen, die Neumen. Alles übrige über ihn ist Mythus, der sein Haupt so reichlich mit Lorbeer umrankt hat, daß er zum restaurator, ja inventor musicae wurde. In Arezzo ist ihm ein Denkmal errichtet worden.

Neuerdings hat Thaner sehr wahrscheinlich gemacht, daß er als Verfasser eines an den EB Heribert von Mailand gerichteten Briefes gegen die Simonie zu betrachten ist, vgl. Lib. de lit. a. a. O. **R. Schmid.**

Guido de Bres s. Bd III S. 364—367.

Guidonis, Bernardus, gest. 1331. — Die ältere Litteratur über Leben und Werke Bernards ist bei U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge. Bibliographie, Paris 1886, S. 943 verzeichnet. Neueres Hauptwerk: L. Delisle, Notice sur les manuscrits de Bernard Gui, in den Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale, T. 27, 1879, S. 169—455. Von späteren biographischen und bibliographischen Beiträgen seien erwähnt: Ch. Molinier, L'inquisition dans le midi de la France, Paris 1880 S. 5 ff., 197 ff.; derselbe, Rapport sur une mission exécutée en Italie, in den Archives des missions scientifiques et littéraires, 3. série, T. 14, 1888, S. 189 ff., 238 ff.; H. Sachsse, Ein Ketzergericht, Sonderabdruck aus „Halte was du hast", Berlin 1891; H. Sachsse, Ber-

nardus Guidonis Inquisitor und die Apostelbrüder, Rostock 1891; C. Douais, Les frères prêcheurs de Limoges, Toulouse 1892, sowie dessen Einleitung zu Bernards Practica (siehe unten); Art. von Pohle in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd II, 1883 Sp. 430 ff. (ohne Berücksichtigung der Arbeit Delisles); A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters, 2. Aufl. Bd I, Berlin 1896, S. 150 ff.; O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im MA, 3. Aufl., Bd II, Berlin 1887, S. 41, 52, 122, 131, 163, 175, 262 ff., 365; D. König, Ptolemäus v. Lucca und die Flores chronicorum des Bernardus Guidonis, Würzburg 1875; derselbe, Tolomeo von Lucca, in Jahresbericht der Realschule zu Harburg 1878 S. 5; O. Holder-Egger in NA XX, 1895 S. 415 ff.; G. Waitz u. Holder-Egger, ebenda XI, 1886 S. 422; A. Thomas, Étude sur les traductions françaises de Bernard Gui, in den Mélanges d'archéologie et d'histoire, I, 1881, S. 259 ff.; derselbe, Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire litt. du moyen-âge, ebenda II, 1882 S. 455 ff.; Arbellot, Étude biographique et bibliographique sur Bernard Guidonis, Limoges 1896; C. Douais, Un nouveau manuscrit de Bernard Gui et des chroniques des papes d'Avignon, Paris 1889; derselbe, Les sources de l'histoire de l'inquisition dans le midi de la France, in Revue des questions histor. XXX, 1881 S. 383 ff. (auch in erweiterter Sonderausgabe erschienen); Schiff, Oeuvres de Bernard Gui offertes à Philippe de Valois, in d. Bibliothèque de l'éc. des chartes T. 57, 1896, S. 638 f.; E. Chatelain, Une rédaction de Bernard Gui, Festgabe zur Vermählungsfeier von Ed. Monod und Mathilde Stapfer, Paris 1896 (nicht im Handel); C. Douais, Travaux pratiques d'une conférence de paléographie, Paris 1892; derselbe, Bernard Gui, évêque de Lodève et le curé de Nébian, in den Annales du Midi X, 1898, S. 197 ff.

Bernard Gui (latinisiert in Guidonis), wurde um 1261 zu Royères, nahe bei La Roche l'Abeille (Haut-Vienne, Arrondiss. Saint-Yrieix) im Limousin geboren und trat 1279 in Limoges in den Predigerorden. Seine Ausbildung erhielt er in den Klöstern zu Brives, Narbonne, Limoges und Montpellier; 1291 finden wir ihn als Sublektor in Limoges, seit 1292 bekleidet er das Lektoramt in den Konventen zu Albi, Castres (1294) und Carcassonne (1301 und 1305), ferner das Amt des Priors in den Konventen zu Albi (1294), zu Carcassonne (1297), zu Castres (1301) und zu Limoges (1305). Das hohe Ansehen, das Bernard Gui im Kreise seiner Ordensbrüder genoß, bekundete sich in seiner Wahl zum Definitor auf den Provinzialkapiteln von 1307, 1311 und 1313 und auf dem Generalkapitel von 1308, in der Ernennung zum Vikar der Provinz Toulouse im Jahre 1314 und zum Generalprokurator seines Ordens (um 1316). Ein außerordentlich verantwortungsvoller Posten wurde Bernard Gui durch seine am 16. Januar 1307 erfolgte Bestellung zum Inquisitor von Toulouse anvertraut; fast achtzehn Jahre hindurch hat er in diesem, weit über die Grenzen der Diöcese Toulouse hinausreichenden Bezirke, dem eigentlichen Herde des französischen Katharertums, mit glühendem Eifer seines Amtes gewaltet. Eine wohl ziemlich erschöpfende Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Thätigkeit als Inquisitor liegt uns in dem von Ph. van Limborch veröffentlichten berühmten „Liber sententiarum inquisitionis Tolosanae" vor (Historia inquisitionis, cui subjungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae, Amsterdam 1692), einer Sammlung der unter Bernards Leitung veranstalteten Sermones, d. h. jener feierlichen öffentlichen Verhandlungen, in welchen das Inquisitionstribunal seine Entscheidungen begründete. Auch außerhalb des Toulouser Bezirks ist Bernard als Inquisitor thätig gewesen, so z. B. in den Jahren 1322 und 1323 in der Grafschaft Foix, wohin ihn der Bischof von Pamiers zusammen mit seinem Ordensgenossen, Jean de Beaune, dem Inquisitor des Bezirks von Carcassonne, zeitweilig berufen hatte (Molinier, Archives S. 238 ff.). Die im Laufe des 14. Jahrhunderts erfolgte Ausrottung des südfranzösischen Katharertums ist ohne Zweifel zum guten Teile auf die von Bernard entfaltete Thatkraft und Umsicht zurückzuführen. Bei aller Härte, mit der er dem Ketzertum entgegentrat, und die ihm auch die Anwendung der Folter in Ketzerprozessen als unbedenklich erscheinen ließ, hat Bernard Gui sich doch von Ungerechtigkeiten gegen die von ihm Verfolgten fern gehalten und mit der ihn auszeichnenden Gewissenhaftigkeit über die Lehren der einzelnen ketzerischen Sekten sich zu unterrichten gesucht. Ein Zeugnis dafür besitzen wir in Bernards, erstlich von Delisle und Molinier eingehend gewürdigten und ausgenutzten, von Douais leider in recht ungründlicher Weise herausgegebenen „Practica inquisitionis" (Paris 1886), einem Hand- und Formelbuch für die Beamten der Inquisition, das aber zugleich auch die wichtigsten Aufschlüsse über die Lehren und Besonderheiten der verschiedenen ketzerischen Parteien liefert. Die weitgehenden Anleihen, die die „Practica" bei den von ihr benutzten Quellenschriften über das mittelalterliche Ketzertum machte, haben namentlich C. Müller (Die Waldenser, Gotha 1886 S. 160 ff.), Tanon (Hist. des tribunaux de l'inquisition en France, Paris 1893, S. 165) und Sachsse (Bernardus und die Apostelbrüder)

nachgewiesen. Über die Mängel der Ausgabe von Douais und ihr Verhältnis zu den Arbeiten von Molinier vgl. C. Müllers Besprechung in der ThLZ 1886 Sp. 129 ff. und Denifle im ALKG II (1886) S. 189; über die Bedeutung und die Handschriften der „Practica" vgl. Molinier, L'Inquisition S. 197 ff., Molinier, Archives S. 189 ff., Tanon a. a. O. S. 162 ff., Delisle S. 351 ff. 452 ff. und die beiden Schriften von H. Sachsse. Nach Sachsses Darlegung ist der „Practica" die Abfassung einer besonderen Denkschrift Bernards über die Sekte der Apostelbrüder im Jahre 1316 vorausgegangen, die uns noch in einem den Handschriften der „Practica" beigegebenen Anhang erhalten ist, von Bernard aber auch in die „Practica" hineingearbeitet wurde. In ausgiebigster Weise ist Bernards „Practica", die auffallenderweise über die Grenzen Frankreichs hinaus keine Verbreitung fand, von dem Inquisitor Nicolaus Eymericus († 1399) für sein „Directorium inquisitorum" ausgeschrieben worden (Molinier, Un traité inédit contre les cathares, Annales de la fac. des lettres de Bordeaux V, 1883 S. 250). — Daß auch die Kurie die hervorragenden Fähigkeiten Bernards würdigte, zeigt seine wiederholte Verwendung in ihrem diplomatischen Dienste. So wird er 1317 zusammen mit dem Minoriten-Provinzial Bertrand de la Tour behufs Friedensstiftung zwischen den ober- und mittelitalienischen Welfen und Ghibellinen und zur Beilegung der Parteikämpfe in Genua nach Italien entsandt, 1318 erhalten beide Gesandte den Auftrag, eine Aussöhnung zwischen König Philipp V. von Frankreich und dem Grafen Robert von Flandern zu vermitteln (Thomas a. a. O. T. II S. 456; Eubel, Bullarium Franciscanum T. V, ed. Eubel Nr. 243, 253 f. 338). Als wohlverdiente Auszeichnung erhielt Bernard am 26. August 1323 seine Ernennung zum Bischof von Tuy (Span. Provinz Pontevedra, Galicien), von wo er schon am 20. Juli 1324 auf das südfranzösische Bistum Lodève (Dep. Hérault, nordöstlich von Narbonne) versetzt wurde. Nachdem er auch in diesem Wirkungskreise eine ungemein vielseitige Thätigkeit entfaltet hatte, ist er am 30. Dezember 1331 gestorben und seinem Wunsche gemäß in der Dominikanerkirche zu Limoges beigesetzt worden. Bernards Biograph rühmt seine Sittenreinheit und die heitere Liebenswürdigkeit seines Wesens; seine Ordensgenossen trauten ihm die Gabe wunderbarer Krankenheilung zu. — In allen Stadien seiner vielseitigen amtlichen Bethätigung hat Bernard Gui doch stets Muße für eine ungemein ausgebreitete schriftstellerische Wirksamkeit gefunden, über die uns Delisles ausgezeichnete Arbeit in erschöpfender Weise unterrichtet hat. Als Historiker hat Bernard namentlich durch seine große Geschichte der Päpste (Flores cronicorum seu catalogus pontificum Romanorum), durch seine Kompendien der Papst- und Kaisergeschichte (Catalogus brevis pontificum Romanorum et imperatorum) und seine Chronik der französischen Könige sich einen Namen gemacht. Alle diese von Späteren eifrig benutzten und zum Teil durch französische und provenzalische Übersetzungen in weiten Kreisen verbreiteten Werke wie seine kleineren profangeschichtlichen Arbeiten, bezüglich deren wir im übrigen auf die Schriften von Delisle, Potthast, Lorenz u. s. w. verweisen müssen, charakterisieren sich in erster Linie allerdings vorwiegend als Kompilationen, lassen aber doch die ungemeine Belesenheit und den auf die Herbeischaffung des, zum Teil sehr wertvollen, Quellenstoffs verwandten riesigen Fleiß des Verfassers wie auch ein für jene Zeit ungewöhnliches Maß von Kritik und Selbstständigkeit des Urteils erkennen. Unermüdlich sehen wir Bernard an der Verbesserung und Fortführung seiner chronikalischen Darstellungen arbeiten, von denen z. B. die „Flores cronicorum" zwischen 1316—1331 neun verschiedene Bearbeitungen, seine Chronik der französischen Könige über sieben Redaktionen erfahren hat. In nahen Beziehungen stand Bernard zu seinem Ordensbruder Tolomeo von Lucca, dessen Kirchengeschichte er zur Fortführung seiner „Flores" benutzte, während er in späteren Jahren Tolomeos Kirchengeschichte fortgesetzt zu haben scheint (vgl. König a. a. O.; Delisle S. 197; Lorenz II, 266). Von Bernards übrigen geschichtlichen Werken ist in erster Linie das im Auftrag des Ordensmagisters 1304 in Angriff genommene große Sammelwerk zur Geschichte des Dominikanerordens zu erwähnen. Den ersten bisher ungedruckt gebliebenen Teil der Sammlung bildet eine Bearbeitung der von dem Dominikaner Stephan de Salanhaco († 1291) unvollendet hinterlassenen Aufzeichnungen über die Geschichte des Dominikanerordens, die namentlich für die Gelehrtengeschichte des Ordens von Wichtigkeit sind (vgl. Molinier, L'inquisition S. 212 f.; Denifle im ALKG I [1885] S. 148; II [1886] S. 167 ff.; Preger in ZhTh Jahrg. 1869, S. 15 ff.; F. W. E. Roth im NA X [1885] S. 395 ff.). Hieran schloß Bernard seinen „Tractatus de tribus gradibus prelatorum in ordine predicatorum", d. h. eine Geschichte der Ordensmagister sowie der Provinzialprioren, von welchen letzteren allerdings nur diejenigen der Provinzen Toulouse, Provence, Frankreich und Dänemark behandelt wurden (großenteils

abgedruckt in Martène und Durand, Thesaurus novus anecdotorum Tom. VI 397 ff.). Daran reihen sich ausführliche Darstellungen der Geschichte der einzelnen Konvente der Provinzen Toulouse und der Provence, welche zum Teil äußerst wertvolle Aufschlüsse über die Kirchengeschichte Südfrankreichs im 13. nnd 14. Jahrhundert enthalten, und denen Bernard wichtige ältere Aufzeichnungen, wie namentlich die Chronik des Guilelmus Pelissus († 1268) eingefügt hat. (Sehr unvollständiger Abdruck bei Martène und Durand, Collectio VI, 437—540; Auszüge bei Delisle S. 303 ff. 386 ff., der auch sonstige frühere Benutzer dieses Abschnittes nachweist; über Guilelmus Pelissus vgl. Potthast a. a. O. I, 559). In höchst umfassender Weise sind die Aufzeichnungen Bernards zur Geschichte seines Ordens und speziell der südfranzösischen Ordenskonvente neuerdings in einer Reihe von Schriften Cél. Douais verwertet und zum Teil ausgezogen worden, von denen folgende erwähnt seien: Les sources de l'histoire de l'inquisition dans le midi de la France (1881); Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs (1884); Les frères prêcheurs en Gascogne (1885); Les frères prêcheurs à Pamiers (1885); Les frères prêcheurs de Limoges (1892); l'Albigéisme et les frères prêcheurs à Narbonne (1894); Guillaume Garric de Carcassonne, in Annales du midi X (1898) S. 5 ff. Außer einer Liste der sämtlichen Dominikanerkonvente umfaßt Bernards große Kompilation endlich noch eine Sammlung der Akten der Generalkapitel des Dominikanerordens sowie der Provinzialkapitel der Provinzen Toulouse und Provence; die Akten der Generalkapitel liegen seit kurzem in der Ausgabe von B. M. Reichert (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum T. III, Romae et Stuttgardiae, 1898) gedruckt vor, Bernards Sammlung der Akten der Provinzialkapitel der älteren Dominikanerprovinz Provence (bis 1302) hat Douais neuerdings bekannt gemacht (Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum praedicatorum . . . Toulouse 1894). Ungedruckt ist noch Bernards „Speculum sanctorale", eine außerordentlich umfangreiche Sammlung von Heiligenlegenden, die nach Delisles Mitteilungen weit über den Durchschnitt ähnlicher hagiographischer Werke hinausragt. Verloren scheint die von Bernard angelegte Chronik nebst Urkundenbuch des Bistums Lodève, während das von ihm als Bischof von Lodève bearbeitete „Synodale" von Douais kürzlich wieder ans Licht gezogen wurde (Un nouvel écrit de Bernard Gui, le synodal de Lodève, Paris 1894). Von seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten ist ferner noch ein, wie es scheint, nach vorzüglichen Quellen gearbeitetes Werk „de temporibus et annis generalium et provincialium conciliorum", von seinen theologischen Werken die Abhandlungen über die Messe und die Empfängnis der Jungfrau Maria zu erwähnen. — Große Verwirrung hat in früherer Zeit der Bernard fälschlich beigelegte Beiname „de Castris s. Vincentii" hervorgerufen, der im weiteren Verlauf der Dinge dazu geführt hat, die Bernard zugehörenden Schriften auf zwei Verfasser, Bernardus Guidonis und Bernardus de Castris s. Vincentii, zu verteilen und ihn mit dem Dominikaner Guido de Pileo aus Vincenza, Bischof von Ferrara († 1331), zu verwechseln. Wohl zu unterscheiden ist Bernard auch von seinem älteren Zeit- und Ordensgenossen Bernardus Guidonis aus Béziers (daher Biterrensis), der um 1273 gestorben ist. — Bernards Neffe, Petrus Guidonis, der 1338 als Provinzial der Dominikanerprovinz Toulouse, um 1343 als Inquisitor von Toulouse begegnet und eine Geschichte der Heiligen des Dominikanerordens schrieb († 1347), ist wohl der Verfasser der von Delisle (a. a. O. S. 427 ff.) erstmals vollständig veröffentlichten Biographie Bernards, die in wenig veränderter Form in die Chronik des Dominikanerklosters zu Limoges (C. Douais, Les frères prêcheurs de Limoges S. 41 ff.) übergegangen ist. Über Petrus Guidonis vgl. Delisle S. 171, 173 f.; Molinier, L'inquisition S. 208; U. Chevalier, Répertoire S. 944; C. Douais, Les frères prêcheurs en Gascogne S. 453 f. **Herman Haupt.**

Guilbert s. Gilbert Bd VI S. 664—665.

Guitmund, Christian, von Aversa, gest. ca. 1095. — Die editio princeps der libri tres de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia veranstaltete Erasmus, Basel 1530; die confessio gab zuerst Ulimmier zugleich mit dem vorgenannten Werke heraus, Löwen 1561; beide wurden dann wieder abgedruckt in der BM XVIII, S. 440—465; die epistola ad Erfastum edierte zuerst d'Achери. Spicilegium II, S. 377—386; alle drei Schriften sind erschienen MSL 149. S. 1427—1508. — Ueber G.s Leben handeln Ordericus Vitalis, historia ecclesiastica l. IV, c. 8, ed. le Prevost 2, S. 224—234; Anonymus Mellicensis c. 90, 102, ed. Ettlinger, S. 84, 90. — Litteratur: Fabricius, Bibliotheca 7, S. 171; Hist. littér. de la France 8, S. 553—572; Schnitzer, Berengar v. Tours S. 350—370; die

Dogmengeschichten von Bach 1, S. 586 f., Harnack 3, S. 353 Anm. 3, Seeberg 2, S. 60, Loofs[3] S. 269 f.

Guitmund wurde wohl noch im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts als der Sohn eines Priesters in der Normandie geboren. Als Jüngling genoß er den Unterricht Lanfranks von Bec (vgl. de corporis etc. l. II, S. 1449 D). Später begegnet er uns als Mönch in dem Kloster La-Croix-Saint-Leufroi in der Diöcese Evreux (Depart. Eure, zwischen Gaillon und Evreux). Von hier aus berief ihn Wilhelm der Eroberer nach der Schlacht bei Senlac (14. Oktober 1066) nach England. Er hatte die Absicht, bei gelegener Zeit dem berühmten Mönche ein englisches Bistum zu übertragen. Aber Guitmund ließ sich nicht zum Bleiben bewegen. Er erklärte, nach Orderik in einer großen Rede dem König und seinen Baronen, daß die Verleihung englischer Bistümer an normännische Geistliche, welche weder die Sitten noch die Sprache des unterworfenen Volkes kännten, wider die Kanones verstoße, daß er die opima praeda Angliae als Liebhaber der Armut Christi gern den amatores huius mundi überlasse, daß er nach den Gesetzen der Hebräer und anderer Völker überhaupt Wilhelms Anspruch auf den englischen Thron für nicht so berechtigt halten könne, wie Wilhelm selbst ihn darstellte. Nach Orderic hätten diese freimütigen Aeußerungen dem kühnen Mönche nicht nur nicht geschadet, sondern im Gegenteile sein Ansehen so gesteigert, daß der König-Herzog ihn im August 1079 als Kandidaten für den Erzstuhl von Rouen mit ins Auge faßte. Da hätten die durch jene Rede tief verletzten geistlichen Streber des normännischen Hofes seine Erhebung dadurch vereitelt, daß sie an G.s illegitime Herkunft erinnerten. G. selber hätte bald darauf der Heimat Valet gesagt und sich in Rom niedergelassen, wo ihn Gregor VII. zum Kardinal befördert habe. — Schon die Mauriner haben erkannt, daß diese Erzählung nicht in allen Punkten Glauben beanspruchen kann. Denn zur Zeit der Rouener Wahl von 1079 befand sich G. nachweislich bereits das dritte Jahr in Rom. Orderic hat also sicher G.s Romfahrt zu spät angesetzt. Aber höchst wahrscheinlich verlegt er auch G.s Kandidatur für den Erzstuhl in eine zu späte Zeit. Ist überhaupt an der Geschichte etwas Wahres, so kann sie nur auf die Erledigung des Erzstuhls nach Maurils Tode (9. Aug. 1067) sich beziehen. — Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist G. bereits zu Beginn des Jahres 1077 in Rom nachweisbar. Er wurde dort jedoch nicht Kardinal, sondern trat in ein Kloster ein, wobei er, wie es scheint, den Namen Christianus annahm, unter dem er seitdem uns öfters begegnet (vgl. die Angaben des Melker Anonymus; Paul v. Bernried, V. Gregorii VII, c. 90 ed. Watterich, Rom. pontif. Vitae 1, S. 527; Anonymus Chiefflet. Bouquet 14, S. 37; auch Pertzs Note zu Hug. Flavin. Chron. SS 8, S. 460). Indes, wenn er auch nicht Kardinal wurde, so erlangte er doch bald an der Kurie großen Einfluß. Im März 1077 begleitete er den päpstlichen Legaten Bernhard von Marseille zu dem Fürstentage von Forchheim (Paul von Bernried a. a. O.). In einem Berichte über die Vorgänge in Rom im Dezember 1083 erscheint er als einer der Führer der gregorianischen Partei (vgl. das Notat aus Arundelmskr. no. 390, das Pertz SS 8, S. 460 mitgeteilt hat). Nach dem Tode Gregors widersetzte er sich im Bunde mit Hugo von Lyon aufs heftigste der Erhebung Viktors III. (vgl. Hugos Brief an die Gräfin Mathilde, SS 8, S. 467). Besser wußte er sich mit Urban II. zu stellen. Ihm verdankte er seine Erhebung auf den Stuhl von Aversa (ca. Juli 1088, vgl. Jaffé[2] no. 5358. 5361—5363). Da bereits im Jahre 1095 ein anderer als Bischof dieser Stadt erwähnt wird, hat er sicher nicht lange der neuen Würde sich erfreut. Jahr und Tag seines Todes lassen sich nicht bestimmen.

G.s Ruhm beruht nicht auf seiner kirchenpolitischen Thätigkeit, sondern auf seiner Polemik gegen Berengar von Tours und auf seiner Begründung der vulgär-katholischen Abendmahlslehre in den viel benutzten libri tres de corporis et sanguinis Domini veritate in eucharistia. Das Werk ist sicher in den Jahren 1073—1078 entstanden (terminus post quem: die Stuhlbesteigung Gregors VII., vgl. MSL 149, S. 1487 A; terminus ante quem: die römische Synode vom 1. November 1078, welche G. noch nicht kennt). Ob noch in La-Croix-Saint-Leufroi oder bereits in Rom, läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Doch spricht der Umstand, daß G. als Kollokutor (das Werk ist ein Dialog) den später zum Abte von Montebourg im Côtentin erhobenen Mönch Roger von la Croix einführt, für la Croix. — Zweck des Werkes ist die Widerlegung von Berengars kurz zuvor erschienenem Buche de sacra coena. Berengars Gedankengang und Beweisführung blicken daher überall in G.s Erörterungen durch. Wie Berengar mit einer geschichtlichen Übersicht über den Gang des Streites und seine persönlichen Schicksale beginnt, so beginnt auch G. mit einer gehässig gefärbten Betrach-

tung über den Lebensgang und Charakter des Gegners (S. 1427 — 1430 A). Darauf charakterisiert er kurz die verschiedenen heterodoxen Anschauungen über das Abendmahl, die Anschauungen der umbratici, der strengen Berengarianer, der impanatores, einer der Kirchenlehre sich nähernden Gruppe der Berengarianer, welche eine latente Einwohnung des himmlischen Christus in den Abendmahlselementen statuieren, die Anschauungen einer noch mehr der Kirchenlehre sich nähernden Richtung, welche eine teilweise Wandelung der Elemente annimmt, und endlich die einer vierten, in der Hauptfrage gut orthodox denkenden, Partei, welche, um der Konsequenz zu entgehen, daß auch die Unwürdigen Christum genießen, lehrt, daß Leib und Blut Christi im Munde des Unwürdigen sich wieder in gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Wein verwandeln (S. 1430 A—1431). Alle vier Häresien will G. widerlegen. Aber ausführlich geht er nur auf die Ansichten der umbratici ein (S. 1431—1480). Er sucht gegen sie 1. aus dem Begriffe der göttlichen Allmacht die Möglichkeit der „essentiellen" Wandelung zu erweisen (S. 1431); 2. ihre ästhetischen Bedenken gegen die Vorstellung eines Zerkauens Christi zu entkräften (S. 1431—1433). Im Anschlusse daran führt er 3. aus, daß in jeder Partikel der Elemente der ganze Christus genossen werde (S. 1434—1440 B), und legt 4. dar, daß die besondere Art der mutatio, welche im Abendmahle stattfinde, genau der besonderen Art der generatio entspreche, welche Christi Geburt darstelle, und für den Intellekt ebenso schwer begreiflich, aber für den Glauben ebenso leicht faßbar sei, wie jene (S. 1440 B. 1446 A). Im zweiten Buche bekämpft er darauf 5. sehr ausführlich Berengars Einwand, daß der inkorruptible Leib des himmlischen Christus in der kirchlichen Lehre dem Verdauungsprozesse unterworfen gedacht werde (S. 1446 A — 1454 B), und sucht 6. Berengars patristische Beweise zu entkräften (S. 1454 B—1468). Im 3. Buche bemüht er sich dann 7., aus den Väteren den Beweis für die Kirchlichkeit der Transsubstantionslehre zu liefern (S. 1469—1480 D) und endlich 8. kurz die drei anderen oben genannten Häresien zu widerlegen (S. 1480 D—1494). Am längsten verweilt er bei den impanatores, weil er überzeugt ist, daß diese halben Berengarianer noch gefährlicher sind, als die strengen, die umbratici. — G. besitzt eine beachtenswerte Gelehrsamkeit (doch erlaubt die hist. littér. S. 566 gegebene Liste keinen festen Schluß auf den Umfang seiner Lektüre, da G. die Mehrzahl der dort angeführten Autoren schon bei Berengar zitiert fand). Er schreibt ein viel flüssigeres und besseres Latein, als Berengar. Er drückt sich oft sehr treffend und witzig aus. Auch als Dialektiker ist er dem Turoner Scholastikus zum mindesten ebenbürtig. So erklärt es sich, daß er in der Polemik gegen den großen Ketzer viel glücklicher ist, und auch positiv zur Begründung der Kirchenlehre viel mehr beigetragen hat, als sein Lehrer Lanfrank. Wichtig ist vor allem, wie er selbst klar erkannt hat, der Gedanke, daß in jeder Partikel der Hostie der himmlische Christus gegenwärtig sei, sowie der Versuch, die Wandelungslehre mit Verwendung der Begriffe substantia und accidens logisch zu begründen. Die Zeitgenossen haben die Vorzüge des Werkes begeistert anerkannt. G. galt ihnen als Theologe für ebenso bedeutend, wie Lanfrank, ja für bedeutender noch, als Anselm (vgl. Anselms Brief an Avespot, Epist. I, nr. 16 MSL 158, S. 1082).

Außer diesem Hauptwerke besitzen wir von G. noch einige kleine Schriften, nämlich 1. die confessio de sancta trinitate, Christi humanitate corporisque ac sanguinis Domini nostri veritate (MSG S. 1495—1502), 2. ein Fragment der epistola ad Erfastum (ebd. S. 1502—1508). Die letztere ist die Antwort G.s auf einen Brief des Erfast, zweiten Abtes von Lire in der Normandie, über die Trinität, die erstere, wie schon der Titel sagt, eine bekenntnisartige Betrachtung über die Trinität, die Menschheit Christi, die Eucharistie, gerichtet an den Mönch Robert von la Croix, einen Freund G.s, der mit ihm nach Italien ging und später Abt von San Lorenzo in Aversa wurde. Nur das Datum dieser confessio läßt sich ungefähr bestimmen. Sie ist sicher jünger, als der Dialog (s. besonders S. 1500). Beide Schriften sind interessant als Belege dafür, daß auch G. bereits sich mit dem trinitarischen Problem eingehend beschäftigte; s. die A. Anselm Bd I S. 568, 16 u. Roscelin. Inhaltlich bieten sie nichts Neues. G. begnügt sich zu wiederholen, was er von Augustin gelernt hat; vgl. die confessio insbesondere mit Augustin, de trinitate 9, 2; 12. 14, 8. 15, 6 f. Neben diesen zweifellos echten Schriften findet sich in den Ausgaben als ein Werk G.s verzeichnet eine Rede G.s an den König und die anglo-normännischen Großen. Diese Rede ist, mögen auch Gedanken darin verarbeitet sein, die G. ausgesprochen, unstreitig eine Komposition Orderiks. Weiter werden von dem Melker Anonymus G. zugeschrieben Kommentare zu Matthäus, Lukas, Johannes. Aber schon Fabricius hat erkannt, daß der Anonymus den Guitmundus-Christianus

verwechselt hat mit dem Christianus-[Druhtmarus], dem bekannten Theologen der Karolingerzeit, der uns als Autor der Kommentare, die er im Auge hat, gut bezeugt ist. **H. Böhmer.**

Guizot, Franz Peter Wilhelm, wurde geboren in Nimes, den 4. Oktober 1787 und starb 1874. Sein Vater, ein Advokat, starb auf dem Schaffot während der Schreckenszeit; sein väterlicher wie sein mütterlicher Ahne waren Hugenottenpfarrer aus der Verfolgungszeit (pasteurs du Désert). Seine Mutter, eine fromme und begabte Frau, zog sich mit ihm nach Genf zurück, wo sie seine Studien überwachte. Er lernte daselbst nicht bloß die klassischen Sprachen, sondern auch gründlich deutsch, englisch und italienisch und studierte mit besonderer Vorliebe Geschichte und Philosophie. Mit 18 Jahren kam er nach Paris, wo er in den gebildetsten und bedeutendsten Familien Eingang fand, und mit seiner Feder sein Brot verdiente. Gleich von Anfang an prägte sich sein Charakter aus, sowie er bis ans Ende unwandelbar geblieben ist. Er war eine stramme, feste Natur, hatte über alle Gegenstände seine klaren bestimmten Begriffe, von denen ihn nichts mehr abbringen konnte; daher fand auch bei ihm keine solcher Schwankungen statt, wie sie nicht selten bei Staatsmännern sowohl als auch bei Philosophen vorkommen. Seine Gesichtszüge, die sich sogar im Alter kaum geändert haben, waren der treue Abdruck seiner Seele: Unbeugsamer Wille, Stolz, scharfer Verstand, großes Selbstbewußtsein, — diese Hauptzüge seines Charakters traten auf allen Gebieten hervor, in der Politik, auf dem Lehrstuhl und in der Kirche. Er hatte ebenso fanatische Hasser als Bewunderer; in dem Revolutionssturm von 1848 bedrohte die Volkswut sein Leben; er mußte heimlich entfliehen und zwei Jahre lang in England verweilen. 1812 verehelichte er sich mit Frl. von Meulan, die katholisch war und ihm einen Sohn gebar, der jedoch früh starb. Nach ihrem 1827 erfolgten Tode und auf ihren Rat trat er in eine zweite Ehe mit ihrer Nichte, Elisa Dillon, die jedoch schon 1833 starb und ihm zwei Töchter und einen Sohn hinterließ. Guizot führte einen unbescholtenen Wandel; er war uneigennützig und von unbestechlicher Redlichkeit. Obschon er die höchsten Stellen im Staate bekleidete und als Ministerpräsident die ganze Macht Frankreichs in Händen hatte, ist er arm geblieben. Doch wird ihm vorgeworfen, in seiner politischen Thätigkeit von den streng sittlichen Prinzipien abgewichen zu sein, namentlich bei den Deputiertenwahlen. Er zeichnete sich zuerst als Geschichtsprofessor an der Sorbonne und als Schriftsteller aus. Seine Sprache war nicht gerade eine glänzende, jedoch edel, klar und präzis; seine Meister waren Montesquieu, Bossuet, Vico und Herder. Er gehörte der Schule der doctrinaires an, die Liberalismus und Konservatismus zu verbinden, und in der konstitutionellen Monarchie die Errungenschaften der großen Revolution mit der Autorität und der Ordnung, die das Königtum sichert, zu vereinigen strebten. Seine Vorlesungen an der Sorbonne galten daher unter der Restauration als freisinnig und hatten großen Erfolg, wurden deshalb auch bald von der Regierung untersagt. Das bedeutendste hat Guizot auf dem Gebiete der Geschichte geleistet; seine Hauptwerke sind: Essais sur l'Histoire de France (1823), die Epoche machten; Histoire de la Révolution d'Angleterre (1827—1828); Histoire générale de la Civilisation en Europe (1829); Vie, correspondance et écrits de Washington etc. (1839—1840); Mémoires pour servir à l'Histoire de mon temps (1858) 9. Bd 1858—1868; Vie des quatre grands chrétiens français (der erste Band allein ist erschienen, 1873, enthaltend Ludwig den Heiligen und Calvin); und das vortreffliche Werk seiner letzten Lebensjahre: Histoire de France racontée à mes petits-enfants. Guizot hat auch Shakespeare ins Französische übersetzt.

Als Staatsmann haben wir Guizot nicht näher zu beschreiben. Nur sei das große Verdienst erwähnt, das er sich als Minister des öffentlichen Unterrichts (1832—1834) um das Unterrichtswesen erworben. Schon 1816 hatte er sich mit dieser Frage befaßt, in seinem Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'Instruction publique, in welchem er sich gegen die absolute Lehrfreiheit aussprach, und für den Staat das Recht beanspruchte, den öffentlichen Unterricht zu leiten und zu regeln. Er reorganisierte die Volksschulen und die Gymnasien und verbesserte bedeutend die Hochschulen. Am meisten interessiert uns jedoch Guizot als Mann der Kirche; er ist die Hauptstütze der Orthodoxie in der reformierten Kirche Frankreichs gewesen und hat auf dieselbe einen tiefgreifenden Einfluß geübt. Er war es hauptsächlich, der den Riß in der Pariser Pastoralkonferenz veranlaßte, der zu allen strengen Maßregeln trieb, welche auf und nach der Synode von 1872 die reformierte Kirche entzweiten (s. den A. „Frankreich, die ref. und luth. Kirche" Bd VI, S. 191,38 u. f.). Und doch muß, wer seine Orthodoxie genauer prüft, erkennen, daß

er kaum über den Supranaturalismus hinausgekommen ist. Auch er hatte den Einfluß des 18. Jahrhunderts verspürt. Er erzählt in der Revue des Deux Mondes wie er einst mit Erstaunen entdeckt, daß sein Glaube, den er bisher für einen christlichen gehalten, nichts weiter als Rationalismus oder flacher Deismus sei; wie er aber, da er Gibbon studierte, erkannt habe, daß das Christentum, das in seinen Anfängen so gewaltige Hindernisse überwunden und die menschliche Natur so tief erschüttert hat, unmöglich als eine gewöhnliche Religion ohne göttlichen Ursprung angesehen werden könne. Seine ganze Naturanlage trieb ihn indes zur Orthodoxie hin; er war ein Autoritätsmann, und mochte die Kritik ebensowenig in Glaubensfragen als auf politischem Gebiete dulden. Die Religion war ja für ihn vor allem die Sanktion der Ordnung und der Autorität. Daher kommt auch seine große Bewunderung der katholischen Kirche. Er war stolz ein Franzose zu sein; Frankreich aber war die bedeutendste katholische Macht und hatte als solche, im Mittelalter, eine großartige Rolle gespielt; darum mußte, so oft das Interesse der katholischen Kirche im Spiel war, der Protestantismus zurücktreten, und Guizot handelte als ein katholischer Staatsmann. Für ihn sollte die kirchliche Autorität eine Stütze der staatlichen sein. Die katholische Kirche hatte aber die Autorität am gewaltigsten gehandhabt. „Der Katholicismus, schreibt Guizot, ist die höchste Schule des Gehorsams, die je in der Welt gewesen ist; sie allein hat während mehrerer Jahrhunderte das Christentum vertreten und ist heute noch dessen kräftigster Sproß.“ (L'Eglise et la Société chrétienne, 1861.) Als er am 24. Januar 1861 in der Académie française die Antwort auf die Rede des neuen Akademikers, Pater Lacordaire, zu geben hatte, rechtfertigte und verteidigte er das Papsttum und die weltliche Macht des Papstes, während der Dominikaner das protestantische Amerika lobte; beim Ausgang sprach einer der Akademiker: „Qu'avons-nous entendu? Un faux moine et un faux protestant.“ Diese Rede erregte großes Aufsehen. Die katholischen Zeitungen (namentlich Univers) frohlockten, und hofften schon, Guizot in die alleinseligmachende Kirche zurückkehren zu sehen; die protestantischen Liberalen hingegen beuteten dieselbe gegen ihn aus, in den Konsistoriumswahlen. Jedoch hat Guizot in seinen Méditations sur l'Essence de la Religion chrétienne (1866) genugsam gezeigt, daß er, trotz allem, feste evangelische Überzeugungen habe. Übrigens hatte er 1826 die Pariser Bibelgesellschaft gründen helfen; 1833 die Société pour l'Encouragement de l'Instruction primaire und 1857 die Société de l'Histoire du Protestantisme français; auch beteiligte er sich an den Jahresfesten dieser Gesellschaften; er war ferner eine zu solide, zähe Natur und hatte auf allen Gebieten zu feste, kristallisierte Begriffe, um je eines solches Umschwungs fähig zu sein. Als er, aus Gesundheitsrücksichten, sich von der Synode von 1872 zurückzog, schrieb er an dieselbe: „Ich danke Gott, daß er mich, so nahe an meinem Lebensende, berufen hat, meine feste Anhänglichkeit an den christlichen Glauben zu bezeugen“. Indes gereichte diese Anhänglichkeit seiner Kirche oft mehr zum Schaden als zum Nutzen, denn Guizot hat dieselbe in eine gar verhängnisvolle Bahn hineingetrieben. Im Konsistorium, wie früher im Ministerium, war er der unbeugsame Mann des Widerstandes gewesen und hatte die Liberalen mit allen Mitteln bekämpft. Ihm ists hauptsächlich zu verdanken, daß die orthodoxe Partei die politischen Wirren benützte, um ihren Sieg zu sichern, und die Gunst der reaktionären Minister, die nach Thiers Sturz die Republik bekämpften, um diesen übrigens gerechten Sieg auszubeuten. Guizot behielt bis an sein Ende seine Geistesklarheit und seine Arbeitskraft; er starb in Val Richer den 12. September 1874. Hier noch ein Auszug aus dem Glaubensbekenntnis, das er in seinem Testamente niedergeschrieben: „Ich sterbe in der christl. ref. Kirche Frankreichs, in welcher ich geboren. Ich bin ihr immer treu verbunden geblieben, habe jedoch allezeit die Gewissensfreiheit bewahrt, die sie ihren Gliedern in ihrem Umgang mit Gott gewährt, und auf welche sie sich bei ihrem Entstehen berufen hat . . . . . Ich glaube an Gott und bete ihn an, ohne zu versuchen, ihn zu begreifen. Ich sehe ihn gegenwärtig und thätig, nicht bloß in der Weltordnung und in dem inneren Leben der Seelen, sondern auch in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften, besonders im A. und N. Testamente, welche Denkmäler sind der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Wirkens durch die Vermittelung und das Opfer unseres Herrn Jesu Christi zum Heil des Menschengeschlechts. Ich beuge mich vor den Geheimnissen der Bibel und des Evangeliums, und halte mich fern von allen wissenschaftlichen Erörterungen und Lösungen, womit die Menschen dieselben zu erklären gesucht. Ich habe das Vertrauen zu Gott, daß er mir erlaubt, mich einen Christen zu nennen, und ich bin überzeugt, daß wir in dem Lichte, in welches ich bald einziehen werde, den bloß menschlichen Ursprung und die Eitelkeit unserer meisten Streitigkeiten über göttliche Dinge erkennen werden“. Es ist nicht ein Wort der

Reue und Buße in diesem Bekenntnisse, kein Sündengefühl, kein Bewußtsein eines Irrtums oder eines Fehlgriffes. Das gerade ist die Schattenseite dieses wahrhaft antiken Charakters, dieses bedeutenden, kräftigen Geistes; Guizot ist, davon zeugen seine Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, mit dem vollkommensten Seelenfrieden über die Ruinen hinweggeschritten, die er mit verursacht hat, ohne auch nur die leiseste Ahnung von einer Schuld zu haben. Folgendes sehr treffende Urteil ist neuestens über ihn ausgesprochen worden: „Er hinterläßt das Andenken eines Geschichtschreibers ersten Ranges, eines gewaltigen Redners, eines beredten Moralisten, eines starren und etwas engen Theologen, endlich eines wohlmeinenden, jedoch wenig hellsehenden Politikers, hinter seiner Zeit zurück, und oft irregeführt durch einen unbeugsamen Glauben an seine eigene Unfehlbarkeit." (A. Debidour, La Grande Encyclopédie, Bd XIX, S. 607.)

C. Pfender.

Gundulf. — Quelle: Die Akten der Synode von Arras von 1025 nebst dem Briefe Bischof Gerhards I. von Cambrai an Bischof Reginald von Lüttich von 1025, erstmals herausgegeben in D'Achery, Spicilegium, Tom. I, Paris 1723, S. 606 ff., danach abgedruckt bei Mansi T. XIX, Venedig 1774, Sp. 423 ff., im Auszug bei Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus Tom. I, Paris 1728, S. 7 f. und bei P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerlandicae, Gent und Gravenhage 1889, S. 1—5. — Vgl. J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1 4. Aufl., Bonn 1846, S. 411 f.; Ch. U. Hahn, Gesch. der Ketzer, Bd I, Stuttgart 1845, S. 39 f.; C. Schmidt, Hist. et doctrine de la secte des cathares, T. I, Paris 1849, S. 35 ff.; J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des MA, Th. I, München 1890) S. 65 ff.

Um das Jahr 1025 wurde die Verbreitung von bisher unbekannten Ketzereien in den Bistümern Cambrai und Lüttich ruchbar. Eine Untersuchung, die in Lüttich gegen die Anhänger jener Lehren angestellt wurde, blieb, angeblich infolge der Sorglosigkeit des dortigen Bischofs, erfolglos. Um so thatkräftiger griff Bischof Gerhard I. von Cambrai-Arras ein. Die Anhänger der Sekte in der Stadt Arras wurden, so weit man ihrer habhaft wurde, gefangen gesetzt und einer im Januar 1025 nach Arras berufenen Synode zur Aburteilung überwiesen. Die Angeklagten, die als ihren Lehrer den der Verfolgung entgangenen Italiener Gundulf nannten, zeigten anfänglich große Entschlossenheit. Gundulf, so erklärten sie, habe sie mit den Vorschriften der Evangelien und Apostel bekannt gemacht, neben denen sie keine andere Glaubensquelle gelten ließen. Mit besonderer Entschiedenheit hatten die Ketzer, wie die Untersuchung ergab, gegen die kirchliche Lehre von der Taufe, der Eucharistie und der Buße sich gewendet. Zugleich eiferten sie gegen die kirchlichen Gebäude, Altäre, kirchlichen Begräbnisse, gottesdienstlichen Gebräuche, die Verehrung des Kreuzes und religiöser Bilder, gegen den Kultus sämtlicher Heiligen mit Ausnahme der Apostel und Märtyrer und gegen die Fürbitte für die Verstorbenen. An die Stelle der kirchlichen Hierarchie treten bei ihnen die offenbar aus dem Laienstande hervorgegangenen Prediger der Sekte, an die Stelle der kirchlichen Heilsmittel die „Erwählung" des Einzelnen zum Stande der Gerechtigkeit, für den es aber auch, wenn er nach jener Erwählung wieder fällt, keine Verzeihung mehr giebt. Bei ihren religiösen Zusammenkünften übten die Ketzer die Sitte gegenseitiger Fußwaschung. Als sittliches Ideal galt es ihnen, die Welt zu verlassen, das Fleisch abzutöten, von ihrer Hände Arbeit zu leben und allen Liebe zu erweisen; der eheliche Stand wurde von ihnen als sündhaft angesehen. — Die Widerstandskraft der Angeklagten, die schon in der Untersuchungshaft auf harte Proben gestellt worden war, erlahmte rasch; im Laufe der nur einen Tag dauernden Verhandlung erklärten sich die Angeklagten zum Widerrufe bereit, worauf ihre, wenigstens äußerliche, Aussöhnung mit der Kirche erfolgte.

Die den Schülern Gundulfs zugeschriebenen Lehren lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß wir in ihnen Anhänger des Katharertums zu erkennen haben, das damals erstmals von den südslavischen Ländern und von Oberitalien aus über die Alpen vordrang, und gegen dessen, gleichfalls von Italien aus geworbenen, Anhang fast gleichzeitig (1022) in Orleans eingeschritten wurde.

Herman Haupt.

Gurk, Bistum. — v. Ankershofen, Handbuch der Gesch. des Herzogtums Kärnten, 2. Bd 1851; v. Jaksch, Die Gurker Geschichtsquellen, 1896.

Die Gurk ist ein Nebenfluß der Drau. An ihr stiftete Hemma, die Gemahlin des steiermärkischen Grafen Wilhelm auf den Rat des EB. Baldewin von Salzburg (1041 bis 1060) ein Nonnenkloster zu Ehren der Maria (Verunechtete Urk. Baldewins und Hemmas v. Jaksch Nr. 16 u. 17). Es war für 70 Nonnen und 20 Kanoniker bestimmt

(Unechte Urk. Heinrichs IV. Stumpf 2753; die Zahlen sind unanstößig), und wurde am 15. August wahrscheinlich 1043 geweiht. Allein das Kloster gedieh nicht. Dies legte den Gedanken einer Umwandlung in ein Stift nahe, und damit verband sich mit Rücksicht auf die große Ausdehnung der Salzburger Diöcese der Plan, in Gurk ein von Salzburg abzuzweigendes Bistum zu gründen. Erzbischof Gebhard (1060—1088) hat ihn ausgeführt. Er versicherte sich zunächst der Zustimmung der Kanoniker, der Ministerialen und des Markgrafen Starchand als des Vogtes, brachte sodann die Sache an Papst Alexander II. und König Heinrich IV. Der erstere erteilte im Jahre 1070 seine Genehmigung; im Jahre 1072 erfolgte auch die Bestätigung durch Heinrich IV. Daraufhin hat Gebhard am 6. März 1072 die Gründung vollzogen und zwei Monate später Gunter von Chraphelt zum Bischof geweiht (vgl. die falsche Gründungsurk. Gebhards, v. Jaksch Nr. 31, die päpstliche Urk. Jaffé 4673, und die kaiserliche Stumpf 2755, dazu vita Gebeh. 2 MG SS XI 26). Die Grenzen der sehr kleinen Diöcese bestimmte erst EB. Konrad (1106—1147, vita Chuonr. 4 MG SS XI S. 64f.; vgl. die Urk. Lothars III. von 1130 Stumpf 3253 und Konrads von 1131 Meiller 133). Gurk war das erste deutsche Bistum, dessen Bischof von dem EB zu ernennen war, s. die a. Urk. Jaffé 4673 und Stumpf 2755. Daß den Salzburger Erzbischöfen dies Recht eingeräumt wurde, erklärt sich daraus, daß die Diöcese Gurk einen Teil der Salzburger gebildet hatte.

Bischofsliste: Gunter 1072—1090, Berthold 1090—1106, Hiltibold 1106—1131, Romanus I. 1131—1167, Heinrich 1167—1174, Romanus II. 1174—1179, Dietrich 1179—1194, Wernher 1194—1195, Ekkehard 1196—1200, Walther 1200—1213, Otto 1214, Heinrich 1214—1217, Udalschalk 1218—1220, Ulrich 1222—1253, Dietrich 1253 bis 1278, Johann I. 1279—1281, Konrad I. 1282, Hartwind 1283—1298, Heinrich 1299—1326, Gerold 1326—1333, Lorenz 1334—1336, Konrad II. 1337—1344, Ulrich 1344—1351, Paul 1351—1359, Johann II. 1359—1364, Johann III. 1364—1376, Johann IV. 1376—1402, Konrad III. 1402—1411, Ernst 1411—1432, Lorenz 1432 bis 1436, Johann V. 1436—1453, Ulrich 1453—1469, Lorenz 1471—1487, Raimund 1493—1505, Matthäus 1505—1519. **Hauck.**

Gustav Adolf, gest. 1632. — Quellen und Litteratur: Arkiv till upplysning om Svenska krigets och krigsinrättningernes historia I—III, 1851–66; Styffe, Konung Gustav Adolfs skrifter, 1861; Svenska riksrådets protokoll, I–II, 1878/80; Oxenstiernas skrifter och brefväxling, besonders 2. Serie I. B., die Briefe Gustav Adolfs enthaltend, 1888 ff.; Wiselgren, De la Gardiska Archivet eller Handlingar ur Grefl. De la Gardiska Bibliotheket på Löberöd X f.; Droysen, Schriftstücke von Gustav Adolf, 1877; G. Irmer, Verhandlungen Schwedens und seiner Verbündeten mit Wallenstein und dem Kaiser I. B., 1888; Bog. Phil. v. Chemnitz. Königl. Schwedischer in Teutschland geführter Krieg, I. Teil, 1648: aktenmäßig. aber einseitig; F. G. Geijer, Gesch. Schwedens, III B. 1836; A. Cronholm, Sveriges historia under Gustav II. Adolfs regering, Stockholm 1857—72, 6 Teile (davon einer, den Beginn des Feldzugs in Deutschland behandelnd, in deutscher Uebersetzung 1874): mehr Materialiensammlung als durchgebildete Darstellung; G. Droysen, Gustav Adolf, 2 Bde 1869 f.; K. Wittich, Magdeburg, Gustav Adolf und Tilly. Bd I, II, 1. 1874/77: grundlegend für das erste Jahr in Deutschland; H. v. Treitschke, Gustav Adolf und Deutschlands Freiheit. Gedächtnisrede zum 9. Dez. 1894, wieder abgedruckt in den hist. und polit. Aufsätzen IV. Bd 1897; Dietrich Schäfer, Zum Gedächtnis Gustav Adolfs, Beilage zur Allg. Zeitg. 1894, Nr. 290 f.; Max Lenz, Gustav Adolf dem Befreier zum Gedächtnis, Preuß. Jahrbb. 1894 Dezemberheft; O. Klopp, Der 30 jährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs 1632, zweite Ausgabe des Werkes Tilly im 30 jährigen Kriege, III, B. 1 und 2, 1895, 96: ultramontantendenziös und unzuverlässig; F. v. der Decken, Herzog Georg von Braunschweig und Lüneburg. II. B. 1833; K. G. Helbig. Gustav Adolf und die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, 1854; K. v. Soden, Gustav Adolf und sein Heer in Süddeutschland, I. B. 1865: urkundlich, ungeordnet; G. Schybergson, Underhandlingarna om en Evangelisk Allians åren 1624—25, 1880; derselbe, Sveriges och Hollands diplomatiska förbindelser 1621—1630, 1880; C. T. Odhner, Om orsakerna till Gustav II. Adolfs deltagande i trettio-åriga kriget, 1884; J. Bühring, Venedig, Gustav Adolf und Rohan, 1885; A. Rydfors, De diplomatiska förbindelserna mellan Sverige och England 1624—60, 1890; C. Wibling, Sveriges förhållande till Siebenbürgen 1623—1648, 1890; K. Sattler, Reichsfreiherr Dodo zu Innhausen und Knyphausen, Königl. schwed. Feldmarschall, 1891; K. Wittich, Dietrich von Falkenberg, Oberst und Hofmarschall Gustav Adolfs, 1892; G. Irmer, Hans Georg von Arnim, 1894; W. Struck, Das Bündnis Wilhelms von Weimar mit Gustav Adolf, 1896; M. Bär, Die Politik Pommers während des 30jährigen Krieges. Treffliche Einzelarbeiten in der Historisk Tidskrift und in der Historisk Bibliotheket von Hildebrand, Odhner, Sondén. Ueber das

Verhältnis Gustav Adolfs zu den einzelnen deutschen Ständen zahlreiche Zeitschriften-Artikel und Programme von F. Fäh, St. Donaubauer, Chr. Gotthold, P. Stälin, Th. Schott, A. Wohlwill, F. Voigt u. a. Dazu stets die Werke Rankes, Opels ꝛc. Besonderen Dank schuldet Unterzeichneter für diesen Artikel seinen Freunden Walter Struck und Hermann Diemar. Ersterer stellte ihm das Manuskript einer größeren Schrift über Gustav Adolf und die schwedische Satisfaktion zur Verfügung, letzterer die Ergebnisse seiner Forschungen über die Schlacht bei Lützen, deren erster Teil (Quellenkritik, Teil I) als Dissertation 1890 erschien. — Eine Biographie des Königs, die sich nur entfernt mit Rankes Meisterwerk über Wallenstein messen könnte, fehlt noch. Gearbeitet ist in Schweden und Deutschland genug, auch sehr viel Quellenmaterial publiziert; aber die Archive, besonders die deutschen, bergen noch reichste Schätze, und auch von dem Gedruckten ist keineswegs alles verarbeitet.

Gustav Adolf wurde am 9. Dezember (a. St.) 1594 geboren; er hatte also noch nicht das 38. Lebensjahr vollendet, als ihn am 6. November (a. St.) 1632 bei Lützen die Todeskugel traf, in dem Moment, da er nach seinem höchsten Lorbeer griff. Nur in den beiden letzten Jahren seines Lebens hat er im Vordergrunde der Geschichte gestanden: aber in dieser kurzen Spanne Zeit ist er der Träger welthistorischer Ereignisse geworden und hat sich als ein Held erwiesen, der durch Jahrhunderte hin kaum seines Gleichen findet. Nicht bloß, weil er Schwedens Großmacht auf den deutschen Schlachtfeldern begründet hat. Das war eine ephemere Schöpfung, die in der dritten Generation bereits wieder zertrümmert wurde, und es hat bis heute sogar in seinem Vaterlande nicht an Stimmen gefehlt, welche dem König das Hinausgreifen über die Ziele der national-schwedischen Politik als einen Fehler angerechnet haben: die universale Bedeutung Gustav Adolfs liegt vielmehr ganz in den Fernwirkungen, die sein Eintreten für die Religion Martin Luthers gehabt hat, deren letztes Stündlein gekommen schien, als der fremde König an der deutschen Küste landete. Dadurch ist er vor allem für unser Vaterland eine unvergeßliche Gestalt geworden: wenn es wahr ist, daß die deutsche Kultur, ja der deutsche Staat der Gegenwart, Preußen und das neue Reich, in dem Boden der Reformation wurzeln, so haben wir Gustav Adolf unter den Schöpfern unserer Macht zu verehren. Freilich, wer das Ziel nationaler Größe in nichts anderem suchen will als in der politischen Einheit, gleichgiltig um den idealen Grund, auf dem sie ruht, wird Gustav Adolfs Stellung zu Deutschland wohl nicht viel anders taxieren können als diejenige anderer fremder Mächte, wie der Spanier und Franzosen, die damals unser Volk aussogen und niedertraten, und es an allen Grenzen beraubten. Ja man würde dann recht eigentlich den Schwedenkönig als den Störenfried bezeichnen müssen, der unser Vaterland anfiel in dem Moment, da es nach verwüstenden Kämpfen endlich von den Alpen bis zum Belt seinem kaiserlichen Herren wieder unterworfen war, und der es so aufs Neue in die politische und kirchliche Zersplitterung stürzte. Denn niemals in der That ist Deutschland seiner vollen Einheit näher gewesen als in den Jahren 1629 und 1630, damals als der Kaiser und die Liga von der holländischen Grenze bis Danzig die Nord- und Ostseeküste beherrschten und die Evangelischen kurz davor waren ihre Felleisen schnüren zu müssen. So richten denn die modernen deutschen Gegner Gustav Adolfs ihre Angriffe immer gegen diesen Punkt, und selbst bei seinen Bewunderern pflegt sich dem Lobe ein Zug des Bedauerns oder eines gewissen Tadels beizumischen, daß er die Errettung der religiösen Freiheit mit der Zerreißung Deutschlands verkettet habe. Aber der Gedanke, daß die nationale Einheit an sich ein Gut sei, vor dem die kirchlichen und alle geistigen Gegensätze zurücktreten müßten, war jener Zeit fremd, und es geht nicht an, ihn, der selbst heute nur die Oberfläche unseres Lebens beherrscht und über kurz oder lang in seiner ephemeren Bedeutung erkannt werden wird, als Maßstab für die Beurteilung damaliger Politik zu gebrauchen. Wohl gab es Nationen, die in sich geeinigt ihre volle Kraft nach außen wandten und weltbeherrschende Ziele anstrebten, aber auch sie stellten sich dabei auf den Grund eines der Bekenntnisse, die in der Welt auf Tod und Leben mit einander rangen. Die Zugehörigkeit zu einer der streitenden Kirchen war das Prinzip jeder Politik und die Basis jeder Existenz; und die Regierenden scheuten sich so wenig wie ihre Unterthanen, an die Behauptung ihrer Konfession den Frieden, die Einigkeit und den Wohlstand ihres Staates selbst zu setzen.

Schweden gehört zu den Nationen, in denen der neue Glaube völlig zum Siege gelangt war, ja es war dort früher und leichter geschehen als irgendwo anders. Denn von Anfang an hatte sich der Kampf für die Reformation mit der Erhebung gegen die Fremdherrschaft verknüpft, und indem Gustav Wasa sich an die Spitze zugleich der Bauernschaft und der nationalgesinnten Partei des hohen Adels gestellt, hatte er für die neue Kirche eine Grundlage von unzerstörbarer Festigkeit gewonnen (s. d. A. Schweden, Reformation).

Auch in Schweden kam es dann, wie überall, wo der Protestantismus Wurzel geschlagen, zu einer schweren Krisis des neuen Staatsprinzips, aber erst lange nach dem Tode König Gustavs, und wiederum fügte es da das Geschick, daß die evangelische Partei zugleich die populare war und die nationale Freiheit gegen fremde Vergewaltigung zu verteidigen hatte: der Vater Gustav Adolfs, Herzog Karl von Södermannland, der jüngste aus der „Wasabrut", war es, der dem Staate die entscheidende Wendung gab: im Kampf gegen seinen Bruder Johann, der, wie später die Stuarts in England, die Krongewalt auf die rekatholisierte Kirche gründen wollte, und nach dessen Tode gegen seinen Neffen Sigismund von Polen, der unter der Maske seiner Legitimität die polnische Fremdherrschaft brachte, kam er empor. Während in Deutschland und Polen die gegenreformatorische Bewegung zu immer größeren Erfolgen gelangte, wurde sie in Schweden nach kurzem wildem Ringen völlig überwunden. Karl IX., wie er, nachdem Sigismund 1599 von den schwedischen Ständen abgesetzt war, sich nannte, hatte seine Krone in heißen Kämpfen gegen rebellische Edelleute oder gegen den Polenkönig zu verteidigen, aber immer sah er sich dabei auf die Seite der religiösen und nationalen Unabhängigkeit seines Landes gestellt. So verwuchs ihm sein persönlicher Ehrgeiz und das Interesse seines Hauses mit der Sache des Vaterlandes und des Evangeliums, und gleich ihm durchdrang sich sein Sohn, der fast noch als Knabe mit dem Vater im Felde lag, von früh auf mit dem Bewußtsein, in dem universalen Kampfe von Gott auf die hohe Warte für die reine Lehre gestellt zu sein. Zur Ruhe kam Karl niemals: den Polen, deren Bekämpfung er alle andern Ziele unterordnete, trat er in Livland entgegen, wo er auch die Moskowiter zu Feinden hatte; zuletzt geriet er noch in dem eigenen Lande durch die Dänen in schwere Bedrängnis. Als er starb (1611), fand der noch nicht siebzehnjährige Sohn das Reich in äußerster Not, aus der er sich nur durch den Frieden von Knäröd retten konnte, der den Dänen Elfsborg, und damit den einzigen Zugang Schwedens zur Nordsee als Pfandbesitz in die Hände gab. Den Krieg mit den Russen beendigte er glücklicher im Frieden von Stolbowa 1617, der jenen an der Ostsee dasselbe Schicksal bereitete, was Schweden von Dänemark an der Nordsee für 6 Jahre hinnehmen mußte: die Newa-Mündung und die Gegend an dem Ladogasee kam dadurch in seine Gewalt; kein russisches Boot, sagte er, solle fortan ohne seinen Willen zur Ostsee hinabkommen. Alle Kraft wandte er fortan gegen den Hauptfeind, seinen Vetter von Polen. 1621 bekam er Riga in seine Gewalt; bald darauf Mitau, und 1626 konnte er den Krieg von den baltischen Provinzen nach Preußen verpflanzen. Hier galt es ihm zunächst, dem Gegner die Häfen zu entreißen und die reichen Seezölle in die eigenen Kassen zu führen; an die Küste gelehnt ging er auch im Innern vor, langsam und vorsichtig; wo er erschien, atmeten die Bekenner der evangelischen Lehren auf, und hier wie in den baltischen Provinzen waren es überall die Deutschen, deren Kultur und Eigenart unter den blaugelben Fahnen Schutz und Rettung vor Polen und Jesuiten fanden.

Während Gustav Adolf so an dem Pregel und der Weichsel mit wachsenden Erfolgen, die von Waffenruhen mehrfach unterbrochen wurden, kämpfte und des Evangeliums wie Schwedens Macht auf dem deutschen Kolonialboden ausbreitete, geriet das Mutterland der Reformation ganz in die Gewalt der katholischen Reaktion. Vergebens hatte Christian IV. von Dänemark sich mit den Resten der deutschen Opposition unter dem Grafen Ernst von Mansfeld den Katholischen entgegengestemmt: der Mansfelder erlag dem unwiderstehlichen Stoß Wallensteins an der Dessauer Brücke, der König selbst wurde von Tilly bei Lutter am Barenberge vernichtend aufs Haupt geschlagen. Über ganz Norddeutschland dehnten sich jetzt die kaiserlichen Quartiere aus; 1627 drangen die Wallensteinschen Regimenter, indem sie die Dänen durch Brandenburg und Mecklenburg vor sich herjagten, bis nach Jütland hinauf: die cimbrische Halbinsel und alles Küstenland an Nord- und Ostsee von der Ems bis zur Leba geriet in ihre Hand; einzig das kleine Stralsund hielt sich noch frei von ihren Garnisonen. Es war eine Gefahr, die Gustav Adolf unmittelbar bedrohte. Schon dachte Wallenstein, der vom Kaiser zum Admiral des baltischen Meeres ernannt war, und dem damals die dänische Königskrone in einer gewissen Aussicht stand, den Krieg auf das Meer zu tragen; er plante die schwedischen Schiffe, wenn es sein könnte, in ihren Häfen selbst durch Feuer zu vernichten. Man müsse, sagte Gustav Adolf, die Gegner entweder in Kalmar erwarten oder in Stralsund aufsuchen.

Der Gedanke, dem Feinde zuvorzukommen, und seine siegreichen Waffen auf den Boden des Reiches zu tragen, konnte ihm nach allem nicht fremd fallen. War er doch selbst kein fremder Gast auf deutscher Erde. Zehn Jahre zuvor, im Sommer 1620, war er dorthin gekommen, um sich die Braut zu gewinnen, Marie Eleonore von Brandenburg, um die er auf diplomatischem Wege seit Jahren vergeblich geworben hatte; unvermutet

und unter falschem Namen, als ein Hauptmann „Gars“ von der königlichen Leibgarde (er hatte den Namen aus den Anfangsbuchstaben seines Titels zusammengesetzt, Gustavus Adolfus Rex Suecorum), war er mit seinem Schwager, Pfalzgraf Johann Casimir in Berlin erschienen. Wieder abgewiesen hatte er seine Reise damals bis nach Heidelberg ausgedehnt, um, wie es scheint, dort sein Glück zu versuchen. Dann aber war er abermals nach Berlin gekommen und hatte in persönlicher Werbung Herz und Hand der Prinzessin erworben, nachdem er durch sein ritterliches, freies Auftreten auch den Widerstand der Kurfürstin-Mutter besiegt hatte. Es war der erste Sieg, den er auf deutschem Boden gewann, und er erfocht ihn, wie seine späteren, indem er mannhaft gerade auf das Ziel losging. Die schöne Offenheit und Geradheit seines Charakters zeigt sich in einem Wort, mit dem er in Schweden seinem ängstlich gewordenen Schwager, dem Pfalzgrafen, begegnet war: „Ew. Liebden diskurieren zwar gründlich, und muß ich Ew. Liebden wohl in allem recht geben. Aber weil ich so tief an dem angefangenen Orte durch das Geschrei bin hineingebracht, mag ich mich anderswo nicht engagieren, bis ichs nach dem Willen Gottes entweder zum guten Ende bringen kann, oder aber daß mir ein ganzer Korb gegeben werden möge; welches mir dann Beides, oder was von Beiden eins geschehen kann, leichtlich nützet“. Auch diese Herzensangelegenheit läßt sich, wie sich versteht, nur unter dem Gesichtspunkte der großen Politik auffassen, die damals ja gerade in dem Brennpunkt der weltumspannenden Krisis war: der Friede war zu Ende gegangen, und die Parteien rüsteten sich aufs Neue zu dem Streite, in dem es keine Versöhnung gab. Alles was gegen Habsburg stand, war für jene Verbindung, die Pfälzer, die Kriegspartei in Holland, Herzog Moritz der Gelehrte von Hessen, und der Kurfürst Johann Sigismund selbst. Die Kurfürstin Anna vertrat die Gegenseite, die Ängstlichen, Neutralen; sie trug sich mit der Hoffnung, ihre Tochter dem Polenkönige geben zu können, während Georg Wilhelm als Kurprinz an eine englische Heirat gedacht hatte, und auch als Kurfürst in gewohnter Schwächlichkeit verharrte. Als dann Gustav Adolf persönlich kam, kurz vor der ersten großen Katastrophe des deutschen Protestantismus am Weißen Berge vor Prag, mochte die nahende Gefahr den Berliner Hohenzollern, deren Vetter Johann Georg von Jägerndorf in dem böhmisch-pfälzischen Lager war, die Verbindung mit dem Schwedenkönige rätlich erscheinen lassen: aber das Beste hat schon damals, wie später in seinen Feldzügen, dem jungen Helden sein entschlossenes Draufgehen eingebracht.

Daß es sich bei dem Kampf der deutschen Protestanten gegen die katholische Übermacht auch um seine Existenz handelte, hat Gustav Adolf niemals aus den Augen verloren. Seinen Krieg gegen Polen sah er immer nur als einen Teil des Kampfes an, der sein Centrum im deutschen Reiche hatte: wie die Holländer den rechten Flügel, so wollte er den linken der evangelischen Schlachtordnung gegen den Andrang der Katholischen halten. Sein Plan in diesen Jahren ging mehrfach dahin, von der Weichsel her nach Schlesien durchzubrechen und sich unmittelbar auf die Erbländer der böhmischen Krone zu werfen, von denen das Unwetter seinen Ausgang genommen hatte. Aber so lange die deutschen evangelischen Fürsten in der großen Flut noch ein Brett unter den Füßen hatten, konnte er nicht erwarten, daß sie, die sich nicht einmal unter einander zu verständigen vermochten, sich unter seine starke Hand und die Ziele seiner Politik beugen würden; und so lange Christian von Dänemark, der Rivale Schwedens im Norden, seine eigensüchtigen Pläne an der Spitze der deutschen Opposition verfolgte, war im Reich überhaupt kein Platz für den schwedischen Helden. Mit Unwillen und Verachtung blickte Gustav Adolf auf das kleinliche Getriebe seiner deutschen Vettern, die in dem Weltkampf immer nur den Horizont ihres Kirchturms überblickten, stets darauf bedacht, die eigene Haut in Sicherheit zu bringen, und für jeden kleinen Vorteil ihres Hauses sofort bereit, die Nation und alle Interessen ihres Bekenntnisses zu verleugnen. „In Euren Ratschlägen,“ schrieb er einem von ihnen 1624, „ist keine Eintracht, sondern lauter discordiae, dadurch große Dinge zerfallen; denn was Ausgang ist sonst zu hoffen, da der niedersächsische Kreis nur Tagfahrten hält und deliberieret, auf was Weise sie still sitzen mögen und praeda victoris werden können“. Sie sollen werben und rüsten, anstatt zu zechen, dann werde er ihnen zu Hilfe kommen mit einem königlichen Heer und Flotte, und mit Gottes Hilfe den Feinden das Noli me tangere weisen. Seinem Vetter, Herzog Adolf von Mecklenburg schreibt er: „Ein Schiff kann des Jahres nicht viel mehr kosten, als manch Bankett einem Euer Liebden unterweilen kostet, und wäre doch Euer Liebden mit einem mehr als mit dem andern gediene.“ Und er bittet ihm zu melden, ob er hoffen dürfe, „daß noch einige Funken der deutschen Tapferkeit in der Gegend zu finden, die man erwecken und aufblasen könne zur Gegenwehr und ihrer eigenen Defension“.

Gewiß, auch in Gustav Adolf waren Thatendurst und Machtstreben wirksam, wie in jedem echten Helden. Aber diejenigen verkennen ihn völlig, die in ihm nichts als persönlichen Ehrgeiz oder die Verfolgung schwedisch-nationaler Interessen entdecken wollen. Dann hätten ihm seine Ziele näher liegen müssen als die weiten Bahnen, auf die ihn seine livländisch-preußischen und seine deutschen Kriegsfahrten hinausrissen. Denn die Macht, welche Schwedens Grenzen viel mehr noch als die der Moskowiter und der Polen einengte, war die der Dänen. In deren Händen war nicht bloß Norwegen, das sich damals bis zur Göta-Elf erstreckte und östlich von Drontheim tief in das heutige Schweden, fast bis an den bottnischen Meerbusen heranreichte, sondern auch die fruchtbaren Provinzen im Süden, Schonen, Halland und Bleking, mit denen Norwegen nach dem Frieden von Knäröd zusammenstieß, dazu die große Insel Gothland und das Bistum auf Ösel: von allen Seiten hatten sie Schweden umklammert. Hätte Gustav Adolf an nichts als an sein Land gedacht, er hätte Christian IV. in den Rücken fallen müssen, während dieser in den deutschen Krieg verstrickt war. An Versuchungen dazu hat es nicht gefehlt: Oxenstierna hat es ihm im Frühjahr 1629 geraten, und verwandte Anerbietungen machte ihm Wallenstein, als er in Mecklenburg und Pommern Herr geworden war. Gustav Adolf aber verschloß solchen Lockungen sein Ohr und dachte vielmehr daran, seinen Freunden und Glaubensverwandten zu Hilfe zu kommen. Auf die erste Kunde von der Niederlage Dänemarks faßte er den Entschluß, sich dem bedrängten Könige anzubieten. Seine Stände dachten wie er, und es lag nicht an Schweden, wenn die Kooperation beider Mächte nur vor Stralsund zum Ausdruck kam. Nicht einmal die Erwerbung dieser Stadt für Schweden hat Gustav Adolf sofort geplant, mag ihm auch der Wunsch danach nicht fremd gewesen seien. Zunächst lag ihm daran, den letzten Hafenplatz, der ihm Zugang ins Reich gewährte, nicht in die kaiserliche Gewalt fallen zu lassen. Auf seine Anregung kamen dänische Truppen herbei; was dann freilich nicht ausschloß, daß er es gern sah, als dieselben abrückten und seine Schweden die Stadt allein besetzt behielten. Er hoffte jetzt, nicht bloß Stralsund, sondern auch die Hansastädte sämtlich in ihrer Bedrängnis durch die kaiserlichen Waffen zur Anerkennung des Protektorates zu vermögen, das er mit Stralsund abschloß. Oxenstierna wollte damals (1628) die Offensive gegen Polen fortsetzen, in Stralsund aber nur eine Verteidigungsstellung einnehmen. Gustav Adolf dachte stolzer: gerade jetzt, wo der große Feind am Meere erschienen war, wollte er ihm dort die Stirne bieten, den Polen aber in der Defensive entgegentreten. Noch rechneten beide damit, Dänemark als Bundesgenossen zu haben; im kommenden Frühling wollte der König den Krieg im Reich eröffnen. Da mußte er es erleben, daß der dänische Rivale lieber den Frieden mit den Kaiserlichen schloß als dem unbesiegten Schwedenkönig die Hand zu reichen. Umsonst bot ihm Gustav Adolf bei einer Zusammenkunft, die sie Anfang März 1629 auf einem Pfarrhof in Schonen hatten, einen Bund an, der beide Monarchen aneinander gekettet und schwedische Annexionen in Deutschland ausgeschlossen hätte; Christian hat in diese Unterredung vielleicht nur darum gewilligt, um die Katholischen zu ängstigen und für sich in Lübeck, wo schon seit dem Januar der Friede verhandelt wurde, bessere Bedingungen herauszuschlagen. Im April dieses Jahres trat er aus dem Kriege zurück, und Gustav Adolf sah das Feld des Ruhmes allein vor sich. Fürs Erste war er noch in Preußen bedrängt, wo ihm Wallenstein im Frühling 1629 den Feldmarschall Arnim mit einem Korps, das er aus Pommern dorthin detachiert, an die Seite gehängt hatte. Nur mit Mühe wehrte der König auf der Stuhmer Haide sich den erprobten Kriegsmann, seinen alten Freund und Diener, der Jahre lang unter ihm gefochten und einst in Berlin sein Freiwerber gewesen war, vom Halse. Dann aber gelang es ihm, sich durch einen mehrjährigen Waffenstillstand, den die Franzosen vermittelten und die polnischen Großen gegen ihren König durchsetzten, an der Weichsel Luft zu schaffen, und fortan konnte er seine ganze Kraft zu dem Stoß gegen die Odermündung zusammenfassen. Es war doch immer noch ein gewaltiger Entschluß, und wohl erklärlich, daß der König, den diesmal Oxenstierna festhielt und vorwärts stieß, noch einmal gezaudert und geschwankt hat. Er sollte, wie er selbst 1625 bemerkt hatte, den mächtigsten Fürsten Europas angreifen und andererseits einen aufgelösten Besen zusammenbinden, soviel verschiedene Gemüter einigen und soviel Begehrlichkeiten befriedigen. Und das alles mit der Macht eines Staates, der bei seinem Regierungsantritt schwerlich mehr als eine Million Einwohner gehabt hat. Freilich aber hatte dies arme Land eine Wehrverfassung, durch die es den großen Monarchien überlegen war: das was auf deutschem Boden vor dem großen Kriege hier und da versucht war, an Stelle der vaterlandslosen und unerschwinglich teuren Söldner die alte Landwehrordnung zu einem nationalen Wehrsystem auszubilden, bestand in Schweden seit

Gustav Wasa in bewährter Wirksamkeit; die schwedische Bauernschaft stellte, sowie sie auf den Reichstagen vertreten war, auch einen Teil des Heeres, welches die Grenzen und den Glauben der Nation verteidigte, gegen die Dänen zuerst, dann gegen die Polen; und nun führte Gustav Adolf die schwedischen und finnischen Regimenter, die er aus dem Kern seines Volkes gebildet und mit dem politisch-religiösen Empfinden, das in ihm glühte, erfüllt hatte, auf die deutsche Küste hinüber. Er konnte aber ferner darauf rechnen, draußen den Krieg durch den Krieg selbst zu ernähren. So hatte er es schon in Livland und in Preußen gehalten, wo ihm besonders die Seezölle, die „Lizenzen" in den „Meerporten" zur Unterhaltung des Krieges wertvoll geworden waren. Alle Kriegsparteien folgten dem Gebrauch, sedem belli in das Land des Feindes oder der Neutralen zu verlegen, mit deren Zufuhren und Kontributionen die Soldateska zu ernähren und auszustatten, die auf den Werbeplätzen ihren Offizieren zulief. So ist das Heer Gustav Adolfs auf deutschem Boden ein wesentlich anderes geworden: die schwedisch-finnischen Elemente wurden noch mehr als es schon an der Weichsel und der Düna der Fall gewesen, von den fremden, besonders deutschen Bestandteilen überwuchert. Selbst unter den Offizieren sah man soviel oder mehr Deutsche als Schweden, auch in den höchsten Stellen; neben Horn, Baner, dem jungen Torstenson erblicken wir Knyphausen, Baudissin, den tapferen Falkenberg, Gustav Adolfs Hofmarschall, und die kleinen, oft länderlosen deutschen Fürsten, wie die Herzöge Wilhelm und Bernhard von Weimar, den Pfalzgrafen Christian von Birkenfeld, den Lüneburger Herzog Georg und andere. Auch in der königlichen Kanzlei waren wohl soviel deutsche wie schwedische Federn thätig; die einflußreichsten und vertrautesten Räte des Fürsten, wie Philipp Sattler, ein Oberschwabe aus Kempten, Schwallenberg, Dr. Steinberg u. a., waren deutsche Protestanten. Der König selbst war ja so gut fast ein Deutscher wie ein Schwede zu nennen. Er sprach das Deutsche wie seine Muttersprache, oder vielmehr es war recht eigentlich seine Muttersprache, denn er war der Sohn Christinens von Holstein, der Enkelin Philipps des Großmütigen, seines Vorgängers im Vorkampf für den deutschen Glauben. Ein Schwede und ein Deutscher, Johann Skytte und Otto v. Mörner, vom brandenburgischen Adel, waren seine Erzieher gewesen. Und wie er, so war auch seine Nation getragen und genährt von deutschem Geiste. Niemals haben deutsche Gedanken so unbedingt jenseits der Ostsee geherrscht als in dieser Epoche, wo deutsche Historiker, ein Chemnitz und ein Pufendorf, die schwedischen Großthaten beschrieben, wo die Söhne des Adels und der Bürgerschaft Schwedens auf allen protestantischen Hochschulen des Reichs von Rostock und Greifswald bis Straßburg und Basel studierten, und die Lehre und Verfassung der Kirche von Wittenberg rings um die Ostsee Staat und Gesellschaft beherrschten.

Im Mai 1630 nahm Gustav Adolf von seiner Frau, die ihm innig zugethan war, und von seinem Töchterchen thränenreichen Abschied; am 26. Juni a. St. gingen seine Schiffe an Pommerns Küste vor Anker. Seine Absicht war gewesen, direkt auf Stralsund zuzuhalten. Aber die Nachricht, die er erst unterwegs empfing, daß Rügen von den Feinden gesäubert sei, bewog ihn die Ausschiffung an die Peenemündung zu verlegen. Er führte 13000 Mann mit sich, aber das war nur ein Bruchteil seiner Kraft; schon am 1. August hatte er sich durch Zuzug aus Preußen auf 20000 verstärkt. Es war die stärkste Macht weit im Umkreise. Die Kaiserlichen hatten in ganz Pommern nicht mehr als 17000 Mann, und die Absetzung Wallensteins wirkte lähmend auf seine Armee, die, auf den Kredit des großen Impresario gegründet, zerbröckelte, als er die Hand davon wegziehen mußte. Im freien Felde wagte ihr Befehlshaber, Torquato Conti, sich garnicht zu zeigen; er hatte seine Regimenter in die Plätze Vor- und Hinterpommerns verteilt. Fast ohne Widerstand faßte darum Gustav Adolf an der Küste Fuß; in kurzem waren Usedom und Wollin, und damit die Odermündungen in seiner Gewalt; und über das Haff herüber segelte er nach Stettin. Auch der Herzog von Pommern, der letzte seines Hauses, Bogislav XIV. konnte nicht an Widerstand denken. Er war schon seit drei Jahren ein Gast im eigenen Lande; nur in der Hauptstadt hatte er noch etwas Autorität bewahrt; sonst lagen in seinen Städten von Triebsees und Stralsund bis Kolberg und weiterhin die Fremden. Er hatte sich bisher in furchtsamer Neutralität geduckt und gedrückt, und dadurch erst recht das Eisen von allen Seiten angezogen. Jetzt war kein Entrinnen mehr möglich: Gustav Adolf setzte ihm seinen Willen noch deutlicher als Wallenstein auseinander; er forderte unbedingten Anschluß an seine Krone und die gemeinsame Sache des Evangeliums. Hier in Stettin hat er, bei dem Empfang des kurbrandenburgischen Gesandten Peter Bergmann, das berühmte Wort ausgesprochen: „Was ist das für ein Ding, Neutralität? Ich verstehe es nicht. Freund oder Feind — tertium non dabitur". Er forderte und erlangte es, daß der Herzog mit ihm ein Bündnis schloß, das ihm die Macht-

mittel des Landes zur unbedingten Verfügung stellte, die Festungen, die Zufuhren und alle Mannschaften. Denn wo der König stand, da wollte er auch befehlen: das unbedingte directorium belli war jedesmal die erste Forderung, die er stellte; nur Sachsen, Brandenburg und Wilhelm von Hessen gegenüber hat er notgedrungen eine Ausnahme gemacht. Er verlangte dies nur, so lange der Krieg währte; die Pässe versprach er später zurückzustellen, außer Stralsund, mit dem er sich das besondere Bündnis vorbehielt; aber zugleich sollte die Allianz eine ewige sein und alle 10 Jahre erneuert werden. Mit dem Anspruch auf das Erbe des Herzogs trat er nicht hervor; vielmehr sicherte er ihm die Wiedergabe aller seiner Länder und Städte zu, ob sie bereits dem Feinde abgedrungen oder noch zu gewinnen seien; wenn aber, so bestimmte ein Artikel, Herzog Bogislav stürbe, bevor sein Erbe, der Kurfürst von Brandenburg dem Bündnisse beigetreten sei, oder wenn dieser in seiner Nachfolge von anderer Seite angefochten würde, dann solle Schweden das Herzogtum so lange in Sequester und Protektion behalten, bis der Streit über die Nachfolge entschieden wäre und der Nachfolger die Kriegskosten an Schweden ersetzt und dieses Bündnis ratifiziert hätte. Dieser Artikel ist der Haken geworden, mit dem Schweden später Pommern an sich herangezogen hat. Gustav Adolf aber dachte damals noch nicht soweit. Er wollte damit zunächst nur dem Schwager von Brandenburg bedeuten, was es ihm kosten könne, wenn er sich fernhielte oder gar, wie das Gerücht wissen wollte, zum Kaiser hinüberginge. Er wolle, so erklärte er seinem Gesandten in Stettin, das Herzogtum Pommern dem Kurfürsten zugut defendieren, „aber mit der Kondition, wie in dem Buche Ruth dem nächsten Erben das Land angewiesen wird, daß er nämlich die Ruth sollte zum Weibe nehmen. Denn also muß auch seine Liebden diese Ruth annehmen, das ist, in dieser gerechten Sache sich konjungieren, will sie anders das Land erobern. Wo nicht, so sage ich euch klar voraus, daß sie es niemals bekommen soll".

In Berlin wollte man aber noch nicht viel von dem Schwedenkönig hören. Wie nachdrücklich er auftreten mochte, hatten doch auch die Gegner Kräfte genug, mochten sie auch zur Zeit noch zerstreut sein, und man zog das Schaukelsystem der Neutralität einer Parteiergreifung vor, die in ein fremdes Dominat auszulaufen drohte. Die politische Selbstständigkeit, die Erhaltung der Libertät lag den evangelischen deutschen Fürstenhäusern vielleicht ebenso sehr am Herzen wie die Erhaltung ihrer Kirche; hier aber lag die Gefahr vor Augen, jene zu verlieren, um diese zu erretten. Offenbar mußte Gustav Adolf noch stärkere Proben seiner Kraft ablegen, bevor er so mächtige Reichsstände wie Brandenburg und Sachsen in sein System hineinbringen konnte. Im Herbst zog er aus Preußen weitere Verstärkungen an sich; im entschlossenen Angriff sprengte er die Stellung, welche die Kaiserlichen (jetzt unter Schaumburg) bei Greifenhagen eingenommen hatten, und nahm darauf das feste Garz ein; aber die Unbilden des Winters, grundlose Wege und Mangel an Zufuhren hemmten seinen Vormarsch, und schon kam Tilly, der lange in Regensburg aufgehalten war, mit bedeutender Heeresmacht heran. In den folgenden Monaten suchten sich beide Gegner, ohne doch den Angriff zu wagen; im entscheidenden Augenblick wichen sie vor einander zurück. Zunächst Tilly vor Gustav Adolf, der sich an der Oder in festem Lager aufgestellt hatte. Als sich der König dann gegen Mecklenburg gewandt hatte, warf sich der ligistische Feldherr auf das feste Neubrandenburg, das Knyphausen verteidigte. Der König suchte ihn durch eine Diversion an die Oder abzuziehen; er aber ließ nicht ab und brachte den Platz in seine Gewalt. Hierauf rückte er, dem König die Oder überlassend, gegen Magdeburg vor. Diese Stadt war seit dem August im offenen Aufruhr und hatte sich für den König erklärt, der ihr einen seiner besten Offiziere, Oberst Falkenberg, als Kommandant zugeschickt hatte, nicht ohne wiederholt zu versichern, daß sie von ihm unverlassen bleiben sollte. Es war ein Platz von unvergleichlichem Wert für die schwedische Sache; denn er beherrschte den Mittellauf der Elbe und versperrte somit die Verbindungen zwischen den unteren und oberen Quartieren der Kaiserlichen. Den Vormarsch gegen das Belagerungsheer wollte Gustav Adolf aber nicht wagen, bevor er nicht Brandenburgs versichert war, das ihm noch immer seine Festungen, Spandau und Küstrin vorenthielt; er hoffte wieder durch die Diversion an der Oder, wodurch er die schlesischen Provinzen bedrohte, Tilly von der Stadt abzuziehen, deren Widerstandskraft er vertraute. Es gelang ihm am 4. April a. St. das wohlbesetzte Frankfurt mit Sturm zu nehmen. Aber Tilly ließ seinen Vorteil nicht fahren; während der König, der auch Landsberg erobert hatte, langsam und vorsichtig durch Brandenburg vorrückte, wo ihm sein Schwager jetzt endlich die Festungen geöffnet hatte, ließ jener am 10. Mai a. St. den Sturm ausführen, der vor allem durch Pappenheims ungestüme Tapferkeit gelang. Gustav Adolf war bis Potsdam gekommen, als ihn die Unglückskunde erreichte. Mit seinen 16000 Mann wagte er nicht

vorzugehen, und zog sich nach Spandau und auf den Abschnitt zwischen Havel und Oder zurück. Der Brand Magdeburgs zerstörte indessen was die Tapferkeit der katholischen Armee gewonnen hatte; in der verödeten Stadt, in der rings verwüsteten Landschaft vermochte sich Tilly nicht zu behaupten. Schon waren Thüringen und Hessen, deren Fürsten, die Weimarer Herzöge und Landgraf Wilhelm mit dem schwedischen König in enges Bündnis getreten waren, in Gärung und fast in Aufstand. Um dies Feuer zu ersticken, wandte der ligistische General sich dorthin, und gab damit seinem schwedischen Gegner wieder Luft, der nun in der zweiten Juliwoche Tangermünde erreichte und dann weiter unterhalb, an der Mündung der Havel, bei Werben sich ein zweites Magdeburg, ein stark verschanztes Lager schuf, von wo aus er den Elblauf beherrschte und die kaiserlichen Garnisonen, die sich noch in Mecklenburg gehalten hatten, in Schach und schwere Bedrängnis setzen konnte. In diesen Wochen der Krisis, in denen er auch Brandenburg durch die Drohung des völligen Bruches endlich gefügig machte, nahm der König die Bundesgenossen, wo er sie fand. Damals versprach er dem Unterhändler, den der abgesetzte Wallenstein racheglühend an ihn gesandt hatte, Sesyma Rašin von Riesenburg, 12000 Mann und dazu Geschütz für den Herzog zu stellen, damit er die kaiserlichen Garnisonen in Schlesien aufrolle, Böhmen in Aufstand bringe und den Zug, den im Anfang des großen Krieges Thurn und die Böhmen mehrmals gegen Wien versucht hatten, erneuern möge. Thurn selbst war es, der hinter diesen Praktiken stand und die Verhandlungen vermittelte; er war mit andern Emigranten im Lager des Königs erschienen, den er dann in Berlin und später in Dresden vertreten hat. Eine neue, und die entscheidende Wendung nahm die Laufbahn Gustav Adolfs, die bis dahin nicht ohne Schwankungen und Rückschläge geblieben war, als es endlich gelang, den Kurfürsten Johann Georg, der noch zäher und eigenwilliger als der Brandenburger sich gegen die gefährliche Allianz mit dem fremden Eindringling gewehrt hatte, auf die schwedische Seite zu bringen. Seit Monaten waren die Verhandlungen darüber geführt worden, in denen vor allen Hans Georg von Arnim, der seit dem Restitutionsedikt noch einmal die Partei gewechselt hatte und als Feldmarschall in sächsische Dienste getreten war, das Beste gethan hat. Die Idee Arnims war darauf gerichtet, eine dritte Partei, die der deutschen evangelischen Fürsten unter sächsisch-brandenburgischer Führung zu begründen, zunächst nur um eigene und das deutsche Interesse zu wahren und allzugroßen Eigenwillen seines alten Herrn, dessen fest zugreifende Art er kannte, in Schranken zu halten. Gustav Adolf hat damals gegen die Bildung einer solchen Macht nichts eingewandt; er wäre bereit gewesen, ihr die militärische und politische Selbstständigkeit zu gewähren, ein neuer Beweis dafür, daß es ihm in der That in erster Linie auf die Sicherung der religiösen Freiheit, als auf die allgemeine Sache, und nicht das speziell schwedische Interesse ankam. Schon auf dem Leipziger Konvente war der Gedanke dieser Parteibildung aufgetaucht, aber durch die Hinterhaltigkeit der Sachsen, die schließlich geradezu in Perfidie ausartete, zunichte gemacht. Die späteren Bemühungen Arnims, Kursachsen an Schweden heran zu bringen, hatten anfangs keinen bessern Erfolg gehabt. Daneben aber verschärfte sich doch das Mißverhältnis Johann Georgs zu der katholischen Heeresleitung immer mehr, so daß es sich endlich von sich aus dem Könige näherte. Der plötzliche Einbruch Tillys, der zunächst in die Nähe Werbens vorgerückt war, aber den Angriff nicht gewagt und ein paar Scharmützel verloren hatte, gegen das thüringisch-sächsische Gebiet ist es dann gewesen, was den sächsischen Kurfürsten bewog, die Hand des Schwedenkönigs zu ergreifen. Mit Fürstenberg, den er von dem Marsch nach Hessen herbeigerufen hatte, vereinigt, dehnte der ligistische General seine Quartiere dorthin aus, um dem Sachsen durch die Heimsuchung seines Gebietes oder auch nur durch die Drohung derselben den Übertritt in das evangelische Lager zu verleiden. Was die Bitten und Drohungen des Königs, und die Gefahr der Religion niemals vermocht hatten, zwang der sächsischen Selbstsucht die Bedrohung ihres Eigentums ab: der Kurfürst beschloß, von Arnim geleitet, seine Truppen mit denen des Königs zu vereinigen, und lud ihn zum Einmarsch in sein Land ein. Am 5. Sept. a. St. kamen beide Fürsten in Düben zusammen, und zwei Tage darauf erfocht Gustav Adolf seinen glänzendsten und folgereichsten Sieg auf dem Breiten Felde bei Leipzig. Es ist bemerkenswert, daß er diese Schlacht, die ihn zum Herrn nicht bloß von Nord-, sondern auch von Mitteldeutschland machte, und die den glorreich erworbenen Waffenruhm Tillys vernichtete, nur ungern gewagt hat. Nicht er, sondern Johann Georg hat zu dem Angriff geraten; wahrlich nicht aus Heldenmut, den er in der Stunde des Kampfes, als er seinen fliehenden Truppen weit voran nach Halle ritt, schlecht genug bewährt hat, sondern nur, damit er das kaiserlich-ligistische Heer, das ihm seine Dörfer und Städte verwüstete, um so schneller aus dem Lande brächte.

Damit war die Flut, die ein Jahr zuvor noch ganz Norddeutschland überdeckt hatte, auf immer gewendet: die Gefahr der Rekatholisierung des Mutterlandes Luthers war vorüber. Man ermißt, von wie welthistorischer Bedeutung die wenigen Stunden blutigen Ringens auf dem Blachfelde vor Leipzig gewesen sind: es war ein Siegespreis, der, man darf es aussprechen, auch den des Völkerringens gegen Napoleon auf denselben Fluren hinter sich läßt.

Auch für Gustav Adolfs Heldenbahn hat er die entscheidende Wendung gebracht. Bis dahin war der König, wie wir sahen, nur langsam und voll Besorgnis vorwärtsgegangen. Es war ein Feldzug im Stil seiner livländischen und preußischen gewesen: Schritt für Schritt, stets bedacht, die rückwärtigen Verbindungen zu sichern, und niemals den Weg zur Küste ungedeckt zu lassen, war er vorgerückt; jedes Zusammentreffen im offenen Felde hatte er vermieden. Seit Breitenfeld aber beginnt er wahrhaft vorzustürmen. Er unterläßt es jetzt, um nur Raum zu gewinnen, wichtige Pässe wie Kronach und Forchheim zu erobern, ein Versäumnis, das ihm später verhängnisvoll geworden ist, denn daran gewann Wallenstein die Stützpunkte für seinen Vormarsch nach Sachsen, der zu der Schlacht bei Lützen führte. Dreimal hat er seitdem den Stier bei den Hörnern gepackt: am Lech, bei Nürnberg und zuletzt an dem Tage, der ihm den Tod brachte, immer unter den vordersten der Streiter, bis er, der königliche Feldherr, nach Schillers Wort den Tod des gemeinen Soldaten fand.

Zwei Wege standen Gustav Adolf nach jenem glorreichen Siege offen — nach Böhmen, wohin ihn die Emigranten, Thurn und seine Freunde zu ziehen versuchten und auch Johann Georg gerne abgelenkt hätte, und nach Oberdeutschland. Er wählte den letzteren, der ihm in den Stiftern am Main reiche Beute versprach und ihn zu den süddeutschen Protestanten in direkte Beziehung brachte. Den Kurfürsten bestimmte er dazu, den Krieg gegen die Kaiserlichen in Schlesien zu führen. Ende September brachte er Erfurt in seine Gewalt, überschritt dann ohne Zaudern den Thüringer Wald und erschien schon Anfang Oktober vor Würzburg, das nach kurzer Belagerung in seine Hand fiel. In der fränkischen Pfaffengasse abwärts drang er zum Rhein vor. Er war noch bei Würzburg, als Tilly, der mit seinen zerbrochenen Bataillonen zunächst an die Weser zurückgewichen war, nach Franken durchbrach, zu dessen Schutz Gustav Adolf den Feldmarschall Gustav Horn zurückließ; der katholische General hatte gehofft, Würzburg entsetzen zu können, war aber zu spät gekommen, und an den König mochte er sich nicht mehr heranwagen; ein Versuch, den er dann auf Nürnberg machte, scheiterte. So konnte Gustav Adolf sich zunächst behaglich in den katholischen Landschaften am Rhein einrichten. An seinem Hoflager zu Mainz, das Mitte Dezember kapitulierte, fanden alle Verjagten Zutritt, unter ihnen Friedrich V., der Winterkönig, die Fackel dieses Krieges. Dort verhandelte er auch mit den Franzosen, die, als er noch in der Neumark stand, zu Bärwalde sich gerne zu einem Bund mit ihm verstanden hatten, jetzt aber, da er in ihr Machtgebiet vorgedrungen war, eifersüchtig auf Beschränkung seiner Erfolge bedacht waren. Denn Richelieu vergaß, so feindselig er sich gegen Habsburg stellte, nie der katholischen Interessen; indem er jetzt versuchte, die Liga zur Neutralität zu vermögen, hoffte er zugleich jene zu wahren, die eigene Stellung in einem dreigeteilten Deutschland verstärken und den nordischen König in die Schranken, die seine Heldenkraft durchbrochen hatte, zurückweisen zu können. Feindselig traten dem König am Rhein und an der Nahe, ohne doch direkt den Krieg zu erklären, die Spanier entgegen; doch konnten sie es nicht hindern, daß die Schweden auf und abwärts von Mainz ihre Quartiere ausdehnten. Seine Werbeoffiziere, die durch ganz Deutschland schweiften, verschafften dem König gewaltigen Zulauf, während aus Pommern und der Heimat neue nationale Truppen herangezogen wurden. Er mochte damals 80 000 Mann unter seinen Fahnen haben, die in 8 Armeen über sein ganzes Machtgebiet hin verteilt waren; im folgenden Sommer wurden es über 100 000; bis an die Küste waren die wichtigen Pässe besetzt oder, wie der von Magdeburg, blockiert, um die Heranbringung von Zufuhren und Verstärkungen zu ermöglichen und den weiten Weg zur Heimat offen zu halten. Nur in dem Namen des Königs durften, wo er gebot, die Werbungen veranstaltet werden; den deutschen Fürsten gab er z. T. große Kommandos; aber die Zeit der Selbstständigkeit war für dieselben vorüber. Er hatte Wilhelm von Weimar zum Gouverneur von Thüringen ernannt; als aber daraufhin der Herzog eine Anzahl Regimenter geworben und ihm in Franken zugeführt hatte, nahm er sie ihm ab, als sei er ein bloßer Werbeoffizier, und schickte ihn unter dem leeren Titel eines Generalleutnants nach Hause zurück mit dem Auftrage, für neue Truppen zu sorgen. Er hatte thatsächlich schon jetzt die Stellung inne, die er für

sich und seine Krone als Preis des Friedens anstrebte: das waffenmächtige Protektorat über das protestantische Deutschland.

Die Verhandlungen mit der französischen Diplomatie scheiterten. Im März brach der König von Mainz auf, um die Liga in ihrer letzten Burg, in Baiern selbst zu treffen. Tilly, der Horn bei Bamberg schwer bedrängt hatte, wich vor dem königlichen Gegner in die Oberpfalz und bald über die Donau zurück, und am 21. März konnte Gustav Adolf seinen Einzug in Nürnberg halten, von der Bürgerschaft, die sich in ihren festen Mauern unter der katholischen Flut wie auf einer Insel erhalten hatte, man kann denken mit welchem Jubel empfangen. Tilly hatte jetzt ungefähr die Stellung inne, in der Karl V. den Angriff der Schmalkaldener erwartet hatte. Und so wie diese, rückte auch Gustav Adolf zunächst auf Donauwörth los, den strategischen Schlüsselpunkt an der Donau gegenüber der Lechmündung, um sich von hier den Eingang in Baiern zu bahnen. Bei Rain forcierte er im heftigsten Gefecht den Übergang über den Lech, den Tilly ihm vergebens streitig zu machen suchte; tötlich verwundet ließ sich der bairische General nach Ingolstadt bringen, wo er nach 14 Tagen verschied. Die Schweden, welche zunächst Augsburg nahmen, rückten ihm nach. Tollkühn, wie immer, ritt Gustav Adolf an den Graben der Festung heran, während die Kugeln um ihn sausten; aber den Angriff auf die starken Bastionen wagte er nicht, sondern wandte sich gegen München. Zum erstenmal sah Maximilian, während er selbst in der Oberpfalz sich kümmerlich behelfen mußte, die Feinde in seinem eigenen Lande, dessen volle Häuser und Klöster jetzt die katholischen Beutefahrten in Niederdeutschland zu entgelten hatten. Gustav Adolf erlebte den Triumph, in die Hauptstadt des Erzfeindes seines Glaubens einziehen zu können, und ihm zur Seite ritt der Fürst, den Maximilian aus seiner böhmischen Hauptstadt hinweggejagt, und den er zum Bettler gemacht hatte. Es war der Höhepunkt in der Laufbahn des nordischen Helden. Er konnte damals daran denken, mit den evangelischen Eidgenossen sich in Verbindung zu setzen, die ihm, wie einst den Schmalkaldenern, schon Truppen zulaufen ließen, und die Alpenpässe zu schließen: wäre er völlig Herr in Oberdeutschland geworden, so hätte ihm der Stoß gegen Wien hin leicht werden müssen.

Unterdessen aber war schon ein stärkerer Gegner als alle bisherigen gegen ihn auf den Plan getreten. Bisher hatte der König nur die Kräfte der Liga und die Reste der Wallensteinschen Armee, die ohne Selbstständigkeit sich unter Tillys Befehle hatten beugen müssen, zu bekämpfen gehabt. Jetzt aber war der Friedländer, von dem Kaiser in seiner Not gerufen, wieder im Felde erschienen. Mit leichter Mühe hatte er die Sachsen, die im November in Böhmen eingefallen waren und Prag erobert hatten, vor sich hergetrieben und wieder an den Fuß des Erzgebirges zurückgedrängt. Die Gefahr, die er brachte, steigerte sich für Gustav Adolf dadurch ganz besonders, daß Wallenstein den Sachsen nicht bloß mit den Waffen, sondern auch mit Verhandlungen zusetzte, durch die er sie aus dem schwedischen Bündnis zu lösen hoffte; sobald er dem Kaiser zugesagt, hatte er dies Ziel, bei dem er noch mehr an sich und seinen Vorteil als an Ferdinand dachte, ins Auge gefaßt; der Befehlshaber der sächsischen Armee, General Arnim, sein alter Freund und Untergebener, stand seit dem November deshalb mit ihm in Verbindungen, die er vor den Schweden sorgsam geheim zu halten suchte. Wie weit diese Traktate gingen, die auch heute noch nicht ganz aufgehellt sind, blieb den Schweden, die sie voll Argwohn beobachteten und durch gute Freunde manches davon erfuhren, verborgen. Aber daß sie ihrem Interesse wenig entsprachen, lag auf der Hand, und erklärlich, daß daher Gustav Adolf alles daran setzte, um den Sonderfrieden Sachsens mit dem Kaiser, in den dann auch Brandenburg mitgerissen werden mußte, zu hintertreiben. Er unternahm es zunächst durch Botschaften, in denen er teils bittend teils drohend dem Kurfürsten sein Programm darlegte und ihn unter jeden Umständen vor dem Herzog von Friedland zu schützen versprach. Als aber Wallenstein, nachdem er ganz Böhmen zurückgewonnen und sich mit Max von Baiern bei Eger vereinigt hatte, in Franken eingerückt war und gegenüber Nürnberg stark verschanzte Stellungen einnahm, glaubte der König nicht mehr länger zögern zu dürfen, den Riegel, der sich zwischen seine nieder- und oberdeutschen Positionen zu legen drohte, hinwegzustoßen. Ende Mai brach er, noch in der Hoffnung, die Vereinigung beider Gegner zu verhindern, mit 18000 Mann auf, dem Herzog Bernhard von Weimar die Sorge für die oberdeutschen Quartiere überlassend, und nahm in der Nähe von Nürnberg Stellung. Wochenlang standen sich hier die beiden Gegner gegenüber, einer nach des andern Blöße spähend. Als der König, von Ungeduld verzehrt, endlich am 25. August (a. St.) den Angriff wagte, vermochte er nicht die gewaltigen und zäh verteidigten Bastionen an der Altenburg, dem „Burgstall" zu bezwingen; mit schweren Verlusten

mußte er abziehen, und Wallenstein sah den Weg frei, um über den Main hin nach Thüringen vorzubrechen. Es war die Straße, auf der er seinem ersten großen Siege, an der Dessauer Brücke, entgegengezogen war. Gustav Adolf hatte gehofft, ihn durch eine Diversion nach Baiern, die ihn noch einmal über die Donau führte, hinter sich herziehen zu können. Statt dessen mußte er jetzt ihm selbst nach. Anfang Oktober brach er auf. Oxenstierna erhielt unterwegs den Auftrag, von Ulm her die oberdeutschen Stände zu einigen und bei der Krone Schweden festzuhalten. Er aber ging in raschen Märschen auf den Gegner los, der bereits an Sachsens Grenze stand. Ende Oktober a. St. erreichte Gustav Adolf Erfurt, wo er seine Gemahlin, die ihm aus Schweden nachgefolgt war, zum letztenmale begrüßte. Hier und in Naumburg kam er Wallenstein zuvor, der es selbst auf beide Plätze abgesehen hatte und sich in Weißenfels dem Könige präsentierte. Als er aber unangegriffen blieb, glaubte der Friedländer für die nächste Zeit sicher zu sein und begann seine Truppen auseinanderzuziehen, um sich zwischen Saale und Elbe in die Winterquartiere zu legen. In der That widerriet der Kriegsrat, den der König in Naumburg um sich versammelte, den Angriff, bevor weitere Verstärkungen, insbesondere die kursächsisch-niedersächsische Armada, die unter Georg von Lüneburg in Torgau stand, herangekommen wären. Gustav Adolf aber glaubte den Moment gekommen, wo er Rache für Burgstall nehmen konnte. Man hatte ihm gemeldet, daß der Herzog seine Truppen verteile, daß er zumal das Korps Pappenheims nach Halle detachiert habe; er hoffte daher den Gegner in der Zersplitterung antreffen und niederwerfen zu können. Wallenstein aber, dem es noch am Morgen gelungen war, die Kavallerie Pappenheims unter ihrem Führer selbst an sich zu ziehen, nahm die Schlacht an, in einer Stellung, die, dem Gelände sich anschmiegend, durch Gräben und Schanzen verstärkt war, an der Straße von Weißenfels nach Leipzig, die Stadt Lützen, welche in Brand geriet, zur Rechten. Gegen ihn rückten die Evangelischen von Süden in zwei Treffen heran, in der Mitte die Infanterie, die Kavallerie mit Musketieren untermischt auf beiden Flügeln. Beide Armeen waren ungefähr gleich stark, an 20000 Mann. Um 10 Uhr, nachdem die Kanonen das Präludium gespielt, ließ der König mit dem ersten Treffen den Angriff eröffnen, gleichzeitig auf allen Punkten. Er selbst führte gleich anfangs den rechten Flügel erfolgreich vor. Indem aber die Schwadronen in der Caracole herumschwenkten, kam er in dem dichten Nebel, der jede Aussicht nahm, von den Seinen ab und geriet unter einen Trupp feindlicher Reiter. Nur wenige seines Gefolges, darunter Herzog Franz Albrecht von Lauenburg und der Page von Leubelfing, waren um ihn. Auch unter den Gegnern fanden sich Offiziere, u. A. ein Falkenberg, Oberstleutnant und Chef vom Götzischen Regiment. Es begann ein wildes Schießen, Stechen und Hauen: dem König wurde der linke Arm zerschmettert, also daß er das Pferd nicht mehr führen konnte, und dann ist er in dem Getümmel, dem nur wenige entrannen, mit Wunden überdeckt gefallen. Über die Toten und die Totwunden aber raste die Schlacht weiter. Man erfuhr zunächst bei keiner Partei, was geschehen war. Als die Evangelischen, die zuerst geworfen wurden, bei einem neuen Vorstoß in der Mittagsstunde zu der Unglücksstelle kamen, fanden sie den entstellten Leichnam ihres Königs, bis aufs Hemd ausgeplündert von feindlichen Reitern. Treffen auf Treffen folgte gegen einander, ohne jede höhere taktische Idee, alles nur ein zähes Ringen um die eigenen oder die feindlichen Posti. Man focht von beiden Seiten mit der größten Resolution von der Welt, mit einer Wut, sagt Wallenstein, wie er sie noch nie erlebt habe; nur auf dem linken Flügel der Kaiserlichen wankten einmal ein paar kaiserliche Regimenter; sterbend wurde auch Pappenheim, der dem König gegenüber kommandiert hatte, aus dem Getümmel getragen; ganze Regimenter wurden, wie sie in Battaglia gehalten, niedergemacht. Es ist nicht wahr, was allgemein erzählt wird, daß Herzog Bernhard durch die Eroberung des Windmühlenberges auf dem rechten Flügel der Feinde, wo ihr schweres Geschütz stand, den Sieg erreicht habe; die Kanonen blieben herrenlos inmitten der feindlichen Linien. Die Schlacht endete unentschieden. Nach furchtbarem Ringen, das noch zwei Stunden lang im Dunkeln bis 6 Uhr währte, ließen die Gegner endlich totmüde mit zerschmetterten Gliedern von einander. Dreitausend waren auf jeder Seite gefallen. Die Evangelischen standen noch bis in die Nacht „ferme“; dann verließen sie die Wahlstatt und rückten in die nächstgelegenen Quartiere. Am folgenden Morgen aber fanden sie das Feld frei vom Feinde. Wallenstein war noch am Abend abgezogen, ganz unbehelligt, allmählich und in guter Ordnung; die Infanterie Pappenheims, die noch auf dem Schlachtfelde eingetroffen war, deckte ihm den Rückzug; noch in der Nacht zog er durch Leipzig. Das Geschütz hat er den Gegnern überlassen, vielleicht aus Mangel an Bespannung, vielleicht auch in der Sorge, daß jene abermals in Bewegung geraten und ihn dabei stören

möchten. Er fühlte sich nicht besiegt; aber den Kampf noch einmal aufzunehmen, wagte er doch nicht, vor allem aus der nicht unberechtigten Furcht, daß das Korps Herzog Georgs zu den Gegnern, deren zweites Treffen noch im wesentlichen intakt war, stoßen könnte und sie ihm dadurch zu mächtig werden würden. Er überließ ihnen den Preis des Kampfes, Kursachsen, dessen Rettung der Zug Gustav Adolfs gegolten hatte, und führte sein Heer nach Böhmen zurück. Möglich, daß er seinen Plan noch geändert hätte, hätte er gewußt, um welchen hohen Preis die Evangelischen in den Besitz des Schlachtfeldes gekommen waren. Denn erst am Tage nach der Schlacht hat er es erfahren, daß sein großer Gegner nicht mehr war.

Gustav Adolf hatte beschlossen, nachdem er den Wallensteiner niedergeworfen haben würde, vier große Armeen aufzustellen, mit denen er seinen Vorteil verfolgen wollte; er selbst hatte gedacht, zunächst nach Niedersachsen zu gehen, um hier die Reste der Katholischen auszutilgen und die evangelische Partei zu konstituieren. Gegen den Herzog von Friedland war keine derselben bestimmt; der König muß gehofft haben, ihm in der Schlacht den Rest geben zu können. Überhaupt aber hatte er wohl die Stunde nahe geglaubt, da er dem Gegner das Gesetz diktieren könnte, da er, wie Oxenstierna einmal von ihm sagte, den Papisten das Knie auf die Brust und den Degen an die Kehle setzen, und ihnen dann sagen würde: So und so mache nun Frieden.

Wohin, so ist wieder und wieder gefragt worden, würde den nordischen Helden sein Stern geführt haben, wenn Gott ihn nicht auf der Höhe seiner Bahn abberufen hätte? Würde dem Urenkel geglückt sein, woran einst Philipp der Großmütige gescheitert war? Und würde dann heute das evangelisch gewordene Deutschland den fremden Herrscher als seinen Befreier, den Schöpfer seiner vollen, der geistigen Einheit feiern können? Oder wäre es vielleicht unserem Vaterlande gar nicht zum Segen ausgeschlagen, wenn Gustav Adolf seinen Siegeslauf bis zu dem Ziele, dem er immer stürmischer nachjagte, gelangt wäre? Ist er etwa, wie noch Heinrich von Treitschke gemeint hat, für Deutschland zur rechten Zeit gestorben? Hat in Wahrheit ein gnädiges Geschick den Retter des deutschen Protestantismus hinweggerufen gerade in dem Augenblicke, da er der Feind unseres nationalen Staatswesens werden mußte? Wäre also unsere Nation durch seinen vollen Sieg wirklich auf immer zerrissen und einem fremden Willen unterthan geworden? Das alles sind Fragen, die leichter aufzuwerfen sind als zu beantworten. Bemerken wir zunächst, daß des Königs Ziel nicht die Verewigung des Krieges, sondern ein satter, dauernder Friede war, eine Verfassung, in der das evangelische Deutschland, fest angelehnt an die schwedische Macht, dem Ansturm der katholischen Reaktion, der niemals stärker gewesen war als da der „Löwe aus Mitternacht" an Deutschlands Küste erschien, auch im Frieden trotzen könnte, ein wirkliches Corpus Evangelicorum, eine festgefügte Organisation, umwallt von einem auf die Waffen gegründeten königlichen Protektorat, an dem die Wogen der von drei Seiten her andrängenden katholischen Flut vergebens branden sollten. Es war nicht soviel wie die deutschen Reformatoren in den Zeiten des Schmalkaldischen Bundes angestrebt hatten, als sie noch der Hoffnung lebten, das ganze Reich mit ihrem Glauben zu erfüllen und eine Kirche zu bauen, in der die Nation als Gesamtheit friedlich leben und sich politisch formen konnte. Nicht auf das Wort, die Lehre, die Bekehrung war das Thun Gustav Adolfs gestellt, sondern auf das Schwert: das Noli me tangere wollte er den Gegnern weisen, mit denen ein friedliches Vertragen unmöglich war. Mit solchen Hoffnungen war es nach seinem Tode aus. Wie begabt und thatkräftig Oxenstierna sein mochte, ihm fehlte die königliche Würde, unter die sich die deutschen Fürsten gebeugt, und um die sich die deutschen Bürgerschaften und die geistigen Führer des deutschen Protestantismus willig und jubelnd geschart hatten: das Haupt war der evangelischen Partei abgeschlagen. Die Reiser, die kaum der Kronreif und die Königshand Gustav Adolfs hatten zusammen halten können, fielen wieder aus einander. Kann man nun aber in der That angesichts der Verwirrung, des Elendes und der Verwüstung, deren Schrecken von da ab unser unglückliches Vaterland mehr als je zuvor heimsuchten, davon sprechen, daß der Retter des deutschen Protestantismus zur rechten Zeit für uns gestorben ist? Nun erst erfüllte sich vollends die Prophezeiung, die Luther vor dem Augsburger Reichstage ausgesprochen, als seine Partei zuerst vor die furchtbare Entscheidung gestellt war, ob sie gegen ihren Kaiser für den Glauben kämpfen oder mit hingebogenem Nacken alles erleiden sollte: „Wir müßten," so hatte er warnend geschrieben, „fortfahren und den Kaiser verjagen und selbst Kaiser werden; denn der Kaiser würde sich wehren, und würde kein Aufhören sein, bis ein Teil läge, und ist doch dort der große Haufe. Und wenn wir gleich gewännen, müßten wir aber einmal die schlagen, so uns geholfen hätten, denn es sollte wohl uns

niemand zum Kaiser haben, und in solchem Getümmel jedermann Kaiser sein wollen: welch ein unaussprechlich Morden und Jammern da werden sollte! Wie könnts ein Gewissen ertragen! Der Teufel hätte solch Spiel gern, aber Gott soll uns davor behüten:" Sicherlich, die Verfassung des Reiches, die, in den hierarchischen Jahrhunderten erwachsen, durch die Stürme der Reformation, die doch im Prinzip ihre Aufhebung bedeutete, infolge des Bundes zwischen Kaiser und Papst hindurch gerettet war, hätte sich kaum noch in der Verkettung mit jener deutsch-skandinavischen Großmacht erhalten lassen. Aber wäre denn das ein so großes Unglück gewesen? Oder doch ein größeres als die Verknüpfung Deutschlands mit der slavisch-magyarischen Vormacht des Katholicismus, die durch den Ausgang des großen Krieges aufs Neue und für zwei Jahrhunderte versichert wurde? Daß diesem „monströsen Staatskörper" keine Ewigkeit, so wie der alte Glaube es wähnte, beschieden sei, haben schon damals die fähigsten politischen Köpfe erkannt und hat unsere Geschichte seitdem immer von neuem an den Tag gebracht: einmal kam doch der Tag, da das Prachtgerüst des mittelalterlichen Reiches prasselnd zusammenstürzte, unter dem Stoß der katholischen und ganz undeutschen Macht, die, so lange Gustav Adolf lebte, jenseits der Vogesen in respektvoller Entfernung blieb: und aus der Kraft des weltlichen Territorialstaates heraus ist das neue Deutschland gebildet worden. Diese Entwickelung hätte der Sieg Gustav Adolfs beschleunigen müssen. Das geistliche Gut hätte er, soweit seine Macht reichte, den Pfaffen, die er daraus verjagt, sicherlich nicht zurückgegeben: die Säkularisation also wäre von ihm weiter durchgeführt worden als es im westfälischen Frieden geschah; deutsche Fürsten, wenn auch unter schwedischem Protektorat oder gar unter der Lehnshoheit der schwedischen Krone, wären in Franken und Westfalen, vielleicht auch in der Pfaffengasse am Rhein die Herren geworden. Wo immer Evangelische im Reich lebten, und das war damals noch ebenso an der Moldau und in Oberösterreich wie am Rhein und an der Elbe der Fall, hätten sie an dem nordischen Protektor Halt und Hort gegen ihre katholischen Bedränger gefunden. Ob nun eine Organisation, wie Gustav Adolf sie für das evangelische Deutschland plante, in Verbindung mit seinen Erblanden hätte dauern können, mag freilich dem Zweifel unterliegen. Wenn es der älteste und lebensfähigste Trieb in den deutschen Fürstentümern war, sich auf sich selbst zu verlassen und nur den eigenen Interessen zu folgen, so hätten Konflikte mit der fremden Schutzmacht nicht ausbleiben können. Die Macht Gustav Adolfs stand auf zwei Augen: war sie doch ganz sein Werk oder das seines Vaters; sie hätte sogar in der Heimat gegen einen trotzigen und rebellischen, dazu nationalen Adel immer wieder erobert werden müssen. Umsoweniger wäre es der schwedischen Krone auf die Dauer möglich gewesen, der deutschen Fürsten, die sich an Ansehen und Macht ihr fast ebenbürtig dünkten, Herr zu werden. Was später dem Großen Kurfürsten allein bei Fehrbellin und in seinen pommerschen und preußischen Kriegsfahrten gelang, das hätte auch nach der Gründung des schwedischen Protektorates nicht ausbleiben können: das evangelische Deutschland hätte die schwedische Hegemonie, nachdem es durch sie seine Kraft erlangt, von sich abgeschüttelt, etwa so wie heute die Balkanstaaten oder Italien sich sofort auf die eigenen Füße gestellt und es den Fremden wenig genug gedankt haben, daß sie ihnen die Befreiung von dem alten Joche brachten.

Aber die Kraft, welche vor der Ankunft des Königs völlig erlahmt war, wäre dem evangelischen Deutschland gewachsen. Es wäre der neuen Zeit und ihren Aufgaben in ganz anderer Rüstung entgegengegangen, als es 1648 geschah, da es mit zerbrochenen Waffen und fast zum Tode wund aus dem schrecklichen Kriege hinauswankte. Damals schieden die Parteien von einander wie die Heere Wallensteins und Gustav Adolfs im Felde bei Lützen. Nur um Weniges hatten sich ihre Stellungen verschoben; totfeindlich wie bisher, aber völlig erschöpft überließ ein Jeder dem Andern seinen Platz. Erst nach einem Jahrhundert sollte es sich zeigen, wer von Beiden in Wahrheit der Stärkere geblieben war: als Friedrichs Waffen es über das Österreich Maria Theresias davon trugen und frischestes Leben fröhlich aufsproß, wo immer protestantische Kirchen und Schulen standen. Auf diesem Boden, der dann kräftig genug geblieben ist, um auch spätere Revolutionen zu überdauern, sind nach neuen Waffengängen mit Habsburg und dem gallischen Erbfeinde die Mauern des neuen Reiches errichtet worden.

Wie viel tiefer würden sie reichen, und um wieviel geringer würden die Risse sein, die den Neubau heute zu unserem Schrecken durchfurchen, wenn es Gustav Adolf gelungen wäre, sein geistiges Fundament von Schlesien bis an die Mosel und von der Ostsee bis an den Wall der Alpen dauernd zu sichern! **Max Lenz.**

Gustav Adolf-Stiftung. Gustav Adolf-Verein. — Czerwenka, Geschichte d. G. A.-Vereins; D. Fricke, Der G. A.-Verein ein Friedenswerk der ev. Kirche; Natorp, Philadelphia; Pressel, Bausteine für den G. A.-Verein, 1. u. 2. Bd; K. Zimmermann, Die ev. Diaspora; dessen: die Bauten des G. A.-Vereins, 2 Bde; dessen: Geschichte des G. A.-Vereins (1877), wo die Litteratur ausführlich angegeben ist, dessen: Arbeitsfeld des G. A.-Vereins, eine Karte, die zum 50jähr. Vereinsjubiläum verfaßten trefflichen Festschriften von Criegern und Zenker, Die G. A.-Stunden von Blankmeister sowie endlich die bei H. Klein in Barmen erscheinenden Hefte „Für die Feste und Freunde des G. A.-V.", die von Zeit zu Zeit ausgesendeten fliegenden Blätter, die Jahresberichte, namentlich die des Centralvorstandes, dessen Vorsitzender Geh. Kirchenrat Dr. Fricke und dessen Schriftführer Pfarrer Dr. Hartung ist, bieten eine fortlaufende Geschichte der Vereinsthätigkeit und der Not der Diasporagemeinden dar. Diese Not in ihrem ganzen Umfang immer mehr zu erforschen, ist der von dem Herrn der Kirche dem G. A.-Verein gewordene Beruf, dem er sich bisher in hingebender Treue und von sichtbarem Erfolg begleitet gewidmet hat.

Dieser unstreitig zu den bedeutsamsten und erfreulichsten Erscheinungen der neueren Zeit auf dem Gebiete der evangelischen Kirche gehörende Verein begann sein Leben im J. 1832. Die nächste Veranlassung zu seiner Gründung bot die Erinnerungsfeier an den gefallenen Glaubenshelden, welche eine große Menschenmenge am 6. November 1832 an dem Schwedenstein bei Lützen beging, der mit der Inschrift: „G. A. 1632" versehen, auf derselben Stelle liegt, wo Gustav Adolf zwei Jahrhunderte früher den Heldentod starb. An demselben Tage noch wurde der Plan zu einem Denkmal Gustav Adolfs gefaßt. Kaufmann Schild in Leipzig beantragte eine Sechsersammlung im ganzen evangelischen Deutschland. Es bildete sich ein Ausschuß, an dessen Spitze Domherr D. Großmann (gest. 1857) aus Leipzig trat. Dieser Mann war es, in dessen Herzen zuerst der Gedanke erwachte zu einer Anstalt, wie sie jetzt der Verein darbietet. Nicht von Stein oder Erz nur sollte dem großen Könige ein Denkmal errichtet werden, sondern ein lebendiges, ein bleibendes, ein segnendes zugleich. Das war Großmanns Gedanke. Wie Gustav Adolf ein Helfer kam in der Not der evangelischen Kirche, so sollte sein Denkmal auch die Bedrängten aus ihrer kirchlichen Not retten, die Zerstreuten sammeln und stärken, was sterben will. Infolge eines Aufrufs, den der Ausschuß am 9. Dezember 1832 erließ, wurde eine Sechsersammlung veranstaltet für einen Verein „zur Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erschütterungen der Zeit und andere Umstände protestantische Gemeinden in und außer Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande geraten sind, wenn sie im eigenen Vaterlande keine ausreichende Hilfe finden". Neben dem Ausschuß in Leipzig bildete sich ein solcher auch unter dem Vorsitz des Hofpredigers D. Käuffer in Dresden. Beide traten zusammen und entwarfen gemeinsame Statuten, welche am 4. Oktober 1834 die Genehmigung der Regierung erhielten. — „Die Verwaltung lag in den Händen der beiden Hauptvereine zu Leipzig und Dresden. Beide wechselten im Vorsitze ab. Der Hauptverein zu Leipzig aber hatte den Fonds allein zu administrieren." So trat die Gustav Adolf-Stiftung ins Leben; aber die Teilnahme, welche sie fand, entsprach nicht den Hoffnungen, welche man darauf gebaut. Es flossen die Beiträge, zumal aus dem südlichen Deutschland, nur sehr spärlich und, wiewohl der Vorstand alljährlich seine Rechnung veröffentlichte, so war doch die Stiftung außerhalb Sachsens fast ganz unbekannt. Im Stillen aber entwickelte sich dieselbe, wenn auch langsam, immer mehr und fand von seiten der Könige Friedrich Wilhelm III. von Preußen und Karl XIV. Johann von Schweden (der letztere ordnete in Schweden auf sechs Jahre eine allgemeine Kirchenkollekte an, die dem Verein über 10000 Thaler einbrachte), Anerkennung und Unterstützung. Bei alledem besaß die Stiftung am 6. November 1841 erst ein Kapital von 12850 Thalern, eine im Verhältnis zu den großen und von Jahr zu Jahr klarer hervortretenden Notständen der protestantischen Glaubensbrüder doch gar zu unbedeutende Summe, von welcher immer auch nur die Zinsen verwendet werden durften. Die sich fortwährend mehrenden Hilferufe besonders aus Österreich legten daher den Vorständen selbst den Gedanken nahe, durch zweckmäßige Änderung der Statuten der Stiftung eine größere Teilnahme und dadurch eine erweiterte Wirksamkeit anzubahnen. Bevor jedoch an diese Änderung Hand angelegt werden konnte, hatte auf einer Predigerkonferenz Pfarrer Legrand in Basel den Gedanken angeregt, einen Verein zur Unterstützung armer evangelischer Gemeinden zu stiften, und ehe dieser Gedanke zur Ausführung kam, trat am 31. Oktober 1841 Hofprediger D. Karl Zimmermann (gest. am 12. Juni 1877 als Prälat a. D.) in Darmstadt mit einem „Aufruf an die protestantische Welt" hervor, worin er, ebenso wie Pfarrer Legrand unbekannt mit dem schon in Sachsen für denselben Zweck Bestehenden und angeregt durch die Kunde von dem Eifer der Katholiken Frankreichs, den

zerstreut lebenden Glaubensbrüdern den Segen ihrer Kirche zuzuwenden, ein Bild von der traurigen Lage der unter Andersgläubigen zerstreut lebenden und infolge davon den mannigfachsten Versuchungen zum Abfall von ihrem Glauben bedrohten Protestanten entwarf und die Angehörigen der evangelischen Kirche aufforderte, zur Bildung eines Vereins für die Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden zusammenzutreten. Der Herr hat das einfache Wort überschwenglich gesegnet. Der angeregte Gedanke wurde allenthalben im evangelischen Deutschland, sowie in der Schweiz mit Eifer ergriffen und schlug, da die kirchlichen Fragen jetzt mehr in den Vordergrund getreten waren als im Jahr 1832, in allen evangelischen Ländern schnell und tief Wurzel. — Nachdem sich der Verfasser des Aufrufs mit den Vorstehern des sächsischen Vereins verständigt hatte, trat man zur ersten Versammlung in Leipzig im September 1842 zusammen. Hier wurde die Vereinigung des älteren und jüngeren Vereins festgestellt. Leipzig sollte der Sitz der Verwaltung und somit Centralpunkt bleiben, und der Verein in dankbarer Erinnerung an Gustav Adolfs Verdienste um die evangelische Kirche den Namen „Evangelischer Verein der Gustav Adolf-Stiftung" führen. Als im September 1843 die zweite Versammlung in Frankfurt a. M. stattfand, konnten schon 29 Vereine sich durch Abgeordnete vertreten lassen. Die Versammlung wurde auch von Abgeordneten außerdeutscher Länder besucht, die mit dem Verein in Verbindung zu treten wünschten; so namentlich aus der Schweiz, wo sich auf Anregung des Pfarrers Legrand protestantische Hilfsvereine gebildet hatten. In Frankfurt wurden nun die Statuten des Vereins beraten und angenommen. Als Zweck des Vereins wird darin bezeichnet die Vereinigung der Glieder der protestantischen Kirche, um die Not der Glaubensbrüder in und außer Deutschland, welche der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deshalb in Gefahr sind, der Kirche verloren zu gehen, nach Kräften zu heben, sofern sie im eigenen Vaterland ausreichende Hilfe nicht erlangen können. An der Spitze des Ganzen steht ein Centralvorstand, der in Leipzig seinen Mittelpunkt hat. In jedem Lande, in größeren Staaten, in jeder Provinz, besteht ein Hauptverein, an den in den einzelnen Diöcesen gebildete Zweig- oder Hilfsvereine sich anschließen. Mindestens alle drei Jahre findet eine Hauptversammlung, immer in einer anderen Gegend Deutschlands statt, bei welcher jeder Hauptverein sich durch Abgeordnete vertreten zu lassen das Recht hat. Mittel zur Unterstützung werden erlangt durch die jährlichen Zinsen vom Kapitalfond des Vereins, durch Geldbeiträge, Geschenke, Vermächtnisse, Kirchenkollekten. Die Einnahmen der einzelnen Hauptvereine werden zu 1. Dritteil von demselben frei an hilfsbedürftige Gemeinden verteilt, zum 2. Dritteil entweder dem Centralvorstand in Leipzig zur Versendung an Gemeinden in nichtprotestantischen Ländern übergeben oder vom betreffenden Verein an solche Gemeinden direkt versendet. Das 3. Dritteil fließt in die Kasse des Centralvorstandes, kann aber, je nach dem Wunsch des betreffenden Vereins, entweder zur Kapitalisierung oder zur sofortigen Verwendung bestimmt werden. Am 6. November, dem Todestag Gustav Adolfs, legt der Centralvorstand Rechnung ab und berichtet über die Erfahrungen des Vereins. Diese Statuten haben auf späteren Versammlungen, 1845 zu Stuttgart, 1865 zu Dresden und 1875 zu Potsdam, manche Veränderungen erleiden müssen, von denen die Bestimmung über das Stimmenverhältnis der einzelnen Hauptvereine von besonderer Wichtigkeit ist. — Mit dieser festen Begründung des Vereins in Frankfurt hörte die ältere Stiftung auf, sie ging mit ihrem unangreifbaren Kapitalfond in denselben über. — Der Verein entwickelte sich von da an immer erfreulicher und gewann immer mehr an Ausdehnung. Zwar mußte er in betreff Baierns eine sehr schmerzliche Erfahrung machen. Durch königlichen Erlaß vom 10. Febr. 1844 wurde verboten, in Baiern Vereine zu gründen; sogar die bedrängten Glaubensbrüder in Baiern wurden mit strengen Strafen bedroht, wenn sie sich vom Verein unterstützen lassen würden. Der Verein wurde in dem Erlaß als Störer des kirchlichen Friedens bezeichnet, und wirklich wurden Unterstützungen, die nach Baiern flossen, wieder zurückgeschickt. Eine Eingabe des Centralvorstandes, sowie ein Promemoria Zimmermanns an den König blieb ohne Erfolg, und erst mehrere Jahre später wurde auch Baiern dem Verein geöffnet. Dagegen erfreute sich der Verein auch wieder einer von warmem Interesse für ihn eingegebenen Kabinettsordre des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, vom 14. Februar 1844. Der in derselben ausgesprochene Befehl, einen eigenen preußischen Centralverein zu bilden, hinderte nicht den innigen Anschluß Preußens an den Gesamtverein. Dieser organische Anschluß wurde in einer Versammlung zu Berlin, zu welcher auch Abgeordnete des Centralvorstandes eingeladen waren, vorbereitet und auf der unmittelbar darauf folgenden dritten Hauptversammlung zu Göttingen im September 1844 hinausgeführt. Auf dieser Versammlung konnte bereits die Bildung von mehr als

150 Haupt- und Zweigvereinen gemeldet werden. — Während sich die drei ersten Versammlungen hauptsächlich mit der Verfassung des Vereins hatten beschäftigen müssen, wurde der im September 1845 in Stuttgart abgehaltenen 4. Hauptversammlung durch die vielen Gäste aus nichtdeutschen Ländern, welche auf derselben erschienen, zuerst ein tieferer Blick in die Not der Glaubensbrüder verstattet. Übrigens wurde hier der Antrag, den Namen des Vereins zu ändern, sowie der laut gewordene Wunsch, der Verein möge auch die Deutschkatholiken unterstützen, zurückgewiesen. Die Teilnahme war indessen so gewachsen, daß der Centralvorstand die Unterstützung von 62 Gemeinden mit 42 000 Thalern melden konnte. Im September 1846 fand die sechste Hauptversammlung in Berlin statt. Mit ihr beginnt eine ernste Prüfungs- und Läuterungszeit für den Verein. Aber wie kein Streiter Christi bewährt werden kann, er kämpfe denn recht, so mußte auch der Gustav Adolf-Verein, der sich einen Knecht des Herrn nennt, dies in der Zeit der Anfechtung bezeugen. Und daß ers bezeugt hat, daß er den Kampf überstand und sich darinnen geläutert hat von den unreinen Elementen, die seinen Boden überwuchern wollten, das ist ein Zeugnis des Herrn, der seinen Diener, den Gustav Adolf-Verein, sich zum Preis und seiner Kirche zum Segen erhalten wollte.

Der Läuterungsprozeß begann mit dem Ruppschen Streite. Dr. Rupp in Königsberg hatte daselbst eine „freie Gemeinde“ gebildet, nachdem er aus der evangelischen Landeskirche ausgetreten war. Dennoch erschien er in Berlin als Abgeordneter des Königsberger Hauptvereins. In der Vorversammlung entschied sich die Mehrheit dafür, Rupp könne, weil er aufgehört, ein Glied der evangelischen Landeskirche Preußens zu sein, als Abgeordneter nicht anerkannt werden. Über diesen Beschluß entbrannte auf dem ganzen Gebiete des Vereins ein heftiger Kampf. Von allen Seiten erschienen Gegenerklärungen, die den Berliner Beschluß als dem Geist der Liebe und Gewissensfreiheit zuwider bezeichneten. Viele traten aus dem Verein aus, und noch heute sind demselben infolge jenes Streites gar manche Herzen entfremdet. Aber es traten auch ganze Scharen in den Verein, um nur ihre Stimme gegen Rupps Ausschließung erheben zu können. Andererseits verteidigte man den Beschluß und erkannte in demselben ein kräftiges evangelisches Lebenszeichen des Vereins. Übrigens war zu Berlin die Unterstützung von 134 Gemeinden mit 66 000 Thalern verkündet worden. Allmählich legte sich auch wieder der Sturm im Ruppschen Streit. Man erkannte immer mehr, daß dem Verein daraus nur Nachteil erwachse, und daß Friede vor allem not thue. Der siebenten Hauptversammlung in Darmstadt im September 1847 war es vorbehalten, dem Vereine den Frieden wiederzugeben. Aus der Zahl der 80 erschienenen Abgeordneten wurde eine Kommission erwählt, welche einen Antrag vor die Versammelten brachte, demgemäß man sich dahin einigte, daß, wenn sich auch die Vollmacht eines Abgeordneten als richtig erweise, doch der Hauptversammlung zustehe, über die Unzulässigkeit eines Abgeordneten wegen fehlender Bedingung der Mitgliedschaft zu beschließen. Doch habe diese Beschlußfassung jedesmal erst, nach Hörung des betreffenden Hauptvereins, auf der nächsten Hauptversammlung zu erfolgen. An dieses Friedenswerk schloß sich Tags darauf die Teilnahme vieler Abgeordneter an der Einweihung der zu Seligenstadt am Main aus Vereinsmitteln erbauten evangelischen Kirche. — Auf der Darmstädter Versammlung konnte wieder die Einnahme von 73 000 Thalern und die erfolgte Unterstützung von 169 Gemeinden gemeldet werden. — Obgleich der Sturm im Schoße des Vereins selbst beruhigt war, so sollte der Verein doch infolge der Ereignisse der Jahre 1848 und 1849 aufs neue bedroht werden. Die vorherrschende Richtung der Gemüter auf die Gestaltung der äußeren Verhältnisse, der von der Kirche und ihren heiligen Zwecken sich abwendende, ja, ihr feindliche Sinn, endlich die Not der Zeit, ließ den Eifer für den Verein bei vielen erkalten und verringerte die Liebesgaben ausnehmend. Aber auch das gereichte dem Verein zum Segen. Seine falschen Freunde fielen ab, die wahren blieben und boten um so mehr alles auf, damit der Verein nicht in den Wogen der Revolution unterging. Die Einnahme belief sich zwar im Jahr, 1848 nur auf 37 000 Thaler, aber mitten in den Stürmen der Zeit konnten mehrere neue aus Vereinsmitteln erbaute Kirchen eingeweiht werden. Am Ende August des Jahres 1849 wurde die im verflossenen Jahre vertagte Versammlung zu Breslau abgehalten. Von ihren Beschlüssen verdient der eine Erwähnung, welcher das Unterstützungsgesuch einer freien Gemeinde fast einstimmig zurückwies. Die Not war gestiegen, die Beiträge dagegen hatten sich vermindert (in diesem Jahre erntete der Verein nur 21 000 Thaler, und nur 63 Gemeinden konnten bedacht werden). Doch gab die wenige Tage nach der Versammlung von vielen Abgeordneten mitgefeierte Einweihung der Kirche, welche der Verein in Liebau gebaut, Anlaß zur gerechten Freude. Erhöht wurde dieselbe noch durch die bald

darauf (15. September 1849) erschienene königlich baierische Verordnung, durch welche Baiern dem Verein als Arbeits- und Erntefeld geöffnet wurde. Die achte Hauptversammlung wurde im September 1850 zu Eisenach abgehalten. Obgleich sich wieder neues Leben regte in allen Gliedern des Vereins, so war doch auch durchgreifendere Hilfe hochnot; denn die Zahl der Unterstützungsgesuche stieg mit jeder Woche. Die Frage, ob sich der Verein mit der inneren Mission in Verbindung setzen solle, wurde dahin entschieden, daß es besser scheine, wenn beide Vereine, die sich gegenseitig ergänzten, ohne innigere Verbindung nebeneinander fortbeständen. Es wurde auf dieser Versammlung sowohl die Aussendung von Reisepredigern in geeigneten Fällen als auch eine alljährliche gemeinsame Liebesthat aller Vereine an einer Gemeinde, um ihr durchzuhelfen, beschlossen. Die Früchte dieses Beschlusses, dessen Ausführung jeder Versammlung einen besonderen Wert verleiht, haben bis jetzt 48 Gemeinden, darunter 15 österreichische, 31 deutsche und die evangelischen Gemeinden in Lyon und Madrid geerntet. Auf der Wartburg beging die Versammlung eine erhebende Nachfeier und erließ auch von ihr aus einen neuen Aufruf an die evangelische Christenheit. Auf der neunten Hauptversammlung, welche im September 1851 zu Hamburg stattfand, wurde der Verein in Baiern rechts des Rheins als Glied des Gesamtvereins anerkannt. In demselben Jahre erwuchs dem Verein in den durch den Pred. D. Jonas in Berlin angeregten Frauenvereinen ein neuer Zweig, der für seine Weiterentwickelung und seine immer festere Begründung von den segensreichsten Folgen war. Der Segen dieser Frauenvereine, deren Befugnisse und Stellung zu den Hauptvereinen die Versammlung zu Nürnberg (1862) regelte, liegt nicht allein in ihrer die männliche Vereinsthätigkeit ergänzenden Wirksamkeit, sondern namentlich auch darin, daß durch die Frauen die Liebe zum Verein besonders in den Familien und in der aufwachsenden Jugend gepflegt wird. —

Die im September 1852 zu Wiesbaden stattfindende Hauptversammlung, auf welcher Pfalzbaiern als Hauptverein anerkannt wurde, erhielt dadurch eine erhöhte Feierlichkeit, daß, was von da an immer geschah, jeder Versammlungstag durch einen Gottesdienst geweiht wurde. Hervorragende Redner schilderten die Not der Evangelischen innerhalb und außerhalb des Vaterlandes so eindringlich, daß, wenn auch die Verwendung von 58000 Thlrn. an 236 Gemeinden gemeldet werden konnte, so doch der Hinblick auf die noch immer bittend nach dem Verein ausgestreckten Hände die Versammelten anfeuern mußte, nicht müde zu werden in dem begonnenen Werke. Von dem Jahre 1852 an wuchs die Vereinskraft von Jahr zu Jahr. Es entstanden Vereine in Holland und Schweden (Gotenburg, Stockholm und Lund), die in der Schweiz gebildeten Hilfsvereine traten mit dem G. A.-Verein in brüderlichste Verbindung, auf mehreren Universitäten bildeten sich Studentenvereine, in Österreich und Siebenbürgen gründete man Hauptvereine, Ungarn sah eine evangelische Hilfsanstalt entstehen, und in Rußland trat im Jahre 1859 eine Unterstützungsanstalt für lutherische Gemeinden zusammen. Rechnet man dazu noch die evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Nordamerika zu Barmen und Elberfeld, die Pastoralhilfsgesellschaft zu Berlin, die rheinische Pastoralgehilfenanstalt zu Duisburg, den Jerusalemsverein zu Berlin, den lutherischen Gotteskasten, die meist durch den G. A.-Verein angeregt worden sind, so sehen wir auf dem Gebiete der evangel. Kirche eine vielseitige Thätigkeit, die ihr unter Gottes fernerem Beistande einen reichen Segen verheißt. Neben den 45 Haupt-, 1875 Zweig-, 8 Studenten- und 563 Frauenvereinen bestehen im Auslande außer den bereits genannten folgende selbstständige Vereine und Anstalten, die zwar mit dem deutschen G. A.-Verein nicht organisch verbunden sind, aber ganz im Sinne desselben wirken: in Belgien, Frankreich, Rumänien, Italien, während England, Dänemark und Amerika ihm noch ferne stehen. — Auf die Versammlung zu Wiesbaden folgten die zu Koburg (1853), Braunschweig (1854), Heidelberg (1855), Bremen (1856), Kassel (1857), Leipzig (1858), Ulm (1860), Hannover (1861), Nürnberg (1862), Lübeck (1863), Dresden (1865), Worms (1867), Halberstadt (1868), Bayreuth (1869), Stettin (1871), Speier (1872), Kassel (1873), Stuttgart (1874), Potsdam (1875), Erfurt (1876), Frankfurt (1877), Hamburg (1878), Magdeburg (1879), wo der bisherige selbstständige Verein zu Danzig in den Organismus des Gesamtvereins eingereiht wurde, Karlsruhe (1880), Dortmund (1881), Leipzig (1882, zugleich Feier des 50jährigen Bestandes des Vereins), Lübeck (1883), Wiesbaden (1884), Eisenach (1885), Düsseldorf (1886), Nürnberg (1887), Halle (1888), Danzig (1889), Mannheim (1890, Anschluß des neugegründeten Hauptvereins Straßburg), Görlitz (1891), Bremen (1893), Darmstadt (1894), Hannover (1895), Dessau (1896) Berlin (1897 die 50. Hauptversammlung) und Ulm (1898). Die 52. Hauptversammlung soll 1899 in Braunschweig stattfinden. Unter den Versammlungen der neueren Zeit, welche, wie ihre Vorgängerinnen, dazu beitrugen, immer wieder neues Feuer für die Vereinssache anzufachen, und die von dem immer weiter

sich ausdehnenden Arbeitsfelde des zu einem unentbehrlichen Gliede der evangelischen Kirche gewordenen Vereins berichten konnten, nehmen die zu Potsdam und Erfurt eine ganz besonders bedeutsame Stellung ein. Erstere Versammlung erhielt durch das Erscheinen des Kaisers Wilhelm I. und sein freudiges Bekenntnis zu dem Glaubensgrunde, auf dem die evangelische Kirche ruht, eine besondere Weihe, während auf der Versammlung in Erfurt der in den Annalen des Vereins epochemachende Antrag aus Darmstadt, „für die evangelische Kirche Österreichs eine große Liebesgabe zu sammeln, welche ihr am 13. Oktober 1881, dem 100jährigen Gedächtnistage des Josephinischen Toleranzdiktes, durch den Centralvorstand zu übergeben wäre", mit überwiegender Stimmenmehrheit zur Annahme gelangte. Durch ein besonderes Ausschreiben hat der Centralvorstand diesen von allen Seiten mit Freuden begrüßten Beschluß allen Hauptvereinen aufs wärmste empfohlen, jedoch betont, daß diese Jubiläumsgabe unbeschadet der eigentlichen Aufgabe des Vereins gegeben werden solle. — Mehreren Versammlungen, wie denen zu Ulm, zu Nünberg, zu Worms und zu Frankfurt (1877), schlossen sich Einweihungen oder Grundsteinlegungen von Kirchen an, was zur erhebenden Anregung der Versammelten nicht wenig beitrug.

Der Verein hat seit seinem Bestehen die Summe von 33094069,74 Mk. verwendet und damit 4518 Gemeinden unterstützt. Hiervon kommen auf das deutsche Reich 2729 Gemeinden mit 19486453,39 Mk. auf die Länder der österreichischen Monarchie 1203 Gemeinden mit 9811285,41 Mk., auf die übrigen europäischen und außereuropäischen Länder 586 Gemeinden mit 3392896,61 Mk. Hierzu kommen noch 424334,33 Mk. persönliche Unterstützungen und Naturalienspenden.

Erbaut hat der Verein bis jetzt 1972 Kirchen, Bethäuser und Türme, 882 Schulhäuser, 768 Pfarrwohnungen, 568 Konfirmanden- und Waisenhäuser, sowie 80 Friedhöfe angelegt. Eine ganz besondere Teilnahme hat der Verein der evangelischen Schule in der Diaspora gewidmet, da er die traurige Erfahrung gemacht, daß viele Kinder evangelischer Eltern infolge des Mangels evangelischer Schulen den Unterricht in den katholischen Ortsschulen besuchen mußten und dadurch dem evangelischen Bekenntnisse entfremdet, an die katholischen Lehren und Gebräuche gewöhnt und unserer Kirche entzogen wurden. Der Verein hat deshalb Schulen gegründet, Schulhäuser erbaut, hat, wie die Sorge für die Witwen und Waisen der Geistlichen, so auch die Sorge für die Witwen und Waisen der Lehrer übernommen, hat da, wo noch keine evangelische Schule gegründet werden konnte, wenigstens die Erteilung evangelischen Religionsunterrichts ermöglicht, hat für Konfirmandenhäuser gesorgt, Rettungshäuser ins Leben gerufen oder unterhalten, er hat sich der Kinder aus Mischehen angenommen, hat zum Fortbestand mehrerer Gymnasien (in Ungarn) und zur Gründung und Erhaltung von Schullehrerseminarien beigetragen. Besondere Fürsorge läßt der Verein aber der Erhaltung der konfessionellen Schulen in Österreich angedeihen, die durch das neue Schulgesetz in ihrer Existenz schwer bedroht sind. — Trotz der großartigen Unterstützungen, die der Verein im Laufe von 66 Jahren hat gewähren können, ist die Not der Diasporagemeinden beständig im Wachsen, und der Berliner Bericht (1897) teilt mit, daß in der nächsten Zeit große Aufgaben an den Verein herantreten; denn es sind im letzten Jahre 1831 Unterstützungsgesuche eingelaufen.

Der G. A.-Verein, dessen Geschichte in dem Vorstehenden nach ihren Hauptmomenten überblickt worden ist, hat außer seinen zahlreichen Bauten, außer den Unterstützungen, mit denen er mehreren tausenden Gemeinden Handreichung gethan, der evangelischen Kirche hauptsächlich dadurch gedient, daß er ihren Notstand in katholischen Gegenden und Ländern erst klar aufgedeckt, die heilige Pflicht, für die Diaspora zu wirken, ihr nahe gelegt, den schlummernden Geist evangelischer Liebesthätigkeit geweckt und genährt und die Scheidewände entfernt hat, welche früher die einzelnen evangelischen Landeskirchen von einander mehr und mehr geschieden hatten. Unstreitig hat er neue Teilnahme für die Kirche und ihre Angelegenheiten in Kreise hineingetragen, die früher in kirchlichem Schlaf und Tod lagen und zu manchem den ersten Anstoß gegeben, worauf die evangelische Kirche in neuerer Zeit mit großer Hoffnung blickt. Er hat den Zerstreuten Mut gemacht, sich zu Gemeinden zu sammeln (in Rheinpreußen z. B. sind seit seinem Bestehen eine große Anzahl evangelischer Gemeinden erst entstanden), dadurch den kirchlichen Geist in ihnen geweckt, den zahllosen Versuchungen zum Abfall von der evangelischen Kirche gesteuert, um die Empfangenden und Gebenden ein Band geistiger Gemeinschaft geschlungen und nicht wenig dazu beigetragen, daß das evangelische Bewußtsein in weiteren Kreisen wieder lebendig geworden ist. Durch die von ihm glücklich bestandenen Kämpfe und Gefahren hat er die ihm innewohnende Lebenskraft bewährt, sich aber auch von Jahr zu Jahr immer kirchlicher gestaltet und den noch immer nicht völlig verstummten Vorwurf der Bekenntnis-

losigkeit durch die That widerlegt. Er umfaßt — und das ist sein weites Herz, das ihm der Herr erhalten wolle — mit seiner Sorge alle, welche auf dem Grunde der Reformation stehen, erkennt aber zugleich keinen anderen Grund an, als den, der gelegt ist, welcher ist Christus. Wohl ist er auch ein Bauverein, ein Hilfsverein, aber in der Hoffnung, daß der Herr in den Bauten, die er aufführt, seinen Geist walten und siegen lasse und an die Gaben, die er darreicht, seine unsichtbaren Gnadengaben knüpfen werde.

Schließlich seien noch die Blätter und Schriften erwähnt, durch welche der Verein seine Zwecke fördert. Die hauptsächlichsten sind: der Darmstädter Bote seit 1843, der Märkische Bote von Rogge, der Thüringer Bote von Jakobi in Weimar, der Bote für die Provinz Ost- und West-Preußen, das Rheinisch-westfälische G. Adolf-Blatt von Terlinden herausgegeben, der österreichische Protestant, der Bote für das Königreich und der für die preußische Provinz Sachsen, die G. A.-Blätter für Württemberg, die G. A.-Berichte aus Leiden u. a. m. **Zimmermann.**

Gustav Wasa s. Schweden, Reformation.

Gut, das höchste. — Litteratur: Die Geschichten der Philosophie (bei Ueberweg-Heinze I[8] 1894, 184, 238, 272 f. Speziallitteratur über das h. G. bei Platon u. a.), insbesondere der philosophischen Ethik; die Geschichten der christlichen Ethik, vor allem Luthardt, I. 1888, II. 1893 (s. hier das Register S. 706/7) und dessen Kompendium der theologischen Ethik[2] 1898 § 16; die A. in Jo. Ge. Walchs Philos. Lexikon[2] 1740, 1468 ff., Zedlers Universallexikon, 11. Bd, 1735, 1457 ff. Wenig fördern die A. in Goclenius' (1613, 338 ff.) und Krugs (II, 1827, 387 f.) philos. Lexiken, Wetzer und Weltes Kirchenlexikon ([2] A. Seligkeit XI, 87 ff.), Ersch und Grubers Encyklopädie (1. S. 98. T. p. 157 ff.). Für die noch fehlende Monographie giebt es Hilfsmittel wie Bonitz, Index Aristotelicus 1870; Index zu Augustins WW MSL 46, 118 ff.; Schütz, Thomaslexikon[2] 1895, 83 ff. 311 ff.; Robert, Aurifodina universalis scientiarum divinarum etc. I, 1873, 241 ff.; Mellin, Encykl. Wörterbuch der kritischen Philos. (Kantlexikon) III, 1, 1800, 189 ff.). — Cicero, de finibus bonorum et malorum, rec. Madwig[3] 1876; Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803 (WW III. Abteilung, 1. Bd, 1846); Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christl. Theologie, 1. Bd, 1861, 489—499; Huber, Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas v. A. 1893; Arnoldt, Ueber Kants Idee vom h. G., Altpreuß. Monatsschrift XI, 1874, 193 ff.; Döring, Kants Lehre vom h. G., Kantstudien, IV. Bd, 1. Heft 1899; Elsmann, Ueber den Begriff des h. G. bei Kant und Schleiermacher. Dissert. 1887; Heman, Schleiermachers Idee des h. G. und der sittlichen Aufgabe. JdTh XVII, 1872, 442 ff.; Palmer, Die christliche Lehre vom h. G. und die Stellung der Güterlehre in der theologischen Ethik. JdTh V, 1860, 436 ff. Vgl. auch Kaftan (ZThK VII, 1897, 13) mit Herrmann (Chronik der Christl. Welt, VI, 1896, 405).

1. Der Ausdruck „das höchste Gut" im Deutschen (bei Notker daz meista guôt, s. Franz Schmidt, Zur Geschichte des Wortes „gut". 1898, 21) ist wörtliche Übersetzung von summum bonum. Cicero definiert in der Schrift über die verschiedenen von den Epikureern, Stoikern und Eklektikern aufgestellten „fines bonorum et malorum" I, 12, 42 p. 88 (vgl. 9, 29 p. 64; III, 7, 26 p. 387) folgendermaßen: „id est vel summum vel ultimum vel extremum bonorum (quod Graeci *τέλος* nominant), quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res (I, 4, 11 p. 29: omnia bene vivendi recteque faciendi consilia; II, 2, 5 p. 142: omnia quae recte fiunt) referuntur omnes." *Τέλος* wird in der That oft ohne *τῶν ἀγαθῶν* für h. G. gebraucht (unrichtiges bei Schleiermacher 117). Die Titel der Schrift Epikurs *Περὶ τέλους* (Epicurea ed. Usener 1887, 119 ff.) und der Schrift Fechners Über das höchste Gut (1846) sind gleichbedeutend. Es wird aber auch das dem summum bonorum, summum bonum genau Entsprechende gebraucht: *τὸ μέγιστον ἀγαθόν*; *τὸ (πάντων) ἀκρότατον τῶν (πρακτῶν) ἀγαθῶν* (Aristoteles Nikom. Eth. 1095 a 16). Aristoteles identifiziert 1094 a 18—22 so: *εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὑτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο . . . δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.* Daß nun als dieses fast allgemein die *εὐδαιμονία* bezeichnet werde, stellt er 1095 a 17 ff. fest: *ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο* 1097 b 1; aber darüber, was sie sei, streite man. Später liebte man auszurechnen, „non modo, quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed, quot omnino esse possent sententiae" (Cicero V, 6, 16 p. 629). Varro brachte das Kunststück fertig, nicht weniger als 288 zu konstruieren (Zeller, Die Philos. d. Griech. III, 1[3], 1880, 670).

Wenn die Kirchenväter die „decreta" (vgl. Bd IV S. 734, 17 f.) der Philosophen über das h. G. abschätzen, wie Clemens strom. II, 21 f. (rec. Dindorf II, 227 ff.),

Augustin de civ. Dei VIII, 8 (MSL 41, 232 f.), so siegt Platon, weil bei ihm Gott, das summum bonum „obiectivum“, wie man seit Anfang des 18. Jahrhunderts sagt (vgl. Walch 1469), die größte Rolle spielt. Vortrefflich formuliert Clemens II, 22, S. 230: *Πλάτων ὁ φιλόσοφος διττὸν εἶναι τὸ τέλος φησίν, τὸ μὲν μεθεκτόν τε καὶ πρῶτον ἐν αὐτοῖς ὑπάρχον τοῖς εἴδεσιν, ὃ δὴ καὶ τἀγαθὸν προσονομάζει, τὸ δὲ μετέχον ἐκείνου καὶ τὴν ἀπ' αὐτοῦ δεχόμενον ὁμοιότητα.* Bald darauf (S. 231) lobt er wie Irenäus (III, 25 ed. Harvey II, 135) Platons Pflege des alten (orphischen) Gedankens *ὁ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων.*

Wenn Aristoteles im Eingang seiner Nikomachischen Ethik 1094 a 3 *τἀγαθόν* definiert *οὗ πάντ' ἐφίεται*, so denkt er doch nur an das *τέλος τῶν πρακτῶν* (vgl. oben), an das durch menschliches Thun realisierbare Gut (Zeller II, 2[3], 1879, 609[3]). Auch Platon geht davon aus, *τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν*, versteht darunter zunächst das durch Handeln erstrebte Gut für den Menschen, das ihm zur Glückseligkeit dient (Zeller II, 1[4], 1889, 708. 869). Aber während Aristoteles' Ethik überhaupt nichts von einem dem Menschen nicht realisierbaren noch besitzbaren *ἀγαθόν* wissen will 1096 b 34, hat Platon die Ethik in die engste Verbindung mit der Metaphysik gebracht: das *ἀγαθόν* des Sokrates zur höchsten der „Ideen“ hypostasiert und mit dem *νοῦς* des Anaxagoras, dem Einen wahrhaft Seienden, der Gottheit identifiziert, von der jenes orphische Wort gilt. Das allbeherrschende *τέλος* aller Dinge ist sie bekanntlich auch nach Aristoteles' Metaphysik — *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* — aber nicht etwa ihre schöpferische Ursache, was man katholischerseits (z. B. Filkuka, Die metaphys. Grundlagen der Ethik bei Arist. 1895, 58 ff.) gern beim „philosophus“ nachweisen möchte. Dagegen mit Platon vertrug sich auch das *ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα*, das fecisti nos ad te. Wenigstens alles, was von wahrem Sein in den Dingen ist, verdanken sie ihrer Teilnahme (*μέθεξις*) an den Ideen, schließlich der des Guten. (Vgl. über Platon und Aristoteles den A. Evolutionismus Bd V S. 675, 7 ff. 10 ff).

Hier wurzelt jene folgenschwere neuplatonische (s. den A. Neuplatonismus) Identifizierung des Guten und des Seins bei Augustin und Dionysius Areopagita (vgl. die A. Bd II S. 270 f. und Bd IV S. 693, 25 ff.). Man sieht bei Augustin z. B. de div. quaest. 83 Nr. 24 (MSL 40, 17): „Omne quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona caetera“, daß ihm Gott zuerst als der, qui summe est (vgl. in jenem A. S. 270, 47), das summum bonum war, wonach die Kreaturen hinstreben, vgl. ebenda S. 271, 58 ff. 275, 49 f. Reine, platonische Metaphysik bietet auch Thomas in seiner summa theol. I, qu. 6 de bonitate Dei (WW ed. iussu Leo. XIII. Bd 4, 1888, 66 ff.). Diese besteht darin, daß er für alle Dinge gut d. h. erstrebenswert ist, sofern sie von ihm als der prima causa effectiva omnium die Mitteilung der similitudo mit dem göttlichen Sein erstreben. Sie ist keine Uniformität, sondern eine Ähnlichkeit „secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam et alia per participationem“ (qu. 4 art. 3, S. 54). Lehrt nun Thomas qu. 6 art. 2, S. 67, daß Gott, weil in ihm das bonum excellentissimo modo ist, das summum bonum ist, so fließen in diesem Begriff das höchste Sein und jene bonitas zusammen. Am Schluß der qu. 6 (art. 4, S. 70) bekennt sich Thomas zu Platon, dessen Metaphysik in similitudo, analogia, participatio, vor allem in der Identifizierung von bonum und ens steckt.

Völlig ausgebildet ist bei Thomas die in jenem Satz des Clemens vorliegende Unterscheidung, die man jetzt mit „objektiv“ und „subjektiv“ macht. Die prima secundae beginnt qu. 1 de ultimo fine hominis. Art. 8 (WW 6, 1891, 16) vergleicht ihn mit dem aller Dinge. Dabei unterscheidet Thomas (nach Aristoteles, s. Zeller II, 2[3], 877[1]) den Endzweck im Sinne des erstrebten Zieles, Gutes, der Sache selbst und den Endzweck im Sinne des Seins am Ziele, des Besitzes, Gebrauchs, Genusses des Gutes (vgl. qu. 2, art. 7, S. 23; qu. 3 art. 8, S. 36). In jenem Sinne haben der Mensch und alle andern Wesen den gleichen Endzweck: Gott. Aber sie erreichen ihn auf verschiedene Weise: die vernünftigen Kreaturen cognoscendo et amando Deum, die andern in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt etc. Thomas gleicht durch diese Unterscheidung qu. 3, art. 1, S. 26 (vgl. qu. 34, art. 3, S. 237/8) die Sätze beatitudo est summum bonum und esse summum bonum convenit Deo miteinander aus: „beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni“.

Ein und derselbe Begriff, *τὸ ἀγαθόν*, bezeichnet bei Platon das, was im Leben des Menschen, und das, was im Weltganzen das höchste ist (vgl. Zeller II, 1[4], 874[5], 714[1]).

Auch wie er das ethische *ἀγαθόν*, das realisierbare *τέλος*, die menschliche *εὐδαιμονία* — das h. G. im subjektiven Sinne bestimmt hat, preisen die Kirchenväter. Clemens hält sich a. a. O. S. 231. 235 an die berühmte Formulierung im Theätet: „*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*“. Sie zeigt, daß Platons Begriff des *ἀγαθόν* weder im objektiven noch im subjektiven Sinne gleichgiltig ist gegen sittlichen Inhalt. Die Gottheit ist ihm doch nicht bloß das ideale Sein, sondern auch das sittliche Ideal der Gerechtigkeit und gerade nur die gottähnliche gerechte Seele glückselig. Nach Schleiermacher, der es in der Kritik der Sittenlehre rügt, als das h. G. etwas ganz Innerliches aufzustellen, dachte sich sein Liebling Platon die Gottähnlichkeit des Menschen so als das h. G., daß der Mensch zuerst zwar innerlich sich selbst, dann aber auch äußerlich was von der Welt seiner Gewalt übergeben ist, den Ideen gemäß gestalten solle und so überall das sittliche darstellen (S. 176; so auch Zeller S. 870 ff.; anders z. B. Bender, Metaphysik und Asketik. Arch. f. Gesch. d. Phil. VI, 8 ff.). Auf die Fassung des h. G. in der christlichen Ethik hat jedenfalls nur die erste, innerliche eingewirkt, wonach die ideenhafte Seele immer gottähnlicher wird durch asketische Flucht aus der Sinnen- zur Ideenwelt, durch philosophische Meditation des Todes, Spekulation der Ideen, Kontemplation der Gottheit, vgl. die A. Neuplatonismus, Mönchtum, Mystik, Seligkeit. Das ist „der Schatten des Altertums, seine unheilvolle Überschätzung des Logos“ (Lotze, Mikrokosmus 3³, 244). Auch Aristoteles hat nur dazu beigetragen, daß er sich breit über die Kirche legte. Obwohl er den Unterschied der ethischen Tugenden des Willens von den intellektuellen Tüchtigkeiten entdeckte, bestimmte er als das h. G. des Menschen die der göttlichen (*νοήσεως νόησις* ohne *βούλησις*) ähnliche *θεωρητικὴ ἐνέργεια* der Seele. Es ist ein Selbstbekenntnis: *δοκεῖ ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι* 1177 a 25. Als Mensch bedürfe man dazu freilich auch gewisser äußerer Güter wie Gesundheit, Nahrung 1178 b 33 ff. In der Stoa galten sie als Adiaphora, s. den A. Bd I, 168, 28 ff. Über die *ἡδονή* lehrte sie gegen Epikur, daß sie zwar aus der tugendhaften Thätigkeit erwachse, aber nicht etwa selbst erst das eigentlich höchste sei. In der Stoa und im Garten Epikurs ward die Philosophie vornehmlich zur Lehre vom h. G. Sie hat im Grunde fast in der ganzen griechischen Ethik sich selbst als das h. G. gelehrt.

2. Je nach dem eigenen Begriff vom h. G. findet man es in der Schrift bald hier bald dort angegeben, Schleiermacher z. B. Gen 1, 26: Herrschaft der Menschen über die Erde (WW III, 5, 101. 2, 462). Aber was nennt sie selbst ausdrücklich so? Rö 14, 16 könnte *ὑμῶν τὸ ἀγαθόν* mit „euer h. G.“ (Weizsäcker: euer Bestes) übersetzt und auf das Reich Gottes V. 17 bezogen werden; *τέλος* dagegen bedeutet nirgends im NT das h. G. Im AT überschreiben Baethgen und Kautzsch den 16. Ps „Gott das h. G.“ Nun ist zwar V. 2 („Du bist mein Herr, mein Gut ist nicht über Dir“) der Text unsicher, aber nach dem ganzen Ps ist Jahwe das Besitzteil der Gemeinde (?) der Frommen, woher sie alle Güter bekommt; vgl. Jer 10, 16. Ein ursprünglich individuelles Bekenntnis ist Ps 73, 25 f. 28: „Wen hab' ich im Himmel sonst? und außer dir begehre ich nichts auf Erden . . . mein Teil ist Gott immerdar . . . Mir aber ist die Nähe Gottes gut (טוֹב)“; vgl. Klagel. 3, 24; Ps 142, 6. Schleiermacher (WW III, 2, 456) bemerkt, Gott das h. G. zu nennen für den Menschen, wäre ein uneigentlicher Ausdruck und besser würde gesagt, die Liebe zu Gott oder die Erkenntnis von Gott oder die Leitung und Fürsorge oder die Gnade Gottes oder, um auch dies mystische hinzuzufügen, der Genuß Gottes sei dies h. G. Aber man pflegt eben auch Personen wie „Kind und Weib“ als Gut im Sinne von beglückendem B e s i t z t u m zu bezeichnen, ohne die Rede von der Liebe dazu für besser zu halten. Daß Beziehungen zwischen Mensch und Gott als seinem Gut, wie sie Schleiermacher aufzählt, in Israel als Güter galten, darüber vgl. Sellin, Beiträge zur israel. und jüd. Religionsgeschichte. Heft II: Israels Güter und Ideale. 1. Hälfte 1897, 258 ff. Dem Ausdruck h. G. äquivalente Wendungen finden sich z. B. Ps 63, 4 („Deine Gnade ist) besser als das Leben“, über dessen Schätzung vgl. nur Hi 2, 4; Ps 137, 6 („Wenn ich Jerusalem nicht) über den Gipfel meiner Freude rücke“. Nennt Schleiermacher auch die Beziehung der Leitung Gottes, so ist das wohl diejenige, wonach er eigentlich Israels h. G. ist. Gott hat sich seinem Volk Israel zum Herrn und König gegeben. Als solcher giebt er Gesetze, Israels Nationalgut Dt 4, 8, begehrenswerter als viel Feingold Ps 19, 11, die zu beobachten Israels Teil ist Ps 119, 57. Als Herr und König verleiht er überhaupt alles Gute. Als seinen Herrn und König hat das Volk Israel ihn selbst zum natürlicherweise höchsten Gut.

Muß nicht gerade Rö 14, 16 f. „euer h. G.“ auf das Reich Gottes gehen, so ist es doch nach Jesu Worten das, was zuerst, zuhöchst (*πρῶτον* Mt 6, 33 fehlt Lc 12, 31,

aber vgl. Mt 13, 44—46) erstrebt werden soll. Beachtet man den ursprünglichen Wortlaut: Königsherrschaft Gottes (s. den A. Reich Gottes), so merkt man, wie sehr die Thesen „das Reich Gottes ist das h. G." und „Gott ist das h. G." mit einander zusammenhängen. Wenn Gott in vollendeter Weise König geworden sein wird, wird er als solcher mit allem vollendet Guten segnend h. G. sein für Menschen. Aber als unser himmlischer Vater weiß er ja auch, was wir alles schon gegenwärtig bedürfen Mt 6, 32, giebt er Gutes denen, die ihn bitten 7, 11. „O über die Güter" — טוּבוֹהִי, s. Dalman, die Worte Jesu I, 1898, 92, vgl. Ps 112, 5 — so begannen die „Seligpreisungen" Jesu. Das Schauen Gottes Mt 5, 8 steht neben dem seiner Herrschaft Lc 9, 27. Gegenwärtig ist es „das gute (schlechthin, das beste) Teil", Jesu Wort zu hören Lc 10, 42; Jo 4, 10, wodurch ja die Gottesherrschaft schon innerlich kommt.

Jesus hat zwar weiblichen Preis des Gutes, ihn zum Sohne zu haben, erwidert mit: O über die Güter derer, die das Wort Gottes hören und bewahren Lc 11, 27 f., aber selber betont, wie gut es seine Jünger haben, daß sie ihn zu schauen haben und zu hören Mt 13, 16 f. Auch er ist ein Gut wert über Güter wie Vater und Mutter hinaus geliebt zu werden Mt 10, 37. 8, 22; Lc 14, 26. Was sie an ihm haben, bekennen die Urchristen vom Jünger, den er lieb hatte (s. den A. Leben, ewiges), bis zu solchen, die ihn nicht gesehen und doch lieb haben 1 Pt 1, 8 — vgl. nur z. B. Hbr 4, 14 f. 12, 2 — in einer Fülle von Formen. An die, daß Christi geliebte Person unser sei — daß wir sein sind, ist sehr häufig im NT! — unser h. G. sei, wird wohl am meisten gestreift Phi 3, 7 f. 1, 21 b. 23; 2 Ko 12, 9; Hbr 3, 14. Daß dem Paulus, der den erhöhten Herrn mit dem unpersönlichen Geist 2 Ko 3 17 gleichsetze, die Persönlichkeit des gnadenreichen (Rö 8, 32. 34 ff. 10, 12) Herrn zuweilen einigermaßen ins unpersönliche Meer göttlichen Seins zerfließe (so z. B. Jo Weiß, Die Nachfolge Christi 1895, S. 93 ff.), ist eine Modetheorie, die sich nicht mit der vergleichen kann, die die „Persönlichkeit" des heiligen Geistes im NT bestreitet. In diesen als das h. G., das alle andern umfaßt, präzisiert Lukas (11, 13) die ἀγαθά des Herrnworts Mt 7, 11.

Es wäre aber unbiblisch, das Reich Gottes als das h. G. dahin zu beschränken, daß nur die herrschenden Personen Gott, Christus und die im Besitz ihres heiligen Geistes gipfelnden religiösen Beziehungen zu ihnen Güter seien für den Menschen. Zu Gottes Herrscherwalten gehört auch das Segnen mit socialen und natürlichen Gütern. Jesus kennt ihn als den, der dies alles zulegen wird Mt 6, 33 b. Verheißungen wie diese und Mt 19, 29. 8, 11; Lc 13, 28; Mc 10, 30 stehen neben Ansprüchen wie Mt 6, 33 a. 10, 37. Der Ausdruck höchste Gut für die Gottesherrschaft läßt sich wohl auch mit der ersten und Hauptbitte, daß sie komme, rechtfertigen. Während die vorausgehende Huldigungsformel keine Sonderung des Namens von der Person beabsichtigt — Jesu Name heißt wohl wegen AG 4, 12 z. B. in Heermanns „Ach Jesu! dessen Treu" V. 7 „mein h. G." — jubelt und streckt sich der Beter mit „Deine Herrschaft komme" auch einem zukünftigen Weltzustand entgegen, der von Gottes Person als ihr Zweck gesondert ist. Dabei war Jesus, um mit Dalman S. 111 zu reden, „überzeugt, daß Gottes Wille vorzugsweise die Beseligung des Menschen bezwecke, nicht die bloße Durchführung der Hoheit Gottes über die Welt. Darum besagte ihm die vollendete Herrscherstellung Gottes für diejenigen, welche sie erleben, vollkommenes Glück" — das h. G.! Für den einzelnen ist es der Anteil des Loses der Heiligen im Licht Kol 1, 12; Eph 5, 5, ist das Ziel (τὸ τέλος) seines Glaubens das Heil (s. d. A.) der Seele 1 Pt 1, 9, das ewige Leben (s. d. A.) Rö 6, 22; er jagt zielwärts nach zu dem Siegespreis der Berufung droben Phi 3, 14. Daß wenn irgend eine Religion so die biblische über das h. G. eschatologisch denkt, weil sie das „höchste" streng vom wirklich höchsten, τὸ τέλειον 1 Ko 13, 10, nimmt, darüber bedarf es nur dieser Bemerkung; vgl. den A. Eschatologie Bd V S. 490 ff. Auch ein Ritschl stellt die endgiltige Vollziehung des h. G. an den Beseligten unter neuen weltlichen Bedingungen fest (Unterricht[3] § 76 f.).

Das Reich Gottes, als der vollkommene Endzustand der Welt das h. G. der Menschen, ist nach der Bibel der Zweck Gottes, den er verwirklicht. Unterscheidet sich nun der Zweck vom Gegenstand des bloßen Wunsches und der Bitte dadurch, daß er ein künftiger Zustand ist, den der ihn Erstrebende durch sein eignes Thun realisieren kann, so scheint es ganz unbiblisch zu sein, das h. G. der Menschen ihren Zweck zu nennen. Der „Tag Jahwes", an dem er das ausführen werde, was sein Volk von seinem unvergleichlichen König erwartet — dies hohe Ziel stand den Israeliten von früh an vor Augen. Es war aber kein Höhepunkt, den man durch Entfaltung der menschlichen Kräfte erreichen wollte. Was man erwartete, war eine That Gottes, die volle Verwirklichung seiner Herrschaft

durch eine neue Schöpfung. Vollends nach Jesus ist das h. G. eine Gnadengabe Gottes, die jetzt durch sein Wort und Wunderthun kommt, einst durch das volle Hereinbrechen des Geistes Gottes ins Diesseits. Aber er fordert doch auch menschliche Leistungen „um der Gottesherrschaft willen" Mt 19, 12; Lc 18, 29. Wie ihm sein eignes Wirken sicher als Anfang ihrer Verwirklichung gilt, so auch das seiner Jünger. Lc 10, 1 ff., besonders 18 ff. dürfte beweisen, daß die Rede von *συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* Kol 4, 11 mit dem Inhalt der Herrnworte nicht unverträglich ist. Und mag auch die Gerechtigkeit Mt 6, 33 in das Herrnwort Lc 12, 31 eingeschoben sein — Jesus hat das Streben nach ihr, das ihm kein bloßes Wünschen und Bitten darum ist, sondern auch ein thatkräftiges Wollen, schon durch sein allgemeines Kehrt um! und Lernet von mir! und Worte wie Mt 5, 10. 29 f. dem Erstreben der von ihm verheißenen Gottesherrschaft zugeordnet. Jene ist die Vorbedingung, ohne die sich diese an keinem verwirklicht. Sofern wir jene (kraft dieser Verheißung, des Urbilds Jesu u. s. w.) realisieren und dadurch Gottes Treue zu dem überschwänglichen Gnadenlohn bewegen können, daß seine Herrschaft „auch zu uns komme", sind wir Mitarbeiter am h. G. Unsere eigne Teilnahme am h. G. kann als möglicher Gegenstand eignen Wollens und Thuns, als unser Zweck gelten nach seiten ihrer uns **viribus dativis** realisierbaren Vorbedingung. Wer richtig betont, daß mit der Gerechtigkeit die Teilnahme am h. G. „organisch" zusammenhängt, vergißt nicht, daß zu diesem ein Zustand gehört, den nur die Macht Gottes realisieren kann Mc 12 24 f.; Lc 20, 35 f.

Um der Schrift willen, 1 Ko 8, 6; Rö 11, 36; Eph 4, 6, will auch Ritschl in seiner Lehre vom Reiche Gottes als dem Selbstzweck Gottes von Gott, dem alles auf sich hin bestimmenden Willen, den Satz gelten lassen, daß Er der Zweck der Welt ist, oder daß der Verlauf der Welt zu seiner Ehre dient (Unterricht § 11, c). Auch das *ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* 1 Ko 15, 28 und das *ἐγώ τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* haben es mitbedingt, wenn in der Thesis „Gott ist das h. G." dies im Sinne der letzten Zweckursache, des allerstrebten Endziels aller Dinge irgendwie metaphysisch verstanden wurde. Wahrscheinlich ist von diesen Stellen gerade keine einzige metaphysisch gemeint. Aber ihr Mißverständnis ist begreiflich, da sonst in der Schrift ein kosmologisches Gerüst und metaphysische Arabesken nicht ganz fehlen. Gottes Ehre als das h. G. im Sinne des Endzwecks der endlichen und gegenwärtigen Ordnung der Dinge hochzuhalten, ist frommes Interesse derer, die nach seiner beseligenden Herrschaft trachten Mt 5, 16; 1 Ko 10, 31; Phi 1, 11. 2, 11; Eph 1, 12; 1 Pt 4, 11.

3. Ist, wie Holtzmann, NTliche Theologie I, 1897, 201/2 sagt, der Begriff des Reiches Gottes ein christliches Seitenstück zu dem von der antiken Philosophie gefundenen Begriff eines h. G.? Sofern dieser rein formal ist, sind sie inkonciun. „Gott" kann rein formal gebraucht werden wie Phi 3, 19 *ὧν ὁ θεός* — die Exegese operiert hier gern mit h. G. — *ἡ κοιλία*, aber „Reich Gottes" so im übertragenen Sinne zu gebrauchen wie Himmel, Paradies wäre stilwidrig.

Das zukünftige Reich Gottes hat auch in der Kirche des zweiten Jahrhunderts als das h. G. gegolten; sie hatte Gewißheit über das Ende des Endes: daß die Heiligen in den Himmel kommen zu Gott (vgl. Harnack, DG I[3], 164 f.). Eine Gräcisierung des Christentums dagegen bedeutet die vom römischen Clemens (ad Cor. 36, 2: *τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι*) bis zum alexandrinischen immer mächtiger gewordene Formel (strom. VI, 12 rec. Dindorf III, 199): *τελειότατον ἀγαθὸν ἡ γνῶσις δι' αὑτὴν οὖσα αἱρετή*; da ihr höchstes Objekt Gott ist, vergottet sie, macht sie unsterblich, s. den A. Bd IV, S. 161,33—162,13. Die Unsterblichkeit deduziert besonders Laktanz als das h. G. divin. inst. III, 7 ff. (CSEL 19, 190 ff.). Nach einer Kritik der philosophischen Meinungen über das h. G. bestimmt er dessen Natur dahin, es müsse sein **solius hominis, solius animi**, nur durch Wissen und Tugend erreichbar, **omnibus propositum**, keiner Veränderung, Minderung, Steigerung fähig, vollbeseligend. Das sei allein die Unsterblichkeit, ohne Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit unerreichbar. Er betont, daß das h. G. nur **summo labore** erreicht werde (S. 197/8. 194,15 f. 206,2 ff. 604,2 f.), daß aber der Tugend die Seligkeit sicher folgen müsse (S. 209,14—16) — eine Vorstufe zum Pelagianismus (vgl. Harnack III[3], 160/1)!

Erst Augustin hat in der Geschichte unserer Idee dadurch Epoche gemacht, daß er sie aus dem Moralismus, Intellektualismus, Naturalismus der Antike ein großes Stück hinausführte und in die biblischen Bahnen wies, vgl. Reuter, Augustinische Studien. 1887, 464 ff., und Harnack III[3], 59 ff. 97 ff. Er erlebte, daß jenes **summe ens bonum simplex incommutabile** der als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende höchste Gute

ist, Person ist (Harnack 109). Als Person, die des Menschen beseligendes Besitztum ist, ist Gott in der Bibel das h. G. Das „mein Teil ist Gott immerdar" Ps 73, 26 verhält sich zum μεθεκτόν Platons, ὃ δὴ καὶ τἀγαθὸν προσονομάζει, wie Religion zu Metaphysik. Es ist wahrlich kein unbewußter Anschluß an die platonische Ethisierung des Gottesbegriffs — so O. Holtzmann (Neutestamentliche Zeitgeschichte § 38)!! — sondern die Vollendung der prophetischen, daß Mc 10, 18 Gott als der schlechthin Gute bezeichnet wird. Augustin hat die metaphysische, naturalistische Auffassung z. B. auch eines Athanasius (de incarn. verbi c. 3 ff. MSG 25, 101 B. 104 C 2c.) von Gottes ἀγαθότης teilweise durchbrochen. Den sittlich guten Willen, Glauben, Liebe giebt Gott allein, der also selber persönlicher Wille, der Gute, die Liebe ist. Auch die platonische μέθεξις am Ansichguten hat Augustin aus Psalter, Paulus und eigener Erfahrung zum Besitz des lebendigen Gottes belebt, zu sittlich-religiösem Wechselverkehr der menschlichen mit der absoluten Persönlichkeit erwärmt. Mihi autem adhaerere Deo bonum est, Ps 73, 28, lernte er nachempfinden, vgl. Bd II, S. 272/3. 275/6 mit S. 274, 6—8. Berühmt ist seine fruitio solius Dei, vgl. den A. Lombardus, Petrus. Frui est nach de doctr. christ. I, 4, 4 (MSL 34, 20) amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Man darf keinen Menschen genießen, auch nicht sich selbst (c. 22, 20 f. S. 26). Hieran hat je und je die superreligiöse Entwertung der socialen Güter und die überspannte Forderung der sogenannten uninteressierten Gottesliebe (s. den A. Fénelon Bd VI, S. 34, 37 ff). angeknüpft. Mag auch in Augustins Gottesliebe der neuplatonische Akosmismus nicht überwunden sein, er hat damit jedenfalls den antiken Intellektualismus zu lichten begonnen. Liebe ist Wille, Gott erschließt sich dem Gemüte, daß es Ruhe finde in ihm, seine Gnade macht die Eigenwilligen willig zum guten Wollen oder Lieben. Dies hier Erlebte bleibt auch jenseits neben der unbeschreiblichen visio Dei in der aeterna pax atque perfecta, dem summum bonum civitatis Dei (de civ. Dei 19, 20 MSL 41, 648). Es gab doch auch für Duns Scotus, s. den A. Bd V, S. 68, 37—45, nicht nur für Thomas, ebenda Z. 8—10, Beweisstellen bei Augustin. Am weitesten entfernt sich dieser an Pauli Hand vom moralistischen Naturalismus der Antike. „Gieb, was du aufgiebst"! In der antiken Ethik ist das (subjektive) h. G. selbst die höchste sittliche Aufgabe für die natürlichen Kräfte, nach der christlichen sind schon die Kräfte zu dem, was nur seine aufgegebene Vorbedingung ist, göttliche Gnadengabe. Auch der antiken Moral ist die religiöse Wendung erschwinglich, daß die natürlichen Kräfte Gaben der Gottheit seien, wie z. B. nach der eudemischen der sittliche Takt und die tugendkräftige Vernunft (Zeller II, 2 ³, 875/6). Aber die christliche Ethik meint neue, übernatürliche Kräfte aus Gottes neuschöpferischer Gnade. Der antike Philosoph will sich zur Glückseligkeit werden, was er von Natur ist, indem er seine höhere, an sich gute geistige Natur über die niedere, sinnliche energisch herausarbeitet. „Die Theologen vor Augustin hatten geträumt, daß der Mensch ein anderes werden müsse, um selig sein zu können; er lehrte, daß der Mensch ein anderer werden kann, wenn er sich von Gott finden läßt" (Harnack 59). Also auch hier eine Erhebung der Idee des h. G. in die biblische Sphäre des Religiösen und Persönlichen.

Was in Luthers Frömmigkeit epochemachend ist, — vgl. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie, 1895 — hat er nicht gerade geflissentlich an diese Idee angeknüpft. Ihre augustinische Periode reicht bis vor Schleiermacher. Augustinisch-aristotelische zu sagen, hieße dem theologischen Schulbetrieb zu viel Ehre anthun, worin besonders von Thomas und Melanchthon her die Formeln der aristotelischen Ethik auf das subjektive h. G. angewandt wurden. Bei Luther sei nur an Allbekanntes im Großen Kat. erinnert: Gott haben als das, wozu man sich alles Guts versieht, als das „einige ewige Gut", eben danach „Gott" genannt, als der ein ewiger Quellbrunn ist, von dem alles, was gut ist und heißt, ausfließt. Mag die Frömmigkeit z. B. des heiligen Franz wer weiß wie bestimmt gewesen sein, als er in seinem Lobpreis Gottes schrieb: „Du bist das Gut, jegliches Gut, das h. G." — wir singen „Sei Lob und Ehr' dem h. G." in dem Sinne, wie evangelische, lutherische Frömmigkeit das Haben Gottes faßt, der „sich zum Vater geben hat", der sich als ein guter Freund gegen uns in Christo (Mt 11, 19; Lc 12, 4; Jo 15, 13—15) erbeut (Luther, WW EA 56, 333. 7², 169; vgl. Thieme 300 ff.). Im Gesangbuch der evangelischen Gemeinde heißt wie Gott (o Gott voll Gnad V. 3; Allgenugsam Wesen V. 1. 3) so noch häufiger Christus das h. G. (Herr Jesu Christ, du h. G.; O Jesu Christ, mein schönstes Licht V. 10; Ich will dich lieben V. 3; Eins ist not V. 6; Seele, geh nach Golgatha V. 6; Dies ist der Tag V. 7; Dein Wort, o Herr, bringt V. 3). Luther kontrastierte ihn gern als das

„ewige Gut“ mit Fleisch und Blut, worein es sich verkleidet, mit des Bauchs Notdurft, die uns Gott auch geben wird (WW EA 56, 328. 357. 7², 126). Ihm ist er das h. G. als „mein Herr“, was ihm ja bedeutet: ein Herr alles Guts; einen Herrn und König haben; unter seinen Schirm und Schutz genommen sein; eine freundliche helfende Herrschaft, eine helfende Gewalt seiner Unterthanen (Groß. Kat. 2. Art.; EA 19², 22). Jene Lieder atmen nicht alle so gesunde Christusliebe. In einigen Abendmahlsliedern (Auf Seele, schicke dich V. 4. 10; Herr, der du als ein V. 2; Kommt her, ihr seid V. 7) erinnert der Gebrauch des Ausdrucks h. G. an die feste Redeweise der Katholiken, das Allerheiligste auch das hochwürdigste Gut (das Venerabile) zu nennen. Basilius der Große und Gregor von Nyssa reden in ihren kanonischen Briefen von ἡ τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνία (μετουσία), parallel ἡ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (MSG 32, 673 B. 724 A. 796 B. 804 C. 808 A. 45, 229 C. 232 C).

Über die Rolle der Idee des h. G. in der theologischen Ethik seit der Reformation bietet Luthardts Geschichte im 2. Bd das Meiste. Lehrte nach S. 101 Daneau (s. den A. Ethik Bd V, S. 550, 40 ff.), Gott und seine Ehre **allein** solle uns das h. G. sein, so hat man darin Calvin (s. den A. Bd III, S. 674, 25 ff.) und schließlich die naturalistisch-ästhetische Grundierung in Augustins (s. den A. Bd II, S. 280, 4. 43 f.) Begriff von Gott als summum bonum wiederzuerkennen. Ihr zufolge gilt Gott „bene utens et malis tamquam summe bonus ad eorum damnationem, quos iuste praedestinavit ad poenam“ (enchiridion 100, MSL 40, 279).

Aus der Geschichte unserer Idee in der neueren Philosophie braucht hier nur ihre Stellung bei Kant berücksichtigt zu werden. Er führt gegen Ende der Kritik der reinen Vernunft Gott als das Ideal des h. ursprünglichen G. ein und als das h. abgeleitete G. eine intelligibele d. i. moralische Welt (regnum gratiae), die wir als eine künftige hoffen dürfen (ed. Kehrbach S. 614 ff.; vgl. WW ed. Ros. und Schub. 1, 381; Vorles. über Metaphys. ed. Heinze ASG phil.-hist. Cl. XIV, 1894, 722). In der Kritik der praktischen Vernunft (ed. Kehrbach S. 129 ff.) handelt er von den beiden verschiedenen Elementen des h. abgeleiteten G. Das erste und vornehmste ist die in unendlichem, individuelle Unsterblichkeit voraussetzenden Progressus zur Heiligkeit begriffene Tugend. Er nennt sie die oberste (selbst unbedingte d. i. keiner anderen untergeordnete) Bedingung, mithin das oberste (supremum) Gut. Darum sei sie aber noch nicht das ganze und vollendete (consummatum) Gut; denn um das zu sein, werde auch ihr proportionierte Glückseligkeit dazu erfordert, das zweite zum h. G. gehörige Bestandstück. „Befallen mich heillose Krankheiten, so werde ich und kann nicht sagen: Moralität macht mein h. G. aus“ (Vorles. 710). Ist Glückwürdigkeit immer als oberste praktische (d. i. durch unseren Willen wirklich zu machende) Bedingung im vollendeten Gut, so ist sie darum nicht, wie die griechischen Schulen meinten, die ganze Bedingung seiner Möglichkeit. Vielmehr ist, als zu seiner Möglichkeit notwendig gehörig, die Wirklichkeit eines h. ursprünglichen G. zu postulieren, nämlich die Existenz Gottes. Die christliche Sittenlehre thut allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge durch die Darstellung der Welt als eines Reiches Gottes, in dem Natur und Sitten in eine Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete h. G. möglich macht. Als der letzte Weltzweck ist nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, sondern das h. G. zu nennen, das noch eine Bedingung, ihre Sittlichkeit, hinzufügt. Will man Gott ein Interesse an der Welt beilegen, so ist der beste Ausdruck, er habe sie zu seiner Ehre geschaffen. Denn nichts ehrt Gott mehr als die Achtung für sein Gebot, wenn die Krönung mit Glückseligkeit dazu kommt (prakt. Vernunft 157; Vorles. 725, 6). Diese kantische Fassung des h. G. ist im Vergleich mit der biblisch-augustinischen nicht neu, obwohl sie von ihr abweicht in dem „unbedingt“ beim guten Willen, „proportional“ bei der Glückseligkeit, vielleicht in dem „unendlich“ beim heiligen Willen. Mit Glückseligkeit meint Kant aber nicht etwa bloß die moralische, aus dem ersten Element des h. G. von selbst erwachsende, sondern er hofft, daß „das Übrige alles (was physische Glü seligkeit betrifft) zufallen werde“ (Religion innerh. ed. Kehrbach 69; vgl. Paulsen, I. Kant 1898, 311, 2. Aufl. 321).

Erst Schleiermacher ist nach Augustin wieder epochemachend, s. den A. und Ethik Bd V, 555, 31 ff. Schon in seiner letzten Studentenzeit hat er über das h. G. eine Abhandlung geschrieben, die an Kants Fassung Kritik übt und seine eigene vorbereitet (bei Dilthey, Leben Schleiermachers I, 1870, Denkmale S. 6—19; dazu Dilthey 132 ff.). In den „Grundlinien“ spricht er über das h. G. besonders 68 ff. 165 ff. 177 ff. Am wichtigsten sind die zwei 1827 und 1830 gelesenen Abhandlungen „Über den Begriff des h. G.“, WW III, 2, 446 ff. 469 ff. Analog mit der nationalökonomischen Gebrauchsweise, z. B.

im Abbau befindliche Bergwerke Güter zu nennen, bezeichne der Ausdruck den Inbegriff alles durch die sittliche Thätigkeit Hervorgebrachten, insofern es sie auch noch in sich schließt und fortentwickelt. Er sei nicht in dem Sinne komparativ, in welchem ein höchster Grad jeden niederen so ausschließt, daß von ihm für sich nicht weiter die Rede sein kann, sondern in dem Sinne, in welchem jedes Ganze größer ist und vollkommener als seine einzelnen Teile, aber doch nicht erkannt und dargestellt werden kann, als insofern diesen dasselbe auch widerfährt. Ein alter Fehler sei es, den Begriff nur auf den einzelnen Menschen zu beziehen und nach dem h. G. des einzelnen zu fragen. Vielmehr würde immer richtiger gesagt werden, der einzelne Mensch habe Teil an allen verschiedenen organischen Teilen des h. G., ohne daß irgend einer von diesen mehr als der andere das h. G. für ihn sein könne. Vollständig geschaut kann das h. G. nur werden in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, mithin ist auch dieses nur der wahre und eigentliche Ort desselben. Da wir es hier mit dem schlechthin Realen zu thun haben, haben wir das menschliche Geschlecht nicht etwa getrennt oder trennbar von der Erde zu denken, sondern in seiner Zusammengehörigkeit mit dieser, als die in dieser Organisation und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft. Die Gesamtwirkung der Vernunft auf dieser Erde vermittelst der menschlichen Organisation ist das h. G., ein vollkommen abgeschlossenes Ganze, ausgesprochen in den Ausdrücken: goldenes Zeitalter (Beendigung des Kampfes mit der Natur um die Herrschaft); ewiger Friede (Zusammenstimmung und freie Gemeinschaft der Völker zur Herrschaft über die Natur); Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen; Himmelreich (Eine alle einzelnen gleichsam ineinander auflösende Gemeinschaft des frommen Glaubens). In diesem Organismus des Hervorgebrachten ist das Hervorbringende selbst mitgesetzt, die Tugend als das kräftige Leben der Vernunft in den einzelnen (vgl. Grundlinien 184/5). Seine wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs schließt Schleiermacher Platon zu liebe damit, daß die möglichste Verähnlichung mit Gott, der unendlichen Liebe und Weisheit, das Ziel des Menschen sei (WW III, 2. 377/8). Zu seiner Lehre vom h. G. stimmt noch besser: „Älteste Vorstellung des h. G. ist die des Ebenbildes Gottes, Gott als Herrscher gedacht" (III, 5, 101).

Die Herrschaft des Menschen über die Erde und die Kulturgüter in den Begriff des h. G. eingeführt zu haben, das ist Schleiermachers epochemachende Bedeutung in seiner Geschichte. Er hat ihn erweitert zur Aufnahme dessen, was Luther den Christenmenschen in der Weite der Welt guten Gewissens zu schaffen und genießen geheißen.

4. Die Theologie wird von dem moralphilosophischen, aber auch der Gemeinde bekannten Terminus „das h. G." nicht absehen dürfen, am wenigsten heutzutage, wo Wundts Moralphilosophie, die bedeutendste der Gegenwart, „Güter" entweder ganz durch „Zwecke" ersetzt, weil der Begriff spezifisch eudämonistischen Ursprungs sei (Ethik[2] 493. 409. 503), oder für die objektiven geistigen Zwecke gebraucht, die sie rein um ihrer selbst willen als Güter schätzt, nicht auch wegen ihres subjektiven Nebenerfolgs, daß sie beglücken (Syst. d. Philos.[2] 654 ff.). Im Streit zwischen objektivistischem Evolutionismus (s. d. A. Bd V, S. 681,34 f.) und eudämonistischem Subjektivismus kämpft die christliche Ethik infolge ihres Individualismus, Personalismus auf dieser Seite, wo Lotze gegen Hegel streiten wollte, „so lange er Atem habe" (Mikrok. 3[3], 43 f. 357 ff.).

Die Stätte, wo allein, wenn Gott alles in allen ist, der absolut letzte Zweck existiert, ist Gottes persönlicher Individualgeist, der des Sohnes und die persönlichen Individualgeister der Engel und Seligen. Das Leben Gottes, der der vollkommene Vater oder die allmächtige heilige Liebe ist, und das „ewige Leben" der vollkommenen Gotteskinder ist das höchste Wirkliche, was um seiner selbst willen existiert und die Frage nach seinem Wozu absurd macht. Aber was ist Leben? Im biblischen Begriff des göttlichen Lebens ist die Bethätigung, Aktivität, rastlose Energie der herrschende unter den konstitutiven Faktoren (s. Kleinert, Zur Idee des Lebens im AT ThStK 1895, 701). Die dem Genuß zugewandte Seite des göttlichen Lebens, seine Seligkeit, wird vom Selbstleben Gottes nirgends ausgesagt, sondern immer nur in unmittelbarer Beziehung zu seinem Wirken erblickt. Auch das ewige Leben der gottähnlichen Geister ist Energie, religiöse Bethätigung in der Richtung auf Gott und sociale in der Richtung auf die selige Geisterschaft. Mit dieser Energie sind Seligkeitsgefühle so unzertrennlich verbunden, daß sie nicht etwa als Nebenerfolg von ihr als Zweck abgerückt werden könnten. Die Glückseligkeit als subjektiven Nebenerfolg vom sittlichen Zweck abtrennen kann nur der Objektivismus, der als diesen objektive, an sich selbst wertvolle geistige Erzeugnisse bestimmt. Er nennt sie Güter, weil der Zweck des Lebens ihre Erreichung sei, und perhorresziert den gewöhnlichen Sinn von Gut d. h. eine Glück im Einzelbewußtsein erzeugende Macht. Im Gegensatz dazu

nimmt die christliche Lehre den Terminus h. G. im alten eudämonistischen Sinn und erhält damit aufrecht, daß auch die in den vollkommenen Geistern von ihren vollkommenen Bethätigungen erzeugte höchste Seligkeit in den absolut letzten Zweck mit hineingehört.

Auch die Ehre Gottes als das h. G. ist nicht objektivistisch gemeint. Die katholischen Theologen unterscheiden zwar die formelle Ehre Gottes, daß die selige Geisterwelt Gott Verehrung darbringt, und die objektive Ehre Gottes, daß sie in ihrer gottähnlichen seligen Vollkommenheit Gottes Urvollkommenheit darstellend ihm zur Ehre gereicht. Aber vor wem, bei wem denn? in wem denn? Nicht ins Leere hinaus strahlt die Güte der vollendeten Kreatur, sondern zurück in den Schöpfer, um in seinem eignen Wohlgefallen daran als Gut genossen zu werden. Und wenn wir Gott selbst das summum bonum obiectivum nennen, so ist das ja nur im Unterschied von der subjektiven Eudämonie gemeint, die er verursacht. Ein „Gut an sich" ist auch Gott nicht, sondern das h. G. für sich selbst, den Sohn und die Welt. Insoweit sagt Schleiermacher richtig in der „Christlichen Sitte" (WW I, 12², 78): „Der Ausdruck (Gott sei das h. G.) ist freilich nicht ganz angemessen, denn ein Gut ist uns etwas nur, sofern wir es besitzen oder innehaben; aber wenn wir sagen, das Gottinnehaben oder die Gemeinschaft mit Gott ist das h. G., so wird nichts dagegen zu erinnern sein."

Dies Innehaben ist aber nichts Unthätiges. Wenn Schleiermacher (WW III, 2, 457 ff.) betont, Gütern sei das Vermögen wesentlich, lebendige Thätigkeit zu wecken, ein thatenloser Zustand, wie unendlich auch ausgestattet, sei keines, so gilt das auch von den nicht durch die menschliche Thätigkeit hervorgebrachten Gütern, Gott und seiner Herrschaft, in Bezug auf die religiösen und sozialen Bethätigungen der Geister, worin sie selig sind (Ja 1, 25). Der christliche Glaube verneint aber jenes „unbedingt" bei Kant; er weiß von keiner Kräftigkeit zu diesen Bethätigungen außer durch den Erlöser. „Folglich ist die Erlösung durch Christum selbst das h. G." sagt Schleiermacher I, 12, 78 und macht damit das Moment der (Gnaden-)Gabe im Begriff geltend. Seine Identifizierung mit τέλος kann es ja leicht zurückdrängen. Indes es gilt doch auch eine Unterscheidung bei Thomas (summa c. gent. 3, 18) zwischen finis per actionem agentis constitutus und finis praeexistens actione vel motu acquirendus sive obtinendus. Finis praeexistens ist Gott und seine Gaben: der Erlöser und die Erlösung, geschehen und ausgerichtet, und der heilige Geist, der sie uns heimbringt und zueignet. Dies Geben müssen wir uns freilich gefallen lassen, womit unsre Aufgabe, die actio anhebt, die den finis konstituiert, ohne den wir den finis praeexistens wieder verlieren. In den von den ewigen Gütern selbst in uns erzeugten religiösen und socialen Bethätigungen müssen wir uns vervollkommnen durch tägliche Buße. Den Grad der Vollkommenheit, den jeder im Diesseits in sich zu konstituieren hat, wissen wir nicht, sind aber der Gnade Gottes gewiß und hoffen auf jenseitige sittliche Vollendung, mit der sich unsre moralische Glückseligkeit vollendet. Aber auch physische wird Gottes allmächtige Liebe geben, dessen Geist durch den Heiland Jesus von Nazaret und seine Apostel unter Kaiser Tiberius und Claudius (2 Ko 12, 12) Satans Reich der Übel auf unserer Erde schon offen zu zerstören begann. Was die physische Glückseligkeit sein wird, weiß allerdings keiner. Kant nannte außer Befreiung von Uebeln „Genuß immer wachsender Vergnügen" (Religion innerh. 69), Luther „alle Güter, so man immer wünschen kann" (Thieme 165) — solche allgemeine Formeln sind am besten oder das totaliter aliter jener Legende von den beiden Mönchen.

Es gilt natürlich nicht vom Sittlichen, als ob wir Christen in unsern diesseitigen religiösen und socialen Bethätigungen, den Glauben an die Sündenvergebung eingeschlossen, nicht schon „ewiges Leben" (s. den A.), überweltliches, himmlisches Leben lebten. Aber es sind doch nur niedrige Anfänge der gottähnlichen seligen Vollkommenheit des Jenseits. Deshalb kann man schwanken, ob sie in den Begriff des (subjektiven) höchsten Guts einzubeziehen sind. Die Notwendigkeit, zu betonen, daß wir nur bei starker eschatologischer Richtung noch Christen sind, spricht dagegen, dafür vor allem die Gleichheit des objektiven h. G. Gottes Gaben freilich sind dann, wenn er alles in allen sein wird, nicht mehr die gleichen wie jetzt, Erlösung, Sündenvergebung, Heiligung. Da zu Gottes guten Gaben im Diesseits auch die Kulturgüter gehören, kann man auch sie aufnehmen ins h. G. Es wird so der Inbegriff, Organismus, das System, die Totalität aller wahren Güter, was Schleiermachers Deutung des „höchste" involviert. Nur hüte man sich gerade im „Zeitalter der Maschine" zu sagen, in der Weltregierung Gottes sei das Zittern eines Erfindergehirns vielleicht ebenso wichtig wie das Beben eines in Buße erschütterten Herzens. Das ist wider die christliche Wertabstufung der Güter im h. G. Mit Schleiermachers Fassung muß die Kantische verbunden sein: das bonum supremum ist die Heiligkeit des Willens, das

bonum consummatum lehrt Augustana 17: Christus apparebit in consummatione mundi ad iudicandum et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aeternam et — perpetua gaudia. **K. Thieme.**

Guthrie, Thomas, gest. 1873. — Vgl. Autobiography of Thomas Guthrie, D. D. and Memoir by his sons Rev. David K. Guthrie and Charles J. Guthrie, M. A. in two volumes, London 1874; Dr. R. König, Thomas Guthrie. Der Vater der Lumpenschulen, ein Lebensbild aus der Geschichte der inneren Mission in Schottland, Leipzig 1874; Fliegende Blätter aus dem rauhen Hause 1849, S. 171 ff.: P. Dr. A. Fick, Thomas Guthrie, ein Lebensbild aus Kirche und innerer Mission. Schäfers Monatsschrift für innere Mission 1893, S. 3 ff. u. 49 ff.

Thomas Guthrie ist geboren den 12. Juli 1803 zu Brechin in Schottland und stammt aus einer altchristlichen Familie, die auch einen Märtyrer im 16. Jahrhundert (Jakob Guthrie) zu ihren Vorfahren zählte. Seine allgemeine und theologische Bildung erhielt er in Edinburg. 1825 bestand er ehrenvoll die theologische Prüfung, fand aber wegen seiner biblisch-gläubigen Richtung bei dem damals in Schottland herrschenden Moderatismus lange keine Anstellung für ein geistliches Amt. Diese Wartezeit benutzte er zu eingehenderen Studien in der Heimat und im Auslande. 1830 ward er Pfarrer zu Arbirlot, einem Dorfe an der Nordseeküste, wo er sieben Jahre in großem Segen gewirkt hat. Schon hier griff er thätig in die kirchlichen Kämpfe ein, die damals die schottische Kirche bewegten und kämpfte vorzüglich für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate und für Aufhebung des Patronats. Außerdem wirkte er thatkräftig für Ausführung des von dem genialen Chalmers entworfenen Planes der Church Extension (Kirchenvermehrung). In Edinburg war man bald auf den beredten Dorfpfarrer aufmerksam geworden und berief ihn im Jahre 1837 dahin als Pastor eines der verkommensten Armenviertel. Hier begann er nun alsbald seine rastlose, eingreifende Missionsarbeit. Tag für Tag ging er von Haus zu Haus. Wenn er des Sonntags predigte, war in seiner Kirche nicht der kleinste Platz unbesetzt. Inzwischen nahm der Kampf der Kirche mit dem Staate einen immer ernsteren Charakter an. Am 18. Mai 1843 traten 474 Pastoren mit ca. 2000 Ältesten aus der Staatskirche, und die Majorität der Kommunikanten folgte ihnen. Das war die Geburtsstunde der Free Church of Scotland. Guthrie war unter den vordersten Leitern der Bewegung. Nun galts anstatt der verlassenen Kirchen neue Gotteshäuser zu bauen und den ausgetretenen Pastoren Pfarreien zu errichten. Großartig zeigte sich die Opferwilligkeit der schottischen Christen. G. selbst reiste ein Jahr lang von 1845—1846 im Lande umher, um Geld zu sammeln. Das Ergebnis seiner von Gott gesegneten Reise war, daß er statt der anfänglich nötigen 100,000 Pfd. zur Errichtung von Pfarrhäusern, 116,370 Pfund zusammenbrachte, also fast eine Million Thaler. Mit hinreißender Begeisterung predigte er in Häusern und Kirchen, auf freiem Felde und am Meeresstrand.

Nach diesem Reisejahr warf er sich wieder mit ganzer Kraft in die geistliche Arbeit an seiner Gemeinde in Edinburg. Da starrte ihm grenzenloses Elend entgegen. 15000 Familien der Stadt bewohnten damals je ein Zimmer, in welchem oft 6—8 Personen zusammen lebten, arbeiteten und schliefen. Nach dem Census von 1868 waren noch 120 dieser Wohnungen ohne Fenster und 900 waren feuchte, dunkle Keller. Ist es zu verwundern, daß diese Familien, die 66000 Personen umfaßten und ein Drittel der ganzen Bewohnerschaft Edinburgs bildeten, außer aller Verbindung mit der Kirche waren? In diesen Pfuhl maßlosen Elends hat G. „der Pastor der armen Leute" zuerst Licht und Trost gebracht und zwar in erster Linie durch die größte und charakteristischste Arbeit seines Lebens, durch die Begründung der Lumpenschulen (ragged schools); eine That, die seinen Namen bald überall bekannt machte und ihn unserm A. H. Francke und Johannes Falk an die Seite stellte. Denn mehr als die Alten litt die Jugend unter jenem Jammer, und wenn dem Volke überhaupt geholfen werden sollte, so galt es, ein ganz neues Geschlecht heranwachsen zu lassen. Die 15—16000 jugendlichen Verbrecher, welche alljährlich in England verurteilt wurden, kamen im Gefängnisse mit alten, ergrauten Bösewichtern zusammen und wurden da für immer verdorben. G. nahm den Kampf gegen dieses System auf mit dem Wahlspruch: „Keine Gefängnisse für die Jugend, sondern Schulen und Asyle!" Prevention is better, than cure!

G. hat in seiner Bescheidenheit abgelehnt, die ursprüngliche Idee der Lumpenschulen selbst gefaßt zu haben. Und in der That hat es vor ihm Männer gegeben, welche sich der verwahrlosten Kinder in freier Liebe annahmen. Er nennt selbst den Schuhflicker John Pounds in Portsmouth und den Sheriff Watson in Aberdeen, aber der Begründer

der eigentlichen Lumpenschulen, wie sie von ihm eingerichtet und nach seinem Vorgang in ganz England errichtet wurden, ist er doch ohne Zweifel gewesen. In seinem Plea for Ragged Schools schilderte er auf das ergreifendste das Elend der zerlumpten, hungernden Kinder und teilte seinen Plan mit, Schulen zu gründen, in denen die Kinder ebensowohl gespeist, als in Gottes Wort und allen Elementarkenntnissen unterrichtet werden sollten. Der begeisterte Aufruf fand lebendigen Widerhall. Noch im Jahre 1847 trat die Sache ins Leben und schon im ersten Jahre fanden 509 Kinder Aufnahme. Der Erfolg dieser Arbeit war überraschend. Die Zahl der jugendlichen Verbrecher nahm auffallend ab. Tausende von elenden Kindern wuchsen zu glücklichen und nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft heran. Die Lumpenschulen G.s fanden eifrige Nachahmung. Zu hunderten entstanden sie in Schottland und England und besonders in London, wo die Ragged Schools Union über mehr als 200 Schulhäuser verfügt.

Neben diesem seinem Hauptliebeswerk ward G., dem im Jahre 1849 die Universität zu Edinburg die theologische Doktorwürde verliehen hatte, nicht müde, auch bei abnehmender Lebenskraft an den verschiedensten Arbeiten für die Armen und Verkommenen sich zu beteiligen. Er unterstützte die Magdalenensache, verfocht die Einführung des allgemeinen Schulzwangs nach deutschem Muster, und nahm an den Bestrebungen zur Verbesserung der Arbeiterzustände teil. Er kämpfte mit für Aufhebung der Sklaverei und gegen die Trunksucht, jene furchtbare Pest seines Vaterlandes. Im Jahre 1862 berief ihn seine Kirche zu ihrer höchsten Würde als Moderator oder Präsident ihrer 20. Generalversammlung. Erst als er sein 50. Lebensjahr überschritten hatte, trat er auch als Schriftsteller mit einem Buche vor die Öffentlichkeit, indem er einen Band Predigten herausgab: The gospel in Ezekiel. Im Jahre 1865 nötigte ihn der übereinstimmende Ausspruch der bedeutendsten Ärzte Edinburgs, wegen eines Herzleidens dem Pfarramte zu entsagen. Aber bis zu seinem Ende hat er noch außerhalb des Amtes seine frühere Thätigkeit fortgesetzt, soweit es ihm seine Kräfte gestatteten. Er übernahm noch die Redaktion des Sunday Magazine, eines illustrierten Erbauungsblattes, und schrieb selbst viel dafür. Aber im Jahre 1872 brachte ein Anfall von Rheumatismus sein Herzleiden zu einer raschen und gefährlichen Entwickelung. Sein Kranken- und Sterbelager war sehr erbaulich. In fröhlicher Glaubenszuversicht ist er heimgegangen am 24. Februar 1873. Der Tod des allgemein verehrten und weit bekannten Mannes rief die größte Teilnahme hervor. Das Leichengefolge bei dem Begräbnis soll aus ca. 30000 Personen bestanden haben. Hinter den vornehmsten Würdenträgern des Staats und der Kirche, folgte die große Zahl seiner geistlichen Kinder, Alt und Jung und Arm und Reich, und endlich die lange Schar der Knaben und Mädchen aus den Lumpenschulen. Am Grabe wurde wenig gesprochen, aber höher als die schönste Leichenrede ehrte den Entschlafenen der Ruf eines kleinen Knaben, der schluchzend in die Worte ausbrach: „Ich habe nie einen andern Vater gekannt, als ihn!" —

E. Lehmann.

Guttemplerorden s. Bd V S. 399, 18—38.

Guyon, Frau de la Motte, gest. 1717. — Als Quellen der Geschichte ihres Lebens kommen außer ihrer Selbstbiographie namentlich die Schriften von Bossuet und Fénelon, sowie Bausets Biographien beider in Betracht. Eine kritisch bearbeitete Darstellung des Lebens und Wirkens der merkwürdigen Frau findet sich in Heppes „Geschichte der quietistischen Mystik", Berlin 1875, S. 145; Algar Griveau, Etude sur la condamnation du livre des Maximes des Saints, Paris 1878; Guerrier, Mme Guyon, sa vie, sa doctrine et son influence, Paris 1881; Mémoires de Saint-Simon.

Jeanne Marie Bouvier de la Motte wurde am 13. April 1648 zu Montargis in der Provinz Orleans von reichen, adeligen Eltern (die beide früher schon anderweitig verheiratet gewesen waren) geboren. Ihre erste Erziehung erhielt sie vom zweiten Jahre an in Klöstern, da die frommen Übungen ihrer Mutter keine Zeit ließen sich ihres Kindes anzunehmen. Schon damals hatte sich in dem (fast fortwährend leidenden) Kinde ein schwärmerischer Hang zu asketischer, selbstquälerischer Mystik mit glühender Begeisterung für den Namen Jesu vollständig ausgeprägt. Sie war auch bereits mit den Schriften des Franz von Sales und der Frau von Chantal bekannt geworden und hatte, von dieser Lektüre überwältigt, alle Gelübde und guten Werke, die sie in dem Buche der Frau von Chantal verzeichnet fand, mechanisch nachzuahmen begonnen. Als sie las, daß dieselbe, durch die Worte des Hohenliedes (8, 6): „Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz", angeregt, sich mit einem glühenden Eisen den Namen Jesu auf die Brust eingebrannt habe, nahm sie

ein Stück Papier, zeichnete auf dasselbe mit großen Schriftzügen den Namen Jesu, faßte das Papier mit Bändern ein und nähte es sich mit einer Nadel an vier Enden auf die Brust, auf der sie es so lange trug, als es hielt.

Ihres Herzens sehnlichster Wunsch war es nun, in einen Orden, und zwar in den von Frau Chantal gestifteten Orden der Heimsuchung Mariä einzutreten; allein die Mutter wollte es anders. Noch im 16. Lebensjahre stehend, wurde sie am 28. Januar 1664 ohne ihr Wissen einem 38 Jahre alten reichen Herrn, Jacques Guyon, seigneur de Chesnay, verlobt. Erst zwei oder drei Tage vor der Hochzeit sah sie den Bräutigam, dem sie kaum angetraut war, als der tiefste Seelenschmerz sie zu foltern begann. Denn in dem Hause des Herrn Guyon herrschte ein durchaus weltliches Treiben, von ihrer zanksüchtigen und geizigen Schwiegermutter wurde sie als unnütze Träumerin auf das schändlichste mißhandelt und an ihrem kränklichen Manne hatte sie keine Stütze. Indem sich daher die junge Dame ganz auf sich selbst angewiesen sah, so war ihr einziger Trost, im ununterbrochenen Umgange mit Gott leben und sich in das Gebet versenken zu können. Aber wie sie das anfangen sollte, wußte sie nicht, bis sie einen der Mystik ergebenen jungen Franziskaner, den sie im Hause ihres Vaters traf und dem sie darüber klagte, daß sie nicht zum Gebetsleben zu gelangen vermöge, die für ihren weiteren Entwickelungsgang entscheidenden Worte sprechen hörte: „Madame, das kommt daher, daß Sie draußen suchen, was Sie in Ihrem Inneren haben. Gewöhnen Sie sich daran, Gott in Ihrem Herzen zu suchen, und Sie werden ihn darin finden.“

Von jetzt an begann Frau Guyon ihre Übungen in der asketischen Mystik ganz methodisch zu betreiben. Sie geißelte sich bis aufs Blut, trug (wie Pascal) einen Gürtel mit eisernen Stacheln, legte sich Nesseln auf die Haut, zerfleischte sich mit Dornen, entzog sich den Schlaf und die Nahrung über alle Maßen, legte sich Steinchen in die Schuhe, verschluckte, um sich die wenigen Speisen, die sie zu sich nahm, zu verderben, Wermut und Koloquinten, suchte sogar in ekelhaftester Weise das Gefühl des Ekels in sich zu bekämpfen, brach allen Verkehr mit der Welt ab, entsagte aller Freude derselben und lebte ausschließlich dem Gebet.

Nicht lange nachher ward Frau Guyon in Paris mit einer Dame bekannt, die ihr als eine der größten Dienerinnen Gottes dieser Zeit bezeichnet ward, nämlich mit der Mutter-Priorin der Benediktinerinnen zu Paris, Genovefa Granger, welche derselben den in den religiösen Kreisen Frankreichs damals hochgefeierten Mystiker Bertot zu Paris als Seelenführer (directeur) empfahl. In die Heimat zurückgekehrt, reiste sie daher im Anfang des Sommers 1672 bald wieder nach Paris, wo sie sich Bertot vorstellte, dem gegenüber sie sich indessen so beengt fühlte, daß es zu keinem Gedankenaustausch kommen konnte. Dagegen wurde Frau G. in Sommer desselben Jahres durch die Mutter Granger zu einem wunderbaren Akt veranlaßt. Eines Tages erhielt sie nämlich von derselben ein Vertragsformular übersandt, infolgedessen sie folgendes that: Am Magdalenentage legte sie, nachdem sie Tags zuvor gefastet und einige außerordentliche Almosen gespendet hatte, einen Siegelring an einen Finger nnd ging frühmorgens zur Kommunion. Hierauf begab sie sich in ein Zimmer ihrer Wohnung, in welchem sich ein Bild des Jesuskindes (auf den Armen der Mutter) befand. Vor diesem Bilde las sie den Kontrakt — durch welchen sie sich dem Erlöser als Braut verlobte, — mit lauter Stimme, worauf sie ihn unterzeichnete und untersiegelte. Seitdem nannte sie den Erlöser ihren divin époux. Vier Jahre später (im Sommer 1676) wurde sie Witwe. Dem von den schwersten Leiden heimgesuchten Gatten hatte die edle Frau die zärtlichste Fürsorge zugewendet. Als sie aber hörte, daß ihr Gemahl vollendet habe, rief sie aus: „O mein Gott, du hast meine Bande durchbrochen; ich werde dir ein Opfer des Lebens darbringen!“ Am folgenden Morgen trat sie vor das Bild des Jesuskindes, erneuerte ihre „mariage“ mit demselben und gelobte Ehelosigkeit, zunächst nur „pour un temps“, jedoch mit dem Hinzufügen, daß dieses Gelübde sie lebenslänglich binden sollte, wenn ihr Gewissensrat Bertot dieses gutheißen würde.

Aus ihrer (zwölfjährigen) Ehe war nun Frau Guyon, damals 28 Jahre alt, erlöst. Sie hatte fünf Kinder geboren, von denen drei am Leben blieben. Im Jahre 1680 zog sie für einige Zeit nach Paris, wo sie sich dazu gedrungen fühlte, sich brieflich dem Barnabitensuperior Père la Combe zu Thonon gegenüber (mit dem sie in Montargis bekannt geworden war) auszusprechen. Aus der Antwort la Combes und aus allerlei wunderbaren Vorkommnissen, welche gleichzeitig zutrafen, glaubte nun Frau Guyon die Überzeugung zu gewinnen, daß Gott sie zu seinem Dienste nach Genf rufe. Da der Bischof von Genf (d'Aranthon) sich gerade damals in Paris aufhielt, so unterließ sie es nicht, sich demselben

mitzuteilen und ihm zu eröffnen, daß es ihr Wille sei, ihr Vermögen zur Begründung einer Gemeinschaft solcher Christen zu verwenden, „welche sich wahrhaft zu Gott bekehren und ihm rückhaltlos dienen wollten". Der Bischof nahm die Mitteilung der jungen, reichen Witwe sehr wohlgefällig auf und erzählte ihr, daß in Genf bereits eine Vereinigung von Damen bestehe, welche sich die Erziehung protestantischer Töchter und schon bekehrter Neukatholikinnen im katholischen Glauben zur Aufgabe gemacht und welche die Absicht hätten, sich in dem benachbarten Gex niederzulassen, wo sie als Vorsteherin dieser Kongregation ein sehr erwünschtes Arbeitsfeld finden könnte.

Eine glückliche, hoffnungsreiche Zeit ihres Lebens und Wirkens schien jetzt vor ihrem Auge aufzugehen; war doch auch das Unglaubliche geschehen, daß die Schwiegermutter mit einemmale die innigste Liebe einer leiblichen Mutter ihr zutrug! Ihren Seelenführer Bertot konnte sie freilich betreffs der Reise (von deren Vorbereitung die Ihrigen durchaus nichts erfuhren) nicht mehr zu Rate ziehen, weil derselbe vor vier Monaten gestorben war (die Herausgabe seiner vierbändigen Schrift „Le directeur mystique" ist höchst wahrscheinlich von Frau Guyon besorgt). Daher reiste sie, ohne sich über ihr Vorhaben bei irgend jemandem auszusprechen mit ihrem vierjährigen kleinen Töchterchen und zwei Dienerinnen heimlich ab, traf 21. Juli 1681 in Annecy bei dem Bischof von Genf ein und zog zwei Tage später nach Genf und von da nach Gex über. Hier kam nun auf Geheiß des Bischofs sofort der Pater la Combe zu ihr. Von dem Eindruck der hohen geistlichen Persönlichkeit desselben war die so leicht erregbare Frau alsbald überwältigt. Sie betrachtete ihn ohne weiteres als ihren geistlichen Vater, dem sie sich mit unbedingtem Vertrauen zu ergeben habe, weshalb sie auf seinen Rat ihr Töchterchen den Ursulinerinnen zu Thonon am Genfer See zur Erziehung übergab. Sie selbst ließ sich in dem Neukatholikinnenhause nieder, wo sie sich jedoch schon vom ersten Tage an unbehaglich fühlte. Das bigotte Leben der Damen war ihr widerwärtig, vor den von den Neubekehrten geleisteten Abschwörungen hatte sie ein wahres Grauen, und die geheimen Machinationen und Intriguen, welche sie in dem Hause allmählich wahrnahm, machten ihr das ganze Institut verächtlich. Als daher der Bischof und die Superiorin in sie drangen, daß sie an die Stelle der letzteren treten und dafür dem Hause den Rest ihres Vermögens als Eigentum zuwenden sollte, kam es zum Bruche. Frau Guyon flüchtete zu den Ursulinerinnen in Thonon, — wofür ihr der Bischof und die Superiorin nachsagten, daß sie dem Pater la Combe nachlaufe, den beide nun ebenso haßten, wie dessen Beichttochter — hier in Thonon, wo das Leben der Frau Guyon eine fortlaufende Reihe von Visionen, Verzückungen, Offenbarungen 2c. war, begann dieselbe, von la Combe dazu angeregt, ihre so überaus reiche schriftstellerische Thätigkeit. Von einer langen Krankheit genesen, bezog sie im Mai 1684 ein kleines, am See gelegenes Häuschen, in welchem sie in den dürftigsten Verhältnissen lebte. Die von Annecy und Gex aus über sie ausgestreuten Verleumdungen bereiteten ihr außerdem Widerwärtigkeiten aller Art. Als daher la Combe Thonon verließ, um, einem Rufe des Bischofs von Vercelli folgend, in die Stellung eines geistlichen Rates des letzteren einzutreten, freute sie sich, eine Einladung der Marquise de Prunai zu Turin erhalten zu haben, der sie zu folgen beschloß. Von la Combe begleitet, kam sie so nach Turin, wo sie schon daran dachte, ihren bleibenden Wohnsitz zu nehmen, als plötzlich la Combe wieder bei ihr erschien und ihr ankündigte, daß sie notwendig sofort nach Paris zurückkehren müsse. Frau Guyon fühlte sich wie niedergedonnert, beschloß aber, der Weisung ihres Seelenführers zu folgen, der sie selbst bis Grenoble begleitete. Hier wurde sie alsbald der Gegenstand der allgemeinsten Aufmerksamkeit, indem alle, die sich für Sachen der Religion interessierten, zu ihr kamen, um die inzwischen berühmt gewordene Dame reden zu hören. Auch begann sie hier, ihren Kommentar zur heil. Schrift auszuarbeiten. Doch waren auch die Tage ihres Aufenthaltes in Grenoble gezählt. Sie hatte hier wegen ihrer mystischen Frömmigkeit auch Gegner gefunden, von denen sie als eine mit dem Teufel im Bunde stehende Zauberin verschrieen ward. Schließlich erhob sich daher in Grenoble ein solcher Sturm gegen die Unglückliche, daß sie (ihr Töchterchen in einem dasigen Kloster zurücklassend) eiligst nach Marseille abreiste und — da sie inzwischen wiederum eine Einladung der Marquise v. Prunai erhalten hatte — ihre Reise über Nizza, Savona, Genua und Alessandria nach Vercelli fortsetzte, wo sie am Abend des Charfreitags 1685 eintraf und sofort la Combe von ihrer Anwesenheit benachrichtigte.

Hier schien sich nun endlich für die so schwer Geprüfte eine Ruhestätte darzubieten, indem der Bischof von Vercelli dieselbe zum Zwecke der Begründung einer Damenkongregation dauernd für seine Diöcese zu gewinnen suchte, als sie plötzlich wieder von dem bedenklichsten Siechtum befallen ward. Die Ärzte erklärten schließlich, daß für die Kranke

eine Luftveränderung Bedingung ihrer Lebenserhaltung sei, weshalb sie sich zur Abreise nach Paris entschließen mußte. Da nun eben damals auf Anregen des Paters de la Motte zu Paris (eines Bruders der Frau G.) bei dem Ordensgeneral der Barnabiten die Berufung la Combes nach Paris bewirkt war, so geschah es, daß Frau Guyon in Begleitung ihres Seelenführers nach Paris abreisen konnte, wo sie am St. Magdalenentage 1686 eintraf, aber es auch sofort gewahren mußte, daß der eigene Bruder (de la Motte) und andere das Verderben la Combes beschlossen hatten. Die Verdächtigung des zwischen la Combe und Frau Guyon bestehenden Verhältnisses und die Anschwärzung des ersteren als eines Anhängers des Michael Molinos waren die Mittel, deren man sich hierzu so erfolgreich bediente, daß la Combe auf Befehl des Erzbischofs von Paris im Oktober 1687 in die Bastille gebracht werden konnte.

Alsbald mußte es aber Frau Guyon zu ihrem größten Entsetzen erkennen, daß alle Intriguen, mit denen man zunächst la Combe zu verderben suchte, zugleich auch gegen sie gerichtet waren. Es wurde nämlich dem König hinterbracht, daß auch sie der in Frankreich weit verbreiteten quietistischen Mystik — welche mit dem Dogma und der Moral der Kirche in Widerspruch stehe — ergeben sei und daß sie verbotene Versammlungen halte, weshalb sie auf Befehl des Königs am 29. Januar 1688 in ein (in Faubourg S. Antoine gelegenes) Kloster vom Orden der Heimsuchung abgeführt wurde, wo nun in schärfster und boshaftester Weise gegen sie inquiriert ward. Zum Glück gelang es einer wegen ihrer Wohltätigkeit angesehenen Dame, Fr. von Miramion, das Interesse der Frau v. Maintenon für dieselbe zu erwirken, infolgedessen eine königliche Ordre die Freilassung der Verhafteten befahl.

In den nächstfolgenden Jahren (1688—1694) lebte Frau G. teils zu Paris, teils bei ihrer verheirateten Tochter. Von Paris kam sie oft nach St. Cyr, wo sie in dem Erziehungsinstitut der Frau von Maintenon sehr bald der Gegenstand der Bewunderung und Verehrung ward. Hier kam auch Frau Guyon zuerst mit dem Abbé Fénelon in Verkehr, mit dem sie sehr bald in den regsten Austausch ihrer religiösen Ideen und Interessen trat. Schon jetzt schaute Fénelon an ihr als an der geistreichsten und gottseligsten Dame Frankreichs hinauf.

Die Freunde der Frau G. wünschten aber, daß diese vor allem mit dem Bischof Bossuet von Meaux — der als der hervorragendste Kirchenmann Frankreichs galt, — bekannt und durch die Autorität desselben gedeckt wurde, weshalb sie es veranlaßten, daß Bossuet im Anfange des Jahres 1694 zu ihr kam und sich ihre Manuskripte behändigen ließ.

Indessen schwanden die frohen Hoffnungen, denen sich Frau Guyon glaubte hingeben zu dürfen, bald dahin. Ihre Ideen hatten unter den Damen des Erziehungsinstitutes Eingang gefunden, was dem Beichtvater der Frau v. Maintenon Veranlassung gab, die Lehre der Frau Guyon als eine alle moralische Ordnung auflösende Häresie zu denunzieren, — und sofort wurde der letzteren bedeutet, daß sie ihre Besuche in St. Cyr für die Zukunft einstellen möchte. Nicht lange nachher hörte man auch, daß Bossuet in den Schriften derselben viele bedenkliche Irrtümer gefunden habe, ja man erzählte sogar, daß Frau Guyon ein ganz unsauberes, unmoralisches Leben führe. Da richtete die Unglückliche an Frau v. Maintenon das Ersuchen um strenge Prüfung ihrer Schriften und ihres Wandels durch eine dazu niederzusetzende Kommission, infolge dessen drei Geistliche, Bossuet, der Bischof Noailles von Chalons und Abbé Tronson Generalsuperior der Kongregation von Saint Sulpice (ein Freund Fénelons) mit der Prüfung ihrer Schriften beauftragt wurden.

Die genannten traten nun von Zeit zu Zeit in Issy zu Konferenzen zusammen, auf denen natürlich Bossuet das große Wort führte. Damit daher derselbe mit ihr und ihren religiösen Anschauungen recht genau bekannt werden möchte, zog Frau Guyon für einige Monate in das Kloster der Filles de St. Marie zu Meaux ein, bis endlich die Beschlüsse der Konferenz, welcher der inzwischen zum Erzbischof von Cambrai ernannte Fénelon beigetreten war, am 10. März 1695 zur Unterzeichnung kamen. Aus den Schriften der Frau Guyon waren dreißig Sätze als Irrtümer hervorgehoben worden. Schon am 15. April 1695 leistete Frau Guyon den verlangten Widerruf, worauf ihr Bossuet am 1. Juli 1695 ein Zertifikat über ihre gut katholische Gläubigkeit und Gesinnung ausstellte.

Frau Guyon schied nun von Meaux und ließ sich in Paris nieder. Da sie sich als völlig gerechtfertigt ansehen zu können glaubte, so fuhr sie hier fort zur Erweckung eines inneren religiösen Lebens Versammlungen zu halten. Kaum aber war dieses bemerkt worden, so wurde sie am 28. Dezember 1695 abermals verhaftet und in das Gefängnis

zu Vincennes, später von da in die Bastille abgeführt. Allerdings wurde sie auf Betreiben des bisherigen Bischofs Noailles von Chalons, der im Anfange des Jahres 1696 Erzbischof von Paris geworden war, zur Verbannung in das Ordenshaus der Filles de St. Thomas zu Vaugirard begnadigt. Als aber dem König ein Brief gezeigt ward, in welchem der in den verschiedensten Gefängnissen umhergeschleppte und gepeinigte Pater la Combe — der ein Jahr später, 1699, im Wahnsinn starb, — die schwer geprüfte Dulderin aufforderte, ihre beiderseitige Intimität zu bereuen, wurde dieselbe auf königlichen Befehl abermals in die Bastille zurückgebracht, wo sie nun als begraben galt, — bis der König und Bossuet (im März 1699) die Verdammung der Maximes des Saints durch den Papst ertrotzt und erschlichen hatten, und Bossuet somit aus seinem Streite mit Fénelon siegreich hervorgegangen war. Jetzt begann allmählich auch Bossuets Zorn über die Frau Guyon zu schwinden. Auf einer Versammlung von Geistlichen, welche unter Bossuets Vorsitz 1700 zu St. Germain stattfand, wurde es ausgesprochen, daß der Wandel der Frau G. jederzeit durchaus untadelig gewesen sei. Auch erklärte Bossuet öffentlich, daß es sich niemals um die entsetzlichen Konsequenzen gehandelt habe, zu denen die quietistische Mystik führen könnte; denn diese habe Frau Guyon jederzeit auf das bestimmteste zurückgewiesen. Daher wurde Frau Guyon jetzt endlich (1700 oder 1702) aus ihrer Haft entlassen; doch wurde sie nach Diziers bei Blois zu ihrem Sohn Armand Jaques Guyon verwiesen. Sie lebte noch 15 Jahre, nach den Aussagen eines Augenzeugen (de Labetterie bei Bausset, Histoire de Fénelon II, 497), als das Muster einer Christin, in aller Stille und Gottseligkeit. Die Liebe zum Erlöser war der Herzschlag ihres Lebens geworden, darum hörte man ihren Lippen nie ein bitteres Wort über ihre Verfolger und Peiniger entschlüpfen. Fast immer leidend, hörte sie von ihrem Krankenbette aus täglich die Messe in der Hauskapelle lesen. Einen über den anderen Tag pflegte sie zu kommunizieren. Dabei empfing sie nicht nur häufige Besuche, auch von Würdenträgern der Kirche (z. B. von dem Bischof von Blois), sondern unterhielt auch mit ihren zahlreichen Anhängern und Verehrern in Frankreich, Deutschland, Holland und England die lebhafteste Korrespondenz. — Nach dreimonatlicher schwerer Krankheit starb sie am 9. Juni 1717 zu Blois, im 70. Jahre ihres Lebens, und wurde in der Franziskanerkirche daselbst beigesetzt.

Aber die Schwingungen, welche sie im religiösen Leben ihrer Zeit hervorgerufen, bewegten sich gerade seit ihrem Tode in immer weiteren und immer tiefer gehenden Kreisen durch Frankreich und alle umliegenden Lande hin. Es gab damals in Frankreich gar viele, welche die Lehren der Frau Guyon, daß der Christ zum „nackten Glauben", „zur uninteressierten reinen Liebe" hinstreben, daß er beten müsse, nicht um von Gott etwas, z. B. Vergebung der Sünden, ewige Seligkeit zu erbitten, sondern um sich an Gott willenlos hinzugeben, daß das vollendete Gebet das stille Herzensgebet (oraison mentale), das Ruhen und Leben in Gott ohne Worte wie ohne Willen sei, daß der Mensch, wenn er zu diesem Ruhen, zur wahren Gelassenheit komme, in sich keine Sünde mehr habe, — als unzweifelhafte Wahrheiten des Evangeliums vertraten. Da diese Religiosität wesentlich eine Religiosität des „Inneren" (l'intérieur) im Gegensatz zur kirchlichen Religionsübung sein sollte, so war damit die Möglichkeit gegeben, daß dieselbe auch auf protestantischem Gebiete, in Deutschland und England, hervortreten konnte, wo der Quietismus der Frau Guyon mit allen von kirchlicher Rechtgläubigkeit sich unterscheidenden Erscheinungsformen des religiösen Lebens in Wechselwirkung trat. — Unter den zahlreichen Schriften der Dame sind hervorzuheben ihre Selbstbiographie: La vie de M[me] Guyon, écrite par elle-même 3 Bde; ferner: Moyen court et très facile pour l'oraison (Lyon 1688, 1690); Le Cantique des Cantiques, interprété selon le sens mystique (Grenoble 1685); Les torrens spirituels; Les livres de l'Ancien et de Nouveau Test., traduit en français —, avec des explications et des reflexions, qui regardent la vie intérieure 30 Bde 8 (Köln 1713—1715). **Heppe† (Ch. Pfender).**

Gyrovagi. — E. Martène, Commentarius in Reg. S. Benedicti, Paris 1690 S. 53 ff.; A. Calmet, Commentaire sur la règle de S. Benoît, Paris 1734, lateinische Ausgabe 1750 S. 26 ff.

Mit dem Namen Gyrovagi bezeichnet Benedikt von Nursia eine Mönchsart, die ihm im Vergleich zu den drei andern, den Cönobiten, Eremiten und Sarabaiten (s. d. A.) als die schlechteste erscheint, und deren Ausrottung er wünscht (Reg. c. 1). Die Gyrovagen führten nach seiner Schilderung ein fortwährendes Wanderleben und ließen sich weder in Einsiedeleien noch in Klöstern dauernd nieder. Sie zogen von Zelle zu Zelle und von Abtei zu Abtei und wurden überall wegen des allen Mönchen eignen Gebots der Gast-

freundschaft einige Tage lang beherbergt und gepflegt, entzogen sich aber durch allerlei Ausflüchte der Mahnung zum Eintritt in die Gemeinschaft und gaben in allen Mönchstugenden das schlechteste Beispiel. Ihren Namen haben sie daher, daß sie gleichsam im Kreise herumirrten. Schon vor Benedikt finden wir sie im Abendland verbreitet. Augustin bekämpft sie und bringt zu ihrer Charakterisierung den interessanten Zug bei, daß diese vagabundierenden Mönche die ersten waren, die einen schwunghaften Handel mit falschen Märtyrergebeinen betrieben (de operibus monachorum c. 28). Er nennt sie spöttisch circellionen oder circumcellionen, weil sie um die Zellen herumirren (expos. in psalm. 132). Auch der Zeitgenosse Augustins Cassian kennt eine vierte Mönchsart, die er noch nicht in Ägypten, sondern erst jüngst im Abendland gefunden hatte, sie ordnen sich keinem Oberen unter, geben sich für Anachoreten aus und suchen gesonderte Zellen auf. Diese Mönche, die er von den Sarabaiten unterscheidet, und für die er noch keinen besondern Namen hat, sind höchst wahrscheinlich mit den Gyrovagen Benedikts und den Circumcellionen Augustins identisch, obwohl Isidor von Sevilla sie als eigene Mönchsklasse glaubt ansehen zu müssen (de eccles. officiis lib. 2 c. 16). Ein lebendiges Bild der Gyrovagen entwirft die anonyme Regula Magistri, die wahrscheinlich aus Gallien stammt und dem 7. Jahrhundert angehört (c. 1 Holstenius-Brockie, Codex Reg. I, 231 ff.). In raffiniertester Weise nutzten diese Mönche die Gastfreundschaft der Klöster aus, sie stellten sich bei ihrer Einkehr von der Reise ermüdet und baten um Wein und ausgewählte Speisen zur Stärkung. Dabei aßen sie oft bis zum Erbrechen und entschuldigten sich dann mit ihrem durch die Strapazen angegriffenen Magen. Vor Fasten scheuten sie sich und verführten auch die Klosterbrüder zum Brechen der festgesetzten Fasten. Sie erzählten grausige Reiseabenteuer und verließen erst das Kloster, nachdem sie ihre Esel mit Säcken voll Lebensmittel für die Reise beladen und sich vorher schlau nach dem benachbarten Kloster erkundigt hatten, das sie dann in derselben Weise brandschatzten. — Aus dem Orient sind uns weniger Nachrichten über solche unstäten Mönche überliefert. Die älteste liegt wohl in der Schrift *ἀσκητικαὶ διατάξεις πρός τοὺς ἐν κοινοβίῳ καὶ κατὰ μονὰς ἀσκοῦντας* (c. 9) vor, die fälschlich dem Basilius, von Garnier dem Eustathius von Sebaste zugeschrieben wird (MSG 31, 84 und 119). Hier wird vor solchen umherziehenden Schwindlern gewarnt, die unter Vorgabe heiliger Absichten den Begierden des Fleisches dienen. Auch der heilige Nilus († nach 430) klagt über diese *ψευδομόναχοι*, die überall herumziehend den ganzen Mönchsstand diskreditieren (lib. 3 epist. 119), und Johannes Climacus († 606) wünscht, daß die wahren und seßhaften Anachoreten sich vor diesen Gyrovagen hüten (Scala Paradisi gradus 27), dagegen bezieht sich die Schilderung des Bischofs Synesius auf umherschwärmende Kleriker, nicht Mönche (epist. 67).

Die Kirche erkannte es bald als Pflicht, dem Unfuge dieser ganz nach Belieben, oft in schlimmster Zwietracht und zum großen Ärgernisse lebenden Mönche zu steuern. Früh wurden dahin zielende Beschlüsse von den Synoden gefaßt besonders im Occident, wo man das Mönchtum fester zu organisieren und kirchlich zu überwachen strebte und wo man dem Eremitenleben überhaupt, mit dem diese verwilderten Mönche die meiste Ähnlichkeit hatten, wenig Sympathien entgegenbrachte. Die gallischen Synoden zu Angers von 453 (c. 8), zu Vannes von 465 (c. 6 und 7) bestimmten, daß die umherschweifenden Mönche von der Kommunion ausgeschlossen resp. streng bestraft werden sollten, und die zwei spanischen Synoden zu Toledo von 633 (c. 53) und 646 (c. 5) forderten, daß die religiosi vagabundi, die weder Kleriker noch Mönche seien, entweder in den Klerus eingereiht oder ins Kloster verwiesen würden (vgl. auch die Beschlüsse des gallischen Konzils zu Latona von 670 c. 7). Auch die Klosterstiftungen des Cäsarius von Arles, Benedikt von Nursia und Cassiodor im 6. Jahrhundert dienten dazu, die vagierenden Mönche zu verdrängen. Deshalb verpflichteten auch diese Klostergründer ausdrücklich ihre Mönche zur stabilitas loci d. h. zum Ausharren bis zum Tode im Mönchsstande und in dem einmal gewählten Kloster. Und der Sieg der benediktinischen Regel im 8. Jahrhundert und die Klostergesetzgebung Karls des Großen und Ludwigs des Frommen brachte das abendländische Mönchtum in die feste cönobitische Form, welche die umherirrenden, heimatlosen Mönche allmählich ganz verschwinden ließ. — Im Orient hatte das 4. ökumenische Konzil von Chalcedon von 451 nach vielen traurigen Erfahrungen, die man mit dem fluktuierenden Asketentum gemacht hatte, das Umherschweifen der Mönche verboten (c. 4), und auch die Klostergesetzgebung Justinians und das 2. trullanische Konzil von 692 verordnete, daß das landstreichermäßige Sichherumtreiben von Mönchen, die außerhalb eines Klosterverbandes ständen, aufhören solle. Diese Mönche, die mit struppigen Haaren in schwarzen Gewändern als Büßer umherziehen, sollten sich einem geordneten Klosterverband unterwerfen oder

in die Wildnis, von wo sie gekommen waren, zurückgetrieben werden (Trullanum II, c. 42). — Trotz dieser Beschlüsse fehlten im ganzen Mittelalter nicht in Mönchskleider gehüllte Betrüger, die der Stabilität das bequeme Prinzip der Unstätigkeit vorzogen. Die iro-schottischen Mönche und Missionäre, die ihre Heimat verließen um pro Christo peregrinari, gehören aber nicht hierher. — Später wurde auch bisweilen der Name Gyrovagi auf unstät umherziehende Kleriker übertragen, wie aus der Pastoralanweisung von Stauching um 771 (Hefele, Konziliengeschichte III, 619) hervorgeht. **Grützmacher.**

H.

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion. — Dr. H. J. Royaards, Het Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst geschiedkundig geschetst; Feestrede, ter viering van het vijftigjarig bestaan des Genootschaps uitgesproken in 's Hage, den 23. October 1835. 's Gravenhage 1836; Dr. A. Kuenen, Het Haagsche Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst. Gedenkschrift van zijn honderdjarig bestaan, 1785—1885. (Nicht im Handel).

Die nächste Veranlassung zum Entstehen der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religon war die Herausgabe von Joseph Priestleys „History of the degeneracies of Christianism“, 1784 zu Dordrecht in holländischer Übersetzung erschienen. Durch dieses Buch bezweckte der Autor die Meinung zu verbreiten: allerhand Lehrsätze, die allgemein als das besonders Kennzeichnende des Christentums betrachtet werden, seien in der That nur Entartungen des ursprünglichen, des wahren Christentums. Fünf reformierte Pfarrer aus verschiedenen Ortschaften vereinigten sich, um durch Ausschreibung einer Preisaufgabe eine Widerlegung jenes Buches zu veranlassen. Als dieses Bestreben von verschiedenen Seiten Anerkennung fand, entschlossen sie sich zur Gründung einer Gesellschaft, die in gleichem Geiste weiter arbeiten sollte. Schon die Preisaufgabe gegen Priestleys Buch galt als von dieser Gesellschaft herausgegeben, die Haag als Ort, und 19. Oktober 1785 als Datum ihrer Gründung betrachtete, und deren Zweck war, dem immer deutlicher hervortretenden Anti-Christentum des Jahrhunderts aufs kräftigste zu widerstehen, wie schon der Name: „Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke Godsdienst tegen deszelfs hedendaagsche bestrijders“ (Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gegen deren heutige Bestreiter) andeutete. Es wurde ein Kapital zusammengebracht, um mehrere apologetische Preisaufgaben wider die Verneinungen des Rationalismus und des Naturalismus zu ermöglichen. In breiten kirchlichen und politischen Kreisen fand dieses Auftreten gegen diejenigen, welche damals „die neuen Reformatoren“ genannt wurden, Sympathie und Beistand. Auch mit dem Auslande wurden Verbindungen angeknüpft, sodaß die Gesellschaft unter einem Vorstande von sieben Männern, der eventuelle Vakaturen durch Kooptation ergänzte, — ein internationaler protestantischer apologetischer Verein ward, dessen Arbeitskreis sich immer weiter ausdehnte. Mt 16, 16—18 wurde als Symbol der Gesellschaft ihren goldenen und silbernen Preismünzen von ansehnlichem Wert eingeprägt. Als das 50jährige Jubiläum der Gesellschaft gefeiert wurde, konnte der Vorsitzende, Professor Royaards, 23. Oktober 1835, mit Beistimmung von fast allen einflußreichen Protestanten in Niederland, eine Festrede halten von freudig dankbarem Inhalte. Die Festfeier war glänzend.

Zwar wurde 1885 die 100jährige Jubiläumsfeier nur in aller Stille begangen, jedoch nicht ohne daß der damalige Sekretär, Professor A. Kuenen, eine Denkschrift herausgab, — die aber nicht allgemein verkäuflich gestellt wurde, — worin er die Arbeit der Gesellschaft hoch rühmte. Noch immer verwendet die Gesellschaft ihre besten Kräfte auf das Interesse der christlichen Religion, wenngleich sie einen ganz andern Standpunkt einnimmt als vorher.

Von Anfang an hat sich die Gesellschaft, ohne den orthodoxen reformierten kirchlichen Glauben außer acht zu lassen, auf einem mehr allgemein positiv-christlichen Grund basiert. Auch wünschten die Gründer nicht als Konservative ohne Vorbehalt aufzutreten. Als 1787 J. Heringa das erste Mal öffentlich in ihrem Namen sprach, sagte er, — gewiß in ihrem Geiste —: „Ich bin nicht so argwöhnisch und bösartig, daß ich große Männer, die in

der Erläuterung, Verbreitung, Bekräftigung und Verteidigung der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre dann und wann gewagte Schritte thun, deswegen für Ketzer erklären, oder sie den heutigen Bekämpfern der christlichen Religion gleichstellen würde. Ich verabscheue jene Engherzigkeit, obschon ich wünsche, daß ein Jeder Rücksicht darauf nehme, sich nicht in Verdacht zu bringen, den Schwachen keinen Anstoß zu geben, und den Feinden keinen Grund sich zu rühmen."

Die Gesellschaft trat nicht nur gegen den Unglauben auf, sondern auch gegen den Leichtsinn und die Gleichgültigkeit; und sie beabsichtigte speziell die Verbreitung und Verteidigung des Glaubens, wie ihn, der heiligen Schrift gemäß, die Christen aller protestantischen Konfessionen in ihren symbolischen Schriften bekennen. Große Ähnlichkeit zeigte die Gesellschaft mit dem schwedischen Verein „Pro fide et Christianismo", im Jahre 1771 zu Stockholm gestiftet, ebenso wie mit der deutschen Gesellschaft „zur Beförderung der christlichen Wahrheit und Gottseligkeit" (Basel 1780; vgl. Bd III S. 820 f.); mit dem Unterschiede jedoch, daß dort mehr die praktische, hier mehr die wissenschaftliche Seite der Sache hervortrat, und daß die Haager Gesellschaft eine pietistische Farbe hatte. Dennoch bezweckte dieselbe nicht ausschließlich die Widerlegung der Gegner, sondern auch die Kräftigung des Glaubens der Gemeinde, wie schon hervortrat aus dem Thema der ersten Preisschrift, 1787 von der konstituierten Gesellschaft gekrönt: „Over de betrekking en den invloed van het geloof der verborgenheden en andere betwiste leerstukken, op onze gelukzaligheid." (Über das Verhältnis und den Einfluß des Glaubens an die Mysterien und andere bestrittene Lehrsätze auf unsere Glückseligkeit).

Mit Bezug auf den Geist und die Tendenz der Gesellschaft, deutlich kennbar aus den erschienenen gekrönten Antworten, sind — wenn man die Sache im ganzen nimmt — füglich vier Perioden zu unterscheiden, von denen die ersten drei je das Viertel eines Jahrhunderts umfassen, während die letzte noch nicht abgeschlossen ist.

In der ersten Periode (1785—1810) herrscht deutlich bei den Vorstehern sowie bei den gekrönten Autoren eine stark ausgeprägte, supranaturalistisch-orthodoxe, dogmatische Richtung. Die Akkommodations-Theorie Semlers und anderer wird bestimmt bestritten; die Lehre der satisfactio vicaria, der Gottheit Christi, der Persönlichkeit des Heiligen Geistes, der Strafe heischenden Gerechtigkeit Gottes u. s. w., wird nachdrücklich gehandhabt; der Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung, den Prophezeiungen und Wundern entlehnt, wird gegen die angeführten Einwürfe behauptet; die Authentizität und die Integrität der sämtlichen prophetischen Schriften des Alten Bundes werden unbedingt erkannt; die Theopneustie und Autorität der heiligen Schrift ist in allen den Schriften dieser Periode das „constat inter omnes". Insbesondere werden auch die außergewöhnliche Geburt, die körperliche Auferstehung und die sichtbare Himmelfahrt des Herrn in ihrer Wahrheit und ihrem Wert prinzipiell hervorgehoben. Eine Reihe wenig umfangreicher Schriften praktischer, erbaulicher Natur, welche später nicht mehr vorkommen, — z. B. zur Anempfehlung des Bibellesens, des Gebets, des Kirchenbesuches, des täglichen Memento mori, — steht in dieser Periode friedsam, wiewohl ein wenig sonderbar, nebst den schwerer geharnischten Verhandlungen, von denen einige aber uns jetzt den Eindruck geben, daß damals die Lorbeeren ziemlich leicht zu erwerben waren.

Die zweite Periode möchte im ganzen eine biblisch-evangelische genannt werden. Eigentümlich charakterisiert Royaardt dieselbe in seiner Festrede: „Wenn sich der Streit geändert hat, so ändern wir auch die Verteidigung dem Anfall gemäß; und bei dauernder Thätigkeit bestreben wir uns, das Christentum zu verteidigen von der Seite, wo es angefochten wird, ohne uns zu beteiligen an den verjährten Zwisten früherer Tage, welche unruhige Geister nur zu gerne in unserer Zeit wieder aufleben sehen möchten (diese Worte wurden ausgesprochen, in der Zeit, als in Niederland der Separatismus kräftig hervortrat). Dem Prinzip dieser protestantischen Gesellschaft treu, — und öffentlich erkläre ich dasselbe namens meiner Mitverwalter als das unsrige, — bleibt es heilige Pflicht die Wahrheit in Liebe zu beherzigen, nicht aber Streitigkeiten hervorzurufen, die sich gar nicht auf das Innere unseres Christentums beziehen . . . . . Während wir die christliche Lehre erläutern und entwickeln, wünschen wir eine gesunde Bibelerklärung, eine reine Evangelienlehre, eine sachverständige Beurteilung und Anerkennung der biblischen Schriften heranzubilden und zu fördern." —

Diese Periode wurde 1811 geöffnet mit einer Verteidigung der biblischen Angelologie, und es erschienen mehrere apologetische Abhandlungen, von großer Bedeutung für die biblische Theologie des A und NTs. Den Wundern Elias und Elisas z. B., so wie der Bedeutsamkeit des Buches Daniel und der Glaubwürdigkeit der Chronik wurde gegen

damals geäußerte Einwendungen eifrige Arbeit gewidmet; die Glaubens- und Sittenlehre des Johanneischen Evangeliums und verschiedener Paulinischen Briefe wurde untersucht, und über den biblischen Offenbarungsbegriff wurde, den Rationalisten gegenüber, neues Licht entzündet. Gegen Bretschneider und seine Geistesverwandten verteidigte Hauff die Authentizität und den hohen Wert des Johanneischen Evangeliums. Endlich wurde auch auf den sittlichen Charakter der Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Dauerhaftigkeit des Protestantismus mit gutem Erfolg die Aufmerksamkeit gerichtet. Es wurden spezielle Preisfragen über schwer zu deutende Stellen in der Schrift, z. B. das Gebet des Herrn in Gethsemane, die apostolische Lehre in Rö 7 enthalten, ausgeschrieben und einige Antworten gekrönt. Also wurde der exegetisch-historische Standpunkt zur Erklärung der Lehre des Evangeliums offenbar eingenommen. Eine Schrift über die neutestamentische Versöhnunglehre (Prof. Vinke) schließt diese Periode würdig ab.

Der Anfang der dritten Periode (1835—1860) fällt zusammen mit dem Auftreten von D. F. Strauß, gegen dessen „Leben Jesu", — für die holländische Übersetzung war kein niederländischer Verleger zu finden, — i. J. 1836, wiewohl ohne Erfolg, die Haager Gesellschaft eine Preisaufgabe zur entscheidenden Widerlegung ausschrieb. Im ganzen hat diese Periode, welche den Geist der Mehrzahl der niederländischen Theologen abspiegelt, einen historisch-kritischen Charakter. Die Entwickelung des Streites veranlaßte die Gesellschaft, natürlicherweise, die Verteidigung des Christentums mehr als vormals auf die eigentliche Basis der christlichen Kirche und ihrer ältesten Urkunden zu konzentrieren. Wenn auch alttestamentische Themen (die Kosmogonie, die Theokratie, die Theophanie des ATs) gründlich apologetisch erklärt wurden, so richtete man in dieser Periode mehr noch die Aufmerksamkeit auf die Evangelien und die evangelische Geschichte. — Im allgemeinen geschah dies in freiem, wissenschaftlichem Geiste jedoch mit überwiegend-konservativen Tendenzen. So wurde in einer gründlichen Abhandlung (ab Utrecht Dresselhuis) die Autentizität und Axiopistie des dritten Evangeliums behauptet in Bezug auf die Frage nach den Quellen und dem Verhältnis desselben zu den beiden anderen synoptischen Evangelien. So wurde in einer anderen Abhandlung (Van Oosterzee) der apologetische Wert der Apostelgeschichte insbesondere zur Abwehrung der Angriffe des Strauß (die Tübinger Schule ließ damals noch nicht viel von sich reden) deutlich hervorgehoben. So wurde auch Tischendorfs „Disquisitio historico-critica de Evangeliorum apocryphorum origine et usu" mit Gold gekrönt; und abermals die Authentizität von allen Johanneischen Schriften (von Niermeyer) so sachkundig verteidigt, daß der Streit damit für viele, und gerade für die Sachverständigen, auf immer erledigt schien. Während sich die Gesellschaft in letzterer Abhandlung der Schule J. C. F. Baurs entschieden widersetzte, wurde von derselben die Authentizität der Epistel an die Epheser, der modernen Kritik gegenüber, in nicht weniger als drei herausgegebenen Preisaufgaben wissenschaftlich verteidigt. Die Evangelienfrage fand eine neue, wenn auch sehr freie Behandlung in den gekrönten „Etudes critiques sur l'Evangile selon St. Matthieu" (Kritische Studien über das Evangelium Matthäi), von A. Reville (1859). Daß nebst dem Christentum auch speziell der Protestantismus nicht vergessen wurde, zeigten die Werke über Erasmus als niederländischen Reformator, über die liturgischen Schriften der niederländischen reformierten Kirch e(Mensinga), Lechlers Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, und noch stärker Ter Haars „Geschiedenis der Kerkhervorming in tafereelen" (1848), unstreitig das populärste, von der Gesellschaft herausgegebene Werk, wovon in Niederland fünf Auflagen erschienen, und das auch ins Deutsche übersetzt wurde (Geschichte der Reformation, in Scenen).

Mit dem Jahre 1866 fängt die vierte Periode an, welche noch fortwährt. Kuenen, einer der Koryphäen der modernen Theologie, ist der erste, der anerkennt, daß sich der Standpunkt und die Richtung der Gesellschaft allmählich bedeutend modifiziert hat, obschon gar nicht unter Zustimmung aller niederländischen Theologen. Schon 1862 liest man in den Staatsalmanak voor het Koningrijk der Nederlanden die folgende Mitteilung, vom Sekretär der Gesellschaft, Professor van Hengel, verfaßt. „Der Zweck dieses Vereins, schon durch den Namen angegeben, wird noch deutlicher, wenn man acht giebt auf die Worte, welche 1787—1835 auf dem Titel manches von demselben herausgegebenen Buches vorkommen, welche Worte auf die Neologen, zumal in Deutschland, hinzielten. Gegen diese letzten schrieb die Gesellschaft Preisaufgaben aus, und veröffentlichte die für gut erklärten Antworten, oder auch andere Schriften, meistens der nämlichen Tendenz. Also entstand eine lange Reihe von Schriften, besonders zur Darlegung und Verteidigung des Christentums, wie es von den Reforma-

toren im 16. und 17. Jahrhundert aufgefaßt worden ist. Nach 50jähriger Existenz wurden die oben erwähnten Worte aus dem Titel der Werke der Genossenschaft weggelassen, ebensowohl weil jene Bekämpfer selbst verschwunden waren, als weil die Vorsteher des Vereins allmählich zur Einsicht gekommen waren, daß Gott besser gedient wird durch unparteiisches Untersuchen der Wahrheit, als durch das Beharren auf alten Meinungen oder Widerlegung Andersdenkender. Die nach 1835 von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften legen ein entsprechendes Zeugnis ab von jener veränderten Anschauungsweise, indem dieselben insbesondere seit jener Zeit klare Begriffe über die Bibel und die verschiedenen Unterteile der theologischen Wissenschaften zu verbreiten suchten." — Kuenen behauptet, die Gesellschauft sei auf dogmatischem Gebiete der kirchlichen Überlieferung nicht treu geblieben; er sagt, daß sie, wiewohl stets ihre Hochachtung vor dem kirchlichen Lehrbegriff und nie die Ehrfurcht vor dem Glauben der Väter verloren gezeigt hat, dieselben aber nicht mehr verteidige; daß sie bedeutende Abweichungen von der ursprünglichen Auffassung nicht nur gestatte, sondern dieselben sogar dann und wann hervorrufe. — Ist es selbstverständlich, daß diese immer mehr ans Licht tretende Umänderung des Standpunktes Einfluß übte auf das Verhalten von Theologen verschiedener Richtungen der Haager Gesellschaft gegenüber, so mußte dieselbe von noch größerer Bedeutung werden für die Themen, welche in den herausgegebenen und gekrönten Preisaufgaben behandelt wurden. In der vierten Periode hat denn auch die Gesellschaft durchaus einen weniger apologetischen als ethisch-religiösen Charakter, und zugleich unzweifelhaft ein offenes Auge für die sociale Bedeutung des Christentums.

Nur sporadisch bewegt sich eine gekrönte Preisschrift noch in der historisch-kritischen Richtung der vorigen Periode (1886, Ch. J. Trip: Paulus nach der Apostelgeschichte; historischer Wert dieser Berichte). Bisweilen richtet eine ausgeschriebene Preisfrage die Aufmerksamkeit auf die brennenden Zeitfragen, z. B. auf die Auferstehung Christi, auf den Wunderbegriff des NTs; jedoch wurden keine gekrönten Antworten auf diese Preisfragen herausgegeben; und die Vermutung liegt nahe, daß die Nichtveröffentlichung von krönungswürdig geachteten Antworten in Beziehung steht mit dem, was über den theologischen Standpunkt der meist tonangebenden Führer bekannt war. Schon 1860 war, wiewohl ohne Erfolg, eine Preisfrage ausgeschrieben worden für ein Lesebuch, worin die sogenannte moderne Theologie dargestellt, und ihr Einfluß auf den christlichen Glauben nachgewiesen und beurteilt werden sollte; dieses Lesebuch sollte sich durch einen „angenehmen, gewinnenden Ton" kennzeichnen und empfehlen. — Es erschienen historische Studien, z. B. über den Anglo-Katholicismus, über den Alt-Katholicismus, über A. Vinet, Szenen aus der Geschichte des Protestantismus von 1648—1789 (Maronier); und weitere historische Studien wurden verlangt (ohne jedoch — wenigstens jetzt, da wir diese Übersicht schreiben — zu einem genügenden Erfolg geführt zu haben) über die wallonischen Gemeinden in Niederland, über das Nationale und das Internationale in der Reformation in Niederland, über den Separatismus bei den Reformierten in Niederland im 17. und 18. Jahrhundert. Im letzten Dezennium des 19. Jahrhunderts werden den verschiedenen Lehrsätzen der Kirche und des NTs Studien in modernem Geiste gewidmet; z. B. der ursprünglichen Vollkommenheit und dem Sündenfall; der kirchlichen Lehre über die heilige Schrift; dem Glauben nach dem NT; der Lehre des Gebets nach dem NT; dem Begriffe der Heiligkeit im NT, der Lehre des Gottesreiches im NT. Kennzeichnend ist bis jetzt, in dieser Periode, besonders die Reihe von Schriften, welche sich auf die sociale Bedeutung des Christentums beziehen; über die Sklaverei, den Krieg, die Todesstrafe, die Humanität und den Gottesdienst, die socialen Fragen und die Kirche, die Emanzipation der Frau, die Ehe, die Mission. Den gekrönten Schriften der Gesellschaft kann allerdings das Lob nicht vorenthalten werden, daß dieselben einen bedeutenden, von gründlichem Studium zeugenden Inhalt mit einer guten Form vereinigen. Die Gesellschaft aber steht inmitten der Geistesströmungen, und durchlebt also, bei dem heutigen geistigen Streit, auch eine Krisis, deren Ende noch bei weitem nicht zu berechnen ist, wenn auch der Glaube bei der Gewißheit beharrt, daß auch die Geschichte die Worte des Apostels bestätigen wird: „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christ (1 Ko 3 Vers 11).

(J. J. van Oosterzee †) Dr. J. A. Gerth van Wijk.

Haar. — Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch. Die Archäologien von Keil, Benzinger, Nowack. Die biblischen Wörterbücher von Wiener, Schenkel, Riehm s. v.

Zu den charakteristischen Merkmalen der semitischen Rasse und so auch der Hebräer gehört ein starkes, lockiges Haar von tiefer, schwarzer Farbe. Sulamits Geliebter wird ge-

priesen um seines schönen Haares willen, das schwarz ist wie die Raben (HL 5, 11, vgl. 4, 1). Eine Seltenheit ist die rötlich-blonde Haarfarbe. Mit deutlicher Anspielung auf den Namen Edom wird Esau als „rot", d. h. rothaarig bezeichnet (Gen 25, 25). Bei der abfälligen Beurteilung der Edomiter soll das offenbar nicht besonders schmeichelhaft sein. Dem gegenüber wird allerdings bei David als wesentliches Stück seiner Schönheit hervorgehoben, daß er blond ist (1 Sa 16, 12).

Was die Pflege des Haares betrifft, so teilen die Hebräer die Anschauung, daß ein langes Haar und ein langer Bart den Schmuck und die Zierde des Mannes bilden. Ein Kahlkopf wird zum Gegenstand des Spottes und der Verachtung (2 Kg 2, 23; vgl. Jes 3, 17, 24). Beim Nasiräer freilich hängt es mit religiösen Vorstellungen zusammen, daß während der Zeit seines Gelübdes kein Scheermesser auf sein Haupt kommen durfte. Und bei Salomo scheint es als Ausfluß seiner Eitelkeit dargestellt zu werden, daß er sich nur einmal des Jahres sein reiches Haar scheeren ließ (2 Sa 14, 16). Aber daß es auch allgemeine Sitte war, Haar und Bart lang zu tragen, das zeigen uns die ägyptischen und assyrischen Denkmäler, auf denen die Kanaaniter und Israeliten stets mit langem Haar und Bart dargestellt sind; vgl. z. B. die Darstellung von Jehus Tribut auf dem Salmanassar-Obelisk. Ebenso trugen sich die Assyrer und Babylonier, während die Ägypter allgemein den Bart, die Priester auch das Haar sorgfältig abrasierten (vgl. Ermann, Ägypten 403. 302 ff.). Letztere Sitte ist heute im Orient die häufigere, doch hat sich bei den Beduinen auch die Gewohnheit, lange Haare zu tragen, erhalten. Für die Hebräer ist das Kahlrasieren des Kopfes nur als Trauergebrauch bezeugt (vgl. z. B. Jes 3, 24; 22, 2; Jer 16, 6; Ez 7, 18; Am 8, 10; Mi 1, 10; s. den A. Trauergebräuche). Auch in der Weise rasierte man sich in der Trauer das Haupt, daß man in der Mitte einen Haarschopf stehen ließ und nur rund herum den Haarrand abschnitt, eine Sitte, die für die Nomaden der Wüste aus alter und neuer Zeit bezeugt ist (vgl. Jer 9, 26). Das Gesetz verbietet dieses Abrasieren des Haares in jeder Form (Dt 14, 1; Le 19, 27). Der Zusammenhang dieser Gebote, in welchen das Haarabschneiden gleich neben Wahrsagerei und Zauberei steht (Le 19, 27), und die Begründung mit Israels Heiligkeit und dem Charakter des Eigentumsvolkes Jahves zeigte, daß es sich hier um eine kultische Sitte handelte, welche mit dem Jahvismus nicht verträglich war. Das würde die Annahme nicht ausschließen, daß das Rasieren des Kopfes eine alte Sitte bei den Hebräern war, die sich späterhin nur noch in diesem einen Falle erhalten hat. Dagegen ist fraglich, ob man daraus, daß Lev 19, 27 das Abrasieren des Haarrandes ganz allgemein, nicht bloß als Trauergebrauch verboten wird, schließen darf, daß auch sonst im gewöhnlichen Leben diese Haartracht üblich war. Den Priestern wird das Rasieren einer Glatze ebenso ganz allgemein verboten (Le 21, 5; Ez 44, 20), wobei jedoch jedenfalls in Le 21, 5 sicher an das Rasieren als Trauergebrauch gedacht ist. Bei Ezechiel (a. a. O.) wird ihnen ebenso verboten, das Haar frei und ungeschoren wachsen zu lassen; sie sollen es gehörig abschneiden.

Sonst wissen wir über die Haartracht der Männer nichts Genaueres. Bei den alten Ägyptern war sie sehr künstlich und vielfach der Mode unterworfen (Ermann, Ägypten 302 ff.). Bei den Hebräern erfahren wir nur, daß Simson als ein Gottgeweihter sieben sorgfältig gepflegte Locken trug (Ri 16, 23). Wie die Barbiere ihr Handwerk ausübten (Ez 5, 1), erfahren wir ebenfalls nicht.

Die Frauen schnitten ihr Haar wohl nie. Jer 7, 29 wird das Frauenhaar wie das vom Scheermesser ganz unberührte Haar des Naziräers als nezer bezeichnet, und langes Frauenhaar wird als schönster Schmuck gepriesen (HL 4, 1; vgl. 1 Ko 11, 15); HL 7, 6 heißt es, daß die Locken der Geliebten den König fesselen. Einer Frau das Haar abschneiden und so ihr den Nacken entblößen, war die größte Beschimpfung, die man ihr anthun konnte; zum Zeichen tiefster Erniedrigung und völliger Verwerfung von Jahve fordert Jeremias die Tochter Zion auf, ihr Haar abzuscheeren (Jer 7, 29; vgl. 1 Ko 11, 6). Natürlich wurde bei den Frauen auf die Pflege und den Schmuck des Haares entsprechende Sorgfalt verwendet; und daß die eiteln Frauen sich schon frühe recht gut darauf verstanden, Löckchen zu kräuseln, kunstvolle Zöpfe zu flechten u. dgl., sehen wir aus dem Spott des Propheten (Jes 3, 28, vgl. 2 Kg 4, 30; Jud 16, 10). Daß duftende Salben und Oele von jeher bei der Haarpflege eine große Rolle spielten, ist selbstverständlich (vgl. Ps 23, 5; 133, 2; Mt 6, 12; Lc 7, 46). Wie die putzsüchtigen Weiber in alter Zeit ihre Frisur getragen, meldet uns leider kein Bild. Später ahmten sie natürlich auch hierin die vornehmen römischen Damen nach. So berichtet Josephus z. B. von der Sitte, daß sie die Haare mit Goldstaub bestreuten, um ihnen einen schönen Glanz zu geben (Antt. VIII, 7,3).

Vom Barte gilt, wie oben schon bemerkt, dasselbe wie vom Haare, daß man einen langen Bart als Zierde des Mannes betrachtete (vgl. Ez 5, 133; Ps 13, 2). Jemand den Bart abschneiden, war ein schwerer Schimpf (2 Sa 10, 4 f.; Jes 7, 10; vgl. Jer 50, 6). Wie das Haupthaar wurde auch der Bart in Trauer abgeschnitten (Jes 15, 2; Jer. 41, 5; 48, 37). Auch dies wie überhaupt das Stutzen des Bartes durch Abschneiden des „Bartrandes" wurde aus religiösen Gründen im Gesetz verboten (Le 19, 27; 21, 5). Man sollte den Bart frei wachsen lassen. Ob und in welchem Umfange das Stutzen des Bartes demnach in alter Zeit wirklich als Sitte geübt wurde, entzieht sich unserer Beobachtung. **Benzinger.**

Habakuk. — Litteratur: Bäumlein, Commentatt. de Hab. vatic., Heilbronn 1840; Franz Delitzsch, De Habacuci prophetae vita atque aetate, Lips. 1842. Ueber Abfassungszeit und Plan der Prophetie Hab. in Rudelbach-Guerickes Zeitschrift 1842, I. Der Prophet Habakuk ausgel., Leipzig 1843; Gumpach, Der Pr. H. n. d. genau revidierten Text erkl., München 1860; L. Reinke (kath.), Der Pr. H., Brixen 1870; A. G. Baumgartner, Le prophète H. Introduction critique et exégèse avec examen spécial des commentaires rabbiniques, du Talmud et de la tradition, Leipzig 1885; R. Sinker, The psalm of H., Cambridge 1890. Vgl. Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik, Göttingen 1890, 197 ff.; Budde, ThStK 1893, 383 ff.; Rothstein ib. 1894, 51 ff.; Stade, ZatW 1884, 154 ff.

Habakuk (חבקוק) ist der alttestamentliche Prophet, dessen Weissagungsbuch in dem *δωδεκαπρόφητον* die achte Stelle einnimmt: LXX *Ἀμβακούμ* (vgl. den babylonischen Pflanzennamen Chambaqûqu und Friedrich Delitzsch, Proll. 84), Vulg. Habacuc. Aus der Unterschrift von Kap. 3 haben Delitzsch und Keil mit Grund geschlossen, daß er aus dem Stamme Levi war. Denn habe er das zum gottesdienstlichen Vortrage im Tempel bestimmte Lied mit seinem eigenen Saitenspiele (בנגינותי) begleiten wollen, so muß er zur Mitwirkung im Tempelgesang amtlich befugt, also Levit gewesen sein. Auch in der Überschrift des LXX-Apokryphon *Βὴλ καὶ Δράκων* im cod. Chisianus wird H. als dem Stamme Levi angehörig bezeichnet. Über seine sonstigen Lebensverhältnisse haben wir keine sicheren historischen Nachrichten. Die Sage aber hat uns über ihn einen so reichen Bericht erstattet, wie wir ihn über keinen anderen Propheten besitzen; vgl. die Zusammenstellung des gesamten in sich selbst widerspruchsvollen Sagenstoffes in der oben erwähnten Schrift von Franz Delitzsch: De Hab. proph. vita etc. Der Beisatz הנביא 1, 1 und 3, 1 zeigt, daß Hab als anerkannter Prophet in Judäa lebte.

Das als משא d. i. Gottesausspruch (gegen das Weltreich) bezeichnete Buch Habakuks ist in der Form des Dialogs angelegt. Es enthält 1. die durch das in seinem Volke im Schwange gehende sittliche Verderben hervorgerufene Klage des Propheten 1, 2—4; 2. die göttliche Antwort, verkündend das bevorstehende Gericht durch die Chaldäer 1, 5—11; 3. die durch den zügellosen Übermut, die maßlose Eroberungssucht und das schonungslose Morden dieses Feindes veranlaßte Klage des Propheten 1, 12—17; 4. die göttliche Antwort, enthaltend in fünffachem Wehe den Sturz des Feindes, worauf das Buch K. 3 mit der Antwort der gläubigen Gemeinde auf diese zwiefache göttliche Offenbarung d. h. mit einem lyrisch-prophetischen Widerhall der durch die göttlichen Offenbarungen im Gemüte des Propheten hervorgerufenen Eindrücke und Empfindungen schließt. Der Kern des ganzen Buches liegt in der zweiten göttlichen Antwort, welche der Prophet in gemeinleserlicher Schrift aufschreiben soll, weil „noch ist (aufbehalten) das Geschaute auf den Zeitpunkt (künftige Erfüllung) und keucht dem Ende zu (strebt nach dem Ablaufe der bis zur Erfüllung vorbestimmten Zeit) und wird nicht trügen; wenn es zaudert, harre darauf, denn kommen, ja kommen wird es, nicht ausbleiben wird es" (2, 2—3).

Gegen die von älteren und neueren Auslegern vertretene Ansicht, daß der Prophet 1, 2—4 nicht den sittenlosen, verderbten Zustand des jüdischen Staates beschreibe, sondern das übermütige, grausame Hausen der bereits eingebrochenen Chaldäer in demselben, spricht, wie mit Recht betont worden ist, 1. daß vor dem das nahe Strafgericht einleitenden הוי die Darlegung der dasselbe provozierenden Sünde vorauszugehen pflegt Jer 5, 14. 15; Ez 13, 8; Ma 2, 3; 2. daß diese Darlegung überhaupt in der prophetischen, von der Sünde zur Sündenstrafe und von dieser zur Sündenvergebung und Erbarmung sich fortbewegenden Rede als ein integrierender Bestandteil derselben nicht fehlen darf. Dazu kommt 3. die Schwierigkeit, welche der von uns abgewiesenen Auffassung der sprachliche Ausdruck des 4. Verses bereitet, in welchem תורה nicht wohl etwas anderes bedeuten kann, als das göttliche Gesetz, welches dermalen, anstatt die Norm des öffentlichen und privaten Handelns zu sein, „erstarrt" d. h. sein Ansehen verliert; und משפט nichts anderes als das Recht

d. i. die gute Sache des Gerechten, welche den Gottlosen gegenüber nicht an den Tag kommt. Es ist eine innere und zwar gegenwärtige Zerrüttung des Staats in einer Zeit äußeren Friedens, auf welche die Züge der Schilderung führen. Eine „fremde im Staate hausende Macht" setzen sie durchaus nicht voraus. Man vergleiche mit Hab 1, 2—4 die Schilderung Ps 55, 10—12 (רָאִיתִי חָמָס וְרִיב בָּעִיר אָוֶן וְעָמָל בְּקִרְבָּהּ . . .). Wenn dann die durch die Chaldäer hereinbrechende Zerrüttung mit ähnlichen Farben gemalt wird, wie die ihr vorausgehende einheimische (vgl. v. 2. 3 mit 9. 13; v. 4 mit 7. 13), so besagt dies nur, daß „in Bestrafung des jüdischen Volkes eine göttliche talio waltet, die zuletzt auch den Chaldäer treffen wird". Wir vermögen sonach in der bisher herrschenden, von uns adoptierten Deutung von 1, 5 ff. keine „wunden Stellen" zu erkennen, zu deren Heilung man mit Giesebrecht und Wellhausen zu der Auskunft zu greifen hätte, 1, 5—11 für ein „eingesprengtes Stück" zu erklären. Ebensowenig sind die Gründe entscheidend, auf Grund deren Stade u. a. 2, 9—20 als späteren Zusatz erweisen wollen und sich gegen die Echtheit von K. 3 aussprechen. Vollends unwahrscheinlich ist die Vermutung Rothsteins, dahin gehend, daß ein ursprünglich gegen den König Judas gerichtetes Orakel (1, 2—4; 12. 13; 2, 1—5ª; 1, 6—10. 14. 15ª) in der späteren Zeit des Exils in eine Drohung gegen die Chaldäer umgearbeitet worden sei.

Über die Zeit, wann Habakuk gelebt und sein Weissagungsbuch verfaßt hat, giebt uns weder dessen Überschrift, noch ein anderes ausdrückliches Zeugnis einen unmittelbaren Aufschluß. Wir sind, um dieselbe zu bestimmen, lediglich auf den Inhalt der Weissagung angewiesen. Delitzsch, der in seinem Kommentar die Wirksamkeit Habakuks bald nach dem 12. Regierungsjahr Josias beginnen läßt, beruft sich namentlich auf das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem der unter Josia auftretende Zephanja zu Habakuk stehe. Aber daß Hab 2, 20 die Grundstelle für Ze 1, 7 sei, ist mehr als fraglich. Es dürfte das Prioritätsverhältnis vielmehr das umgekehrte sein. Richtiger wird man mit den meisten Neueren die Wirksamkeit Habakuks unter dem König Jojakim (609—598) ansetzen und mit der Schlacht bei Karchemisch (605), in welcher Ägypten der aufstrebenden babylonischen Macht unterlag, als den Ausgangspunkt der chaldäischen Heimsuchungen in Beziehung bringen, dann aber nicht nach, sondern kurz vor dieser Schlacht. Denn nach derselben hätte eine Invasion dem Chaldäer in Judäa nicht als etwas Unglaubliches bezeichnet werden können, wie dies Hab 1, 5 geschieht. Wenn sich Delitzsch späterhin (Messianis Proph. 1880, 77) für die Zeit Manasses entschieden hat, so spricht dagegen das in derselben Stelle sich findende בִּימֵיכֶם, wonach das Strafgericht, welches der Prophet verkündigt, noch in den Tagen derer, an welche seine Rede gerichtet ist, zur Ausführung kommen wird.

Habakus Sprache ist klassisch, ausgezeichnet durch ausgesuchte, seltene und zum Teil ihm ganz eigentümliche Wörter und Wendungen; Ausdruck und Darstellung künstlerisch abgerundet, auch weniger abhängig von älteren Mustern, wie dies bei anderen Propheten der Fall ist. Kann man ihn, mit de Wette zu reden, im prophetischen Vortrag den besten Propheten an die Seite stellen, so übertrifft er in dem lyrischen Stück K. 3 alles, was die alttestamentliche Poesie in dieser Art aufzuweisen hat. Eine Theophanie ists, die er dort schildert: das richterliche Erscheinen Jahwes zum Gericht über die Feinde seines Volkes, worin sich die Offenbarung am Sinai, welche ihn zum Könige Israels machte, gegenbildlich erneuert (vgl. die Grundstelle Dt 33, 2). Die Erde erzittert, ihre Grundvesten erbeben; Sonne und Mond treten zurück in ihre Wohnung bei dem Lichte seiner dahinschießenden Pfeile, bei dem Glanze des Blitzes seines Speeres. Solch furchtbar majestätischer Offenbarung Jahwes, welcher auszieht zur Hilfe seinem Volke, seinem Gesalbten d. h. dem (das Gericht überlebenden) gotterwählten König (v. 13), erliegen die Feinde, erliegt das Weltreich. Darum kann der Prophet, wenn auch bei der Ausschau in die seinem Volke nächst bevorstehende drangsalsvolle Zukunft, von der er geweissagt, sein Herz erzittert, seine Lippen beben und Morschheit in seine Gebeine dringt, doch schließen mit den Worten der freudigsten Zuversicht: „Aber ich will in Jahwe frohlocken, will jubeln in dem Gott meines Heils. Jahwe, der Herr, ist meine Kraft und macht meine Füße wie die Hindinnen und läßt auf meinen Höhen mich daherschreiten". Wie Habakuk an seinen Zeitgenossen Jeremia erinnert „durch eine gewisse Weichheit, verbunden mit einer hohen Männlichkeit, ja Heftigkeit des Sinnes", so an die Weise der nach Assaph benannten Psalmen durch seine empfindungsvolle Lyrik. Ein enges Verwandtschaftsverhältnis besteht namentlich zwischen dem 3. Kap. seiner Weissagungsschrift und dem assaphischen Psalm 77, dessen letzte fünf Verse ganz den Eindruck hervorrufen, als seien sie das Original zu Hab 3, 10—15. Hinwiederum ist Hab 1, 8 das Original zu Jer 4, 13; 5, 6.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß das, was man als die Grunbgedanken aller prophetischen Verkündigung bezeichnen kann, bei Habakuk zu scharfer Ausprägung gelangt: Die Gewißheit des Untergangs der Gottlosen, wie sie in der Heiligkeit Gottes, der Halsstarrigkeit der Frevler und der Schuld ihrer Selbstvergötterung begründet ist; die Unverbrüchlichkeit der Heilsweissagung; die gewisse Verwirklichung des Heiles trotz des Scheines des Gegenteils, die sichere Rettung der Frommen, wie sie durch die Heiligkeit Gottes verbürgt und dem Glauben, der darauf harrt, zugesichert ist. Die Stelle 2, 4, in welcher letzterer Gedanke zur Aussage kommt, enthält das bekannte וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה, eine Stelle, welche Paulus Rö 1, 7 und Ga 3, 11 (vgl. Hbr 10, 38) zum Ausgangspunkte seiner dortigen Erörterung macht, aber ohne das Suffix von אֱמוּנָתוֹ wiederzugeben, weil es ihm an beiden Stellen nur darum zu thun ist, das zum Heil gereichende Verhalten überhaupt zu nennen, während an der prophetischen Stelle vermöge des obwaltenden Gegensatzes zwischen dem vermessenen Gewalthaber, der dem Verderben anheimfällt, und dem Gerechten, dem die Heilsverheißung gilt, das Subjekt betont ist, dessen Glaube bewirken wird, daß ihm das Leben zu teil wird (vgl. v. Hofmann zu Ga 3, 11). An der Stelle Hbr 10, 37 f. bezieht sich der Verfasser des Briefes auf Hab 2, 3—4, die prophetische Stelle so verändernd, daß er einen Spruch gewinnt, welcher geeignet ist, den Inhalt von v. 36 zu bestätigen, in welchem er die Leser zur Standhaftigkeit ermahnt, ohne welche sie die Verheißung nicht empfangen werden. **Volck.**

Haberkorn, Peter (1604—1676). — Henning Witte, Memoriae theologicae, Decas XV. (Einladung zur Leichenfeier durch den Rektor der Gießener Universität Michael Heiland); F. W. Strieder, Grundlage zu einer hessischen Gelehrtengeschichte, Bd V; Hessisches Hebopfer theologischer und philologischer Anmerkungen, Bd II, S. 674—676; Heppe, KG beider Hessen, Bd II; Heppe, A. „Haberkorn" in AdB, Bd X; Tholuck, A. „Haberkorn" in PRE².

Haberkorns Ruhm ist nach seinem Tode rasch verblichen. Überwiegend dem polemischen Interesse zugewandt, ist er in der ephemeren Streitlitteratur so gut wie ganz aufgegangen und hat es zu theologischen Leistungen von bleibendem Werte nicht gebracht. Auch im Streite des Tages hat er trotz der hohen Geltung, in der er bei seinen Zeit- und namentlich Parteigenossen stand, niemals eine wirklich führende Stellung eingenommen. Nicht er, sondern Männer wie Calov und Hülsemann sind die klassischen Repräsentanten der Sache, der er diente. In seinen Schriften tritt uns zwar eine achtungswerte Gelehrsamkeit entgegen, aber wenig Originalität und eine nur durchschnittliche Gewandtheit. Seine Bedeutung suche ich darin, daß er es verstanden hat, die Gießener Fakultät und das oberhessische Land in der Treue gegen die lutherische Orthodoxie zu erhalten. So mag er seinen Mitstreitern eine ganze Landeskirche bedeutet haben. Ohne diese Voraussetzung ist das große Ansehen, das er bei ihnen genoß, nicht wohl verständlich.

Am 9. Mai 1604 zu Butzbach in der Wetterau als Sohn eines ehrsamen Schreinermeisters geboren, pflegte er mit Vorliebe eine Tradition, derzufolge seine Familie mit dem gleichnamigen fränkischen Adelsgeschlechte zusammenhängen sollte. Des früh Verwaisten nahm sich der Butzbacher Pfarrer Johann Dieterichs väterlich an und gab ihn 1620 zu seinem Bruder, dem „weltberühmten" Konrad Dieterichs in Ulm, aufs Gymnasium. Hier legte H. einen so guten Grund in philosophicis, daß, als er nach fünf Jahren die Universität Marburg bezog, um Theologie zu studieren, er sogleich im ersten Semester an den akademischen Disputationen sich zu beteiligen vermochte, und zwar mit gutem Erfolge: er erwarb sich damit Mentzers Beifall und dauerndes Wohlwollen. 1627 zum Magister promoviert, verließ er Marburg, um durch den Besuch auswärtiger Hochschulen seinen Gesichtskreis zu erweitern. Zunächst wandte er sich nach Sachsen, wo er jedenfalls in Leipzig verweilte. Einen Jenenser Aufenthalt, während dessen er sich an J. Gerhard angeschlossen habe (Tholuck), ja sein Hausgenosse gewesen sei (Rocholl, Gesch. d. ev. Kirche in Deutschland, S. 250), kann ich aus den Quellen nicht belegen. Später finden wir ihn in Straßburg, wo er dem begabten, aber unordentlichen J. Dorsche besonders nahe gestanden zu haben scheint. Ungewöhnlich ist an seinem Studiengange nur der Abschluß. In der ausgesprochenen Absicht, so die Streittheologie der Katholiken von diesen selbst zu erlernen, hielt er sich, wohl auf der Heimreise von Straßburg, ein halbes Jahr in Köln auf, der damaligen Hochburg römischer Polemik. Leider fehlt jede Kunde, wie er sein Vorhaben anfing und wie es ihm damit gelang. In Marburg, wo er 1632 wieder eintraf, erhielt er sofort eine ordentliche Professur, allerdings nur die unterste, die der Physik. Er war wohl zu sehr Theologe, um sich von diesem Lehrauftrage ganz befriedigt zu fühlen, und nahm schon im folgenden Jahre die Stelle eines Hofpredigers in Gießen an, die

ihm sein Gönner Landgraf Georg II. antrug. Kurz vor dem Abschiede von Marburg promovierte er zum Doktor der Theologie, und zwar nach der Sitte der Zeit an demselben 19. August, an dem er Justus Feuerborns älteste Tochter heimführte. Als die Universität Gießen restauriert wurde, war er neben seinem Schwiegervater einer ihrer ersten Professoren. Am 10. Mai 1650 hielt er seine Antrittsvorlesung als Professor der Theologie und des Hebräischen. Denn auch dieses Fach mußte er anfänglich mitversehen, doch wohl nur auf kurze Zeit, nämlich bis der dafür berufene Mentzer aus seiner bisherigen Stellung in Rinteln abkommen konnte. Nach Feuerborns Tode (1658) rückte er in die erste theologische Professur auf und war seitdem, bis er im April 1676 am Marasmus starb, das anerkannte Haupt der Fakultät. Seine litterarische Thätigkeit — man findet ein vollständiges Verzeichnis von H.s Schriften bei Strieder — kann man in eine überwiegend antirömische und eine überwiegend antisynkretistische Periode zerlegen, deren Grenzscheide auch um 1658 anzusetzen wäre. Seine in diesem Jahre herausgegebene Streitschrift gegen die proselytenmachenden Konvertiten Peter und Adrian von Walenburg ist der Schlußstein der ersten Periode, von der man doch wird urteilen müssen, daß der Kölner Aufenthalt sich wenig bezahlt gemacht hat. Da haben wir den Mißerfolg von Rheinfels (3.—10. Dezember 1651), den doch nur halben Erfolg des Colloquium Giessense (7. Februar 1653) mit den Protokollen und anschließenden Schriften. Wirkliche Beachtung verdient aus dieser Periode höchstens die vindicatio Lutheranae fidei contra Helfericum Ulricum Hunnium. Und auch Haberkorns Streitschriften gegen den Synkretismus, die ihrem Verfasser von keinem Geringeren als A. Calov (Cessas Haberkornianus) das Lob als größter verdientester Theologe, den Hessen je gehabt, eintrugen, wird sich, ganz abgesehen von ihrer überschroffen Form, nicht nachrühmen lassen, daß sie die wirklichen Schwächen des Synkretismus sicher herausfinden und klar aufdecken. Die wesentlichsten unter ihnen sind: Fidelis contra Syncretismum instituta admonitio; Enodatio errorum Syncretisticorum; Vindiciae Syncretismo Casselano oppositae de S. Coena. **F. Bosse.**

Habermann, Johann, gest. 1590. — Biograph. Material in der Leichenpredigt von Johann Oertel, Leipz. 1591; Zeuner, vitae prof. . . Jenens. Jen. MDCCXI, I. Cl. S. 88 ff.; H. Beck, Die Erbauungslitt. d. ev. Kirche Deutschlands 1. T. Erl. 1883 S. 270 ff.; ders., Die relig. Volkslitt. der ev. Kirche Deutschlands, Gotha 1891, S. 49 ff; ders., Joh. Haberm. Ein Gedenkbl. z. s. dreihundertjährigen Todestage, Pfarrhaus 1890, Nr. 12; Cosack, Zur Gesch. der ev. ask. Lit. i. Deutschland 1871, S. 259 ff.

Johann Habermann (lat. Avenarius) wurde am 10. August 1516 als Sohn des Bürgers und Krämers Lorenz Habermann in Eger geboren. In die Zeit zwischen 1540 und 1542 fällt sein Übertritt zum lutherischen Bekenntnisse. Er wandte sich dem Studium der Theologie zu und bekleidete in raschem Wechsel eine Reihe von Pfarrstellen zumeist in Kursachsen. Von 1564—1571 war er Pfarrer in Falkenau bei Eger. Nach kurzer akademischer Thätigkeit in Jena und Wittenberg nahm er einen Ruf als Superintendent des Stifts Naumburg und Zeitz an. Im Jahre 1581 fiel ihm die Aufgabe zu, als kurfürstlicher Kommissär den Wittenberger Professoren die Konkocdienformel zur Unterschrift vorzulegen. Habermann starb in Zeitz am 5. Dezember 1590.

Seine Zeitgenossen rühmten H.s Gelehrsamkeit zumal auf dem Gebiete der alttestl. Exegese und der hebräischen Sprache; seine Grammatik wurde öfters aufgelegt (1570. 1571. 1581); ein Wörterbuch der hebräischen Sprache erschien 1588. Diese Arbeiten ebenso wie seine übrigen aus dem Gebiete der praktischen Theologie (Postillen; Predigten über die Leidensgeschichte; Trostbüchlein; vita Christi) wurden indes bald vergessen. Dagegen ist sein Name durch das Gebetbüchlein bis auf den heutigen Tag in der evangelischen Kirche erhalten worden. Es erschien 1567 in Wittenberg u. d. T.: Christliche Gebett für allerley Not vnd Stende der gantzen Christenheit, außgeteilet auf alle Tage in der Wochen zu sprechen. Das Neue und Eigenartige an diesem Gebetbuche ist die Einfügung der Gebete für die mancherlei geistlichen und leiblichen Bedürfnisse des Beters zwischen den Morgen- und Abendsegen eines jeden Tages. Die Zuteilung der Gebete für den betreffenden Tag ist nicht willkürlich; ein leitender Gesichtspunkt läßt sich feststellen. Der zweite Teil des Gebetbüchleins enthält Gebete für die verschiedenen Lebenslagen und Stände; es sind die in anderen gleichzeitigen und späteren Gebetssammlungen immer wiederkehrenden Rubriken. Die Habermannschen Gebete tragen das Gepräge einer wirklichen Gebetsstimmung an sich. Die Sprache ist biblisch gefärbt, nicht selten spricht der Beter geradezu in Worten der Schrift. Der Schmuck der Rede fehlt; ruhig und nüchtern ohne besonderen Schwung bewegen sich

die Gedanken vorwärts; nur an einzelnen Stellen, wie in dem Freitagsgebete vom Leiden des Herrn, das auch in einzelne Agenden aufgenommen wurde, wird der Ausdruck bewegter. Einzelnes ist hart, ungefüge, schwerfällig, auch breit und weitschweifig. Vielleicht, daß die Gebete auch um dieser letzteren Eigenschaften willen beim evangelischen Volke so beliebt wurden.

Das Habermannsche Gebetbüchlein hat eine weite Verbreitung in der evangelischen Christenheit gefunden und wird bis auf den heutigen Tag trotz der sprachlichen Unebenheiten und Härten noch gerne gebraucht. Es wurde auch bald von Habermann selbst und von anderen ins Lateinische, von Encumel auch ins Französische übersetzt. Die gleichzeitige und spätere Gebetslitteratur hat das Büchlein stark ausgebeutet; auch in kirchliche Bücher sind einzelne der Gebete übergegangen. **Hermann Beck.**

Habitus clericalis, Bezeichnung für die geistliche Tracht, s. Kleider und Insignien.

Hackett, Horatio Balch, gest. 2. November 1875. — Memorials of Horatio Balch Hackett, ed. by George Whittemore, Rochester, N.-Y. 1876.

Hackett ist in Salisbury, Mass., am 27. Dezember 1808 geboren. Sein Vater, ein Schiffsbauer, starb i. J. 1814. Er zeigte frühzeitig Eifer für die Wissenschaft und durch die Güte einiger Freunde wurde ihm 1823 der Eintritt in die Philipps-Akademie zu Andover ermöglicht; sie war damals das hervorragendste Gymnasium Amerikas. Zu seinen Lehrern gehörte Oliver Wendell Holmes, der während seines ganzen Lebens das wärmste Interesse für ihn hegte. Nachdem er die Akademie mit der höchsten Auszeichnung verlassen hatte, August 1826, trat er in das Amherst-College ein, das i. J. 1821 wegen des Vorherrschens des Unitarismus an der Harvard-Universität im Interesse des evangelischen Christentums gegründet worden war, und das mit der älteren Lehranstalt in der Tüchtigkeit seines Lehrkörpers wetteiferte. Unter seinen Lehrern waren Solomon Peck, Edward Hitchcock, Samuel L. Worcester, Jakob Abbott und B. B. Edwards. Mit dem letztgenannten, damals einem glänzenden Dozenten, trat er in einen Freundschaftsbund, der sein ganzes Leben über dauerte und sich stets vertiefte. Mehrere seiner Studiengenossen zu Amherst erreichten in den verschiedenen Fächern die höchsten Auszeichnungen. Hackett wurde bald als der am meisten hoffnungsvolle Student des College erkannt, und zeichnete sich ebenso durch Bescheidenheit und Selbstlosigkeit, wie durch die Genauigkeit und den Umfang seiner Studien aus. Im Jahre 1827 wurde das Leben im College tief erregt durch eine religiöse Erweckung unter den Studenten, welche zu der Bekehrung einer großen Anzahl von ihnen führte. Hackett gehörte zu ihnen und er entschloß sich nun, sein Leben dem Dienst des Christentums zu weihen. Am 25. August 1830 verließ er das College als der Erste seiner Klasse. Er trat alsbald in das theologische Seminar zu Andover ein. Dort unterwies die bedeutendste theologische Fakultät eine auserlesene Anzahl von Studenten. Moses Stuart, der zu den ersten gehörte, die deutsche theologische Wissenschaft in die neue Welt verpflanzten, ein Bibelforscher von mächtiger Individualität und wunderbarer Kraft, und Edward Robinson, der berühmte Palästinaforscher und Bibeltheologe, waren diejenigen Lehrer, die den größten Einfluß auf Hackett ausübten. Hier widmete er sich hauptsächlich dem Studium der biblischen Gräcität, des Hebräischen und Aramäischen, indem er natürlich die übrigen Fächer nicht vernachlässigte. Sein theologisches Studium wurde dadurch unterbrochen, daß er ein Jahr lang als Lehrer der klassischen Sprachen am Amherst-College thätig war. Ehe er seine Studien in Andover beendigte, hatten seine Lehrer in ihm die Gaben erkannt, die ihn zu seiner hervorragenden Stellung als biblischer Theolog, Schriftsteller und Lehrer führen sollten. Während seiner letzten Jahre in Andover wurde er von einem Professor aufgefordert, eine Abhandlung über die Kindertaufe vorzubereiten. Zu diesem Zweck untersuchte er sorgfältig die Aussagen über die Taufe im NT und in der frühesten patristischen Litteratur. Er fand zu seiner Überraschung, daß die Kindertaufe keineswegs so sicher begründet war, als er angenommen hatte. Eine Anzahl anderer Studenten, angeregt durch den Geist der Forschung, der das Institut durchdrang, wurde zu ähnlichen Bedenken geführt. Hackett mangelte es nicht an Beredsamkeit und Eindringlichkeit als Prediger, aber seine Stimme war zu schwach für die Kanzel. Diese Thatsache, zusammen mit seinen Bedenken in Bezug auf die Kindertaufe, machte ihn geneigt eine Stelle als Lehrer des Griechischen und Lateinischen am Mount Hope College, Baltimore, anzunehmen. Er trat sie, nachdem er geheiratet hatte, im Herbst 1834 an. Während dieser Jahre kam er zu einer sicheren Überzeugung in Bezug auf die Taufe und wurde

im Juli 1835 in der Gemeinde der ersten baptistischen Kirche zu Baltimore getauft. Einige Monate später wurde er zum Professor an der Brown-Universität in Providence ernannt, wo der Ruhm von Francis Wayland als eines der größten Leiter des höheren Unterrichts in Amerika eben zu erblühen begann. Hier lehrte er mit ebenso großer Begeisterung wie Erfolg Lateinisch, Griechisch und Hebräisch. Nach vierjähriger Wirksamkeit wurde er als Lehrer der biblischen Litteratur und Exegese an die Newton Theological Institution berufen, damals die erste theologische Schule der Baptisten in Amerika. Von Moses Stuart hatte er die Begeisterung für die deutsche Wissenschaft geerbt. Der deutschen Sprache war er mächtig und Übersetzungen aus dem Deutschen hatte er bereits veröffentlicht. Im Jahre 1841 erbat er sich nun Urlaub für ein Jahr, um in Deutschland Studien zu machen. Den größten Teil dieser Zeit brachte er in Halle zu, wo Tholuck ihn mit der größten Freundlichkeit aufnahm. Seine Absicht war aber die hervorragendsten Theologen an allen Universitäten kennen zu lernen. Neander, Hengstenberg, Gesenius, Rödiger u. a. hießen den ausgezeichneten amerikanischen Lehrer willkommen, und geben ihm die Möglichkeit, genaue Kenntnis der wissenschaftlichen Methode in Deutschland zu erlangen. Während der nächsten Jahre veranstaltete er eine Anzahl Textausgaben (griechisch, hebr., aram.). Er wurde aufgefordert, an dem theolog. Seminar in Andover einen Unterrichtskurs im ntl. Griechisch zu halten; mit der dortigen Fakultät verkehrte er auf das freundlichste. Die erste Ausgabe seines Commentary on the Original Text of the Acts of the Apostels erschien 1852, die zweite durchgesehene und erweiterte Auflage nach seiner Palästinareise 1858. Dieses Werk gilt als der beste englische Kommentar zur Apostelgeschichte und fand auch in Deutschland große Anerkennung. Eine Reise nach Ägypten und Palästina im Jahre 1852 rüstete ihn weiter für sein Werk aus; Reisefrüchte sind seine Illustrations of Scripture, suggested by a Tour through the Holy Land, 1855, die neue Ausgabe seines Kommentars und viele Artikel in Zeitschriften. In den Jahren 1858 und 59 besuchte er Griechenland, um mit der neugriechischen Sprache bekannt zu werden und sich vorzubereiten auf die Teilnahme an dem Werk der Bibelübersetzung (American Bible Union Version). Bei seiner Rückkehr hielt er vor der American Bible Union eine bemerkenswerte Rede über die Bibelrevision. Im Jahre 1860 erschien seine neue Übersetzung des Briefs an Philemon mit Anmerkungen, 1861 ernannte ihn die Harvard-Universität zum D. D., 1862 fügte Amherst die Würde einer LL.D. hinzu. Während der Jahre 1866—69 war ein großer Teil seiner Zeit der gemeinsam mit Dr. Ezra Abbot unternommenen amerikanischen Ausgabe von Smith's Dictionary of the Bible gewidmet (er hatte zu der englischen Ausgabe viele Artikel beigetragen). Sodann war er Mitarbeiter an der Schaffschen Ausgabe von Langes Kommentar. Im Jahre 1868 verzichtete er auf seine Professur, um sich bei der Bibelübersetzung (s. Bd. III S. 99, 41 ff.) zu beteiligen, daneben her ging die Vervollständigung seiner Ausgabe des Dictionary of the Bible und andere litterarische Arbeiten. Im Jahre 1869 nahm er einen Ruf an das theologische Seminar in Rochester für biblische Litteratur und ntl. Exegese an, wo er bis zu seinem Tod blieb. Schreiber dieses genoß seinen Unterricht 1872—75. Er stand auf der Höhe seines Ansehens; die Klarheit seines Geistes und die Begeisterung für den Lehrberuf waren unvermindert; die Akribie seiner Exegese, und seine Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, dessen genauen Sinn zu erkennen ihm vor allem am Herzen lag, prägte sich seinen Hörern tief ein. **Albert Henry Newman.**

Hadad (הֲדַד). — Vgl. die Artikel „Hadad" in Winers RW. 1847, von Merx in Schenkels BL II, 1869 und von Schrader in Riehms HW², 1893; Ewald, Geschichte des Volkes Israel³, 1864 ff. Bd I, S. 113 f.; Bd II, S. 476; Bd III, S. 294 f.

Speziell über Hadad Nr 3: Ewald III, 294 f.; P. Cassel, Ein König von Edom 1881 (s. A. Edom Bd V, S. 162,30); Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 301 f.; Renan, Histoire du peuple d'Israël, Bd II, Paris 1889, S. 36. 112 f.; Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen 1892, S. 1—15 („Das elfte capitel des ersten königsbuches u. s. w."); Kittel, Geschichte der Hebräer, Halbband II, 1892, S. 159; Buhl, Geschichte der Edomiter 1893 (s. A. Edom S. 162,32), S. 57—61; Jos. Lury, Geschichte der Edomiter (Berner Dissertation 1896, s. ThLZ 1899, K. 132 ff.), S. 44 f.

Hadad ist Name eines aramäischen und vielleicht auch edomitischen Gottes (s. A. Hadad-Rimmon). Die Bedeutung als Gottesname ist im AT zweifellos erkennbar in dem aramäischen Königsnamen Hadadeser (s. d. A.). Vielleicht liegt sie auch vor in dem andern aramäischen Königsnamen Benhadad, wofür auch die LA. בִּרְהֲדַד, minder gut bezeugt (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 310); dieses Ben-hădad ist doch wohl hebraisiert aus aramäischem Bar-hadad, entsprechend dem

keilschriftlichen Namen eines Mannes auf nordarabischem Boden Bir-Dadda, d. i. Bir(Bar)-Hadad (Schrader, Zeitschr. f. Keilschriftforschung Bd II, 1885, S. 365), ebenso dem Namen eines Zeitgenossen Theodorets, *Βαραδάτος* im Sprengel von Antiochien (Nöldeke, ZdmG XXXIII, 1879, S. 326, Anmkg. 5) und dem syrischen בר הדד als Name einmal eines mesopotamischen Bischofs im Jahre 503 (v. Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients 1876, S. 48 f.) und dann eines syrischen Mönches (P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern 1877, S. 245). In diesen verschiedenen Formen eines Namens Bar-Hadad wird, mag er nun einfach „Sohn Hadads" bedeuten oder eine Ergänzung voraussetzen, Hadad wohl Gottesname sein. Der alttestamentliche Benhadad II. von Damaskus dagegen scheint nur durch Verwechselung mit den andern damascenischen Königen dieses Namens so genannt worden zu sein; nach den assyrischen Inschriften war sein Name Hadad-idri oder auch Raman-idri, worin idri aramäisch = hebräisch עזר sein wird (Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878, S. 371 ff. 538 f.; ders., Die Keilinschriften und das AT², 1883, S. 200 f.; ders., Die Namen Hadad, Hadadezer, Benhadad und ihre keilinschriftlichen Äquivalente, in: Zeitschrift für Keilschriftforschung II, S. 365—384; vgl. Wellhausen in Bleeks Einleitung⁴, 1878, S. 249 Anmkg. 1; Nöldeke, ZdmG XLVII, 1893, S. 101), wenn man nicht etwa mit Friedr. Delitzsch (Der Name Benhadad, in: Zeitschrift für Keilschriftforschung II, S. 161—178) und Winckler (Alttestamentl. Untersuchungen 1892, S. 68 ff.) als dritte Möglichkeit die Lesung Bir-idri vorzieht mit Annahme eines aramäischen Gottesnamens Bir oder Bur, der freilich kaum nachzuweisen ist. Sicher ist der Gottesname Hadad noch enthalten in dem alttestamentlichen Namen Hadad-Rimmon (s. d. A.), wahrscheinlich ferner in dem Personnamen Chenadad, חנדד (Esr 3, 9 u. sonst) aus חן־אדד oder חן־הדד (Studien I, S. 314).

Für sich allein kommt im AT Hadad nur als edomitischer Personname vor. Als solcher muß er nicht notwendigerweise von dem Gottesnamen entlehnt sein, sondern kann, von der Bedeutung des Stammes הדד „krachen, laut rufen" aus, sehr Verschiedenes bedeuten; doch liegt die Kombination mit dem Gottesnamen nahe, obgleich wir den Gott Hadad bei den Edomitern sonst nicht kennen. Über Gottesnamen ohne Zusatz als menschliche Personennamen s. Schröder, Die Phönizische Sprache 1869, S. 254 Anmkg. 3; Nestle, Die israelitischen Eigennamen, Haarlem 1876, S. 114—116. 215; Schrader, A. Hadad; Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen 1897, S. 10 f. Derartige Personennamen sind anzusehen als Abkürzungen mit Weglassung einer Aussage von der in dem Namen genannten Gottheit. Die LXX. der Codices schwanken fast überall zwischen הדד und הדר; doch ist ersteres besser beglaubigt (s. Studien I, S. 309). Da Hadad als Name eines Gottes der Aramäer zweifellos bezeugt ist, Hadar dagegen sich nur vereinzelt und nicht mit völliger Sicherheit als phönizischer und vielleicht auch als syrischer Gottesname erkennen läßt (s. A. Hadad-Rimmon § 2 und A. Adrammelech Bd I, S. 186 f.), so ist mindestens wahrscheinlicher, daß der edomitische Personname Hadad, als daß er Hadar lautete. Dazu kommt Hadâd als arabischer Personname (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897, S. 55 Anmkg. 2), הדדם als himjarischer (Corp. Inscript. Semitic., Himy. et Sab. n. 55), הדד als nabatäischer (G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. XI, 1896, S. 228). Es mag etwa noch verglichen werden der Name eines äthiopischen Königs, der bei Theophanes und Cedrenus Adad lautet, anderwärts aber Andas oder Aidog (J. H. Mordtmann jr., ZdmG XXXI, 1877, S. 67).

Es werden im AT mit dem Namen Hadad benannt:

1. Ein edomitischer König (Gen 36, 35 f.; 1 Chr 1, 46 f.), der einen Sieg über die Midianiter im Gefilde Moabs errang.

2. In 1 Chr 1, 50 f. ein späterer edomitischer König, der letzte der Regententafel; Gen 36, 39 heißt er in dem rezipierten gedruckten Texte nach der Masora Hadar (viele Varianten הדד, s. de Rossi; LXX *Αραδ*, *Αραδ*).

3. Ein Edomiter aus königlichem Geschlecht (1 Kg 11, 14—22; v. 17ª אֲדַד; LXX überall *Αδερ*). Er ist schwerlich identisch mit dem unter Nr. 2 genannten Hadad (so A. Bernstein, Regententafel 1880 [s. A. Edom Bd V, S. 162, 28]; dagegen P. Cassel). Die Angaben der Regententafel über die Gemahlin des Hadad Nr 2 und über die Zeit der Könige Edoms Gen 36, 31 stimmen dazu nicht; eher könnte Hadad Nr 3 ein Sohn oder (so Ewald) Enkel jenes letzten Königs der Regententafel sein. In früher Jugend (als naʿar ḳāṭān, was nicht notwendig ein ganz kleines Kind bezeichnet 1 Kg 3, 7), wurde Hadad bei der Eroberung Edoms durch David und dem damals durch Davids Feldherrn Joab unter den edomitischen Männern angerichteten Blutbad (vgl. A. Edom

Bd V, S. 168, 9 ff.) von einigen Anhängern seines Vaters nach Ägypten geflüchtet. Als Ausgangspunkt der Flucht sieht Thenius (Kommentar) die edomitische Stadt Maon an, indem er zu v. 18 die nicht unwahrscheinliche Korrektur ממעון statt des mindestens auffallenden ממדין vorschlägt (dagegen Buhl; Klostermann z. d. St. liest: „es machten sich auf Männer aus der Dienerschaft seines Vaters [מעבדי אביו] und brachten ihn [ויבאהו]"). Unterwegs in Pharan auf der Sinaihalbinsel wurde die Schar der Flüchtlinge durch Hinzuziehung dort Einheimischer, die wohl als Eskorte in der Wüste dienten, vergrößert. Der Pharao sorgte für den Unterhalt Hadads und wies ihm einen Landstrich an. Hadad fand große Gnade in den Augen Pharaos: die Schwester der Königin Tachpenes wurde ihm zur Gemahlin gegeben. Sie gebar ihm den Genubat. Nach Davids Tode (nach der Stellung dieser Erzählung im Königsbuch gegen das Ende der Regierung Salomos) machte Hadad den Versuch, sein Vaterland zu befreien. Im hebräischen Text ist von einem Erfolg dieses Unternehmens nicht die Rede; da aber v. 22 die Erzählung von Hadad ohne Schluß abbricht und andererseits v. 25 b und c an der jetzigen Stelle nicht in den Zusammenhang passen, wird man hier den durch Abschreiberversehen an einen falschen Ort geratenen Abschluß der Geschichte Hadads zu suchen haben. Indem man mit LXX statt ארם liest אדום und זאת statt ואת, ferner nach אשר mit LXX B ergänzt עָשָׂה (so Thenius, Klostermann z. d. St.; s. schon de Rossi, Var. lectiones), ergiebt sich die Aussage: „Das ist das Böse, welches verübte Hadad, und er verachtete Israel und ward König über Edom". Aus LXX ist zu v. 25 am Anfang noch zu ergänzen: „Und Ader kehrte in sein Land zurück". Hadads unabhängige Herrschaft kann sich jedoch nur über einen Teil Edoms erstreckt haben oder sie war nicht von Dauer; die Hafenstadt Eßjongeber und eine Straße dorthin blieben im Besitz der Israeliten; denn Salomos Handelsunternehmungen von Eßjongeber aus (1 Kg 9, 26 ff.) fallen in spätere Zeit als Hadads Aufstand, wenn dieser, wie doch wahrscheinlich ist, dem Anfang der Regierung Salomos angehört (umgekehrt Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums Bd I, 1884, S. 371). An der Geschichtlichkeit jener Handelsunternehmungen Salomos zu zweifeln (Stade), scheint mir eine Veranlassung nicht vorzuliegen.

Nach Klostermann (Kommentar) ist diese Erzählung von Hadad in der Angabe über seine Ehe und den ihm geborenen Sohn aus der Erzählung über Jerobeam in LXX (ed. Lag. 12, 36 f., Swete 12, 24e) ergänzt, nach Winckler aus einer nur noch in einigen Resten in 1 Kg 11, 14—22 erhaltenen Erzählung von einem Midianiter (v. 18) Adad (v. 17a), von dessen Sohne Genubat nach Wincklers Vermutung erzählt gewesen wäre, daß er sich in den Besitz seines Stammlandes Midian zu setzen versucht habe. Klostermann und Winckler finden den Bericht von der Vermählung Hadads, der doch als Knabe genannt worden, auffallend und erwarten eher eine Angabe über die Fürsorge des Pharao für seine Erziehung. Aber die gedrängte Berichterstattung, an deren Schluß ja doch Hadad ein erwachsener Mann ist, kann schon vorher v. 19 unvermittelt von dessen Knabenalter zu seinem Mannesalter übergehen. Es könnte freilich, wie Klostermann und Winckler annehmen, so liegen, daß Angaben über die Erziehung des Kindes Hadad in dem folgenden v. 20 stecken, wo der Bericht über die Geburt des Genubat von der Schwester der Tachpenes und seine Entwöhnung von seiten nicht dieser Schwester, sondern der Tachpenes, nicht in Ordnung zu sein scheint und überhaupt die Angabe über die Erziehung des Genubat nicht von Interesse ist, während dies eine entsprechende Angabe über Hadad allerdings wäre. Allein daraus ist nur zu folgern, daß der kurze Bericht einer vollständigern Quelle entnommen sein wird, in der auch Genubat eine Rolle spielte. Der spezielle Anstoß fällt weg, wenn man statt ותגמלהו „und sie entwöhnte ihn" nach LXX *καὶ ἐξέθρεψεν* liest וַתְּגַדְּלֵהוּ (Klostermann, Winckler, Buhl). Daß die Berührungen des Berichtes über Hadad (Adad) mit dem der LXX über Jerobeam an der zweiten Stelle, in der Geschichte Jerobeams, eingeschoben sind und nicht umgekehrt, möchte Winckler (S. 9 f.) gezeigt haben; namentlich ist höchst unwahrscheinlich, daß der Pharao dem Jerobeam, einem Rebellen niedriger Herkunft, seine Schwägerin zur Frau gegeben habe. Danach ist es jedenfalls, wenn man die Einheitlichkeit der Erzählung nicht aufrecht halten zu können glaubt, wahrscheinlicher, daß zwei verschiedene Berichte über den Edomiter Hadad oder auch über zwei verschiedene Männer des Namens Hadad oder Adad in einander geschoben sind. Notwendig scheint mir (ebenso Buhl) auch diese Annahme nicht zu sein. Die Differenz der Namensformen Hadad und Adad erklärt sich leicht aus Abschreiberversehen. Dagegen ist wohl möglich, daß die Erzählung von Hadad zu bereichern ist aus dem Texte der LXX (ed. Lag. 12, 36) durch den Namen der Schwägerin des Pharao, die dort *Ανω* heißt, ein Name (nach Klostermann = אחנות Achnot, nach Winckler =

אביה), der leicht hinter אחיה c. 11, 20 ausfallen konnte (so Winckler von der Gemahlin des „Midianiters“ Adad, Buhl von der des Edomiters Hadad).

Mit Unrecht haben Frühere (so Pressel, A. „Hadad“ in Aufl. 1) Hădad 1 Kg 11, 25 als Abkürzung für Hădadʿezer genommen und von dem König von Zoba verstanden. Aus dem masoret. Text 1 Kg 11, 25 hat Josephus (Antiq. VIII, 7, 6) die Geschichte von einem Bündnis des Edomiters Hadad (*Ἄδερος*) mit dem Syrer Rezon (*τινι Ῥάζω μὲν τοὔνομα*, ed. Niese) und von der Erhebung des erstern zum König von Syrien gebildet.

4. Einer der Söhne Ismaels wird 1 Chr 1, 30 in der Vulgata und danach in Luthers Übersetzung Hadad genannt; der hebräische Text bietet aber חֲדַד mit Chet, LXX *Χουδαν, Χοδδαδ*, L *Αδαδ*; vgl. Gen 25, 15 חדר und חדד, Sam. חדד, LXX *Χοδδαν, Χαλδα*, L *Χοδδαδ*, vielleicht nach E. Glaser (Skizze der Gesch. und Geographie Arabiens, Bd II, 1890, S. 310) das Hadatta in dem Feldzug Asurbanipals.

Wolf Baudissin.

Hadadeser (הֲדַדְעֶזֶר). — Ewald, Geschichte des Volkes Israel³, Bd III, 1866, S. 202 bis 212; Hitzig, Geschichte des Volkes Israel 1869, S. 143—146; Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878, S. 386; Köhler, Lehrb. der Biblischen Geschichte des AT II, 1, 1884, S. 282—285; Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums, Bd I, 1884, S. 363 f.; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 278; Renan, Histoire du peuple d'Israël, Bd II, Paris 1889, S. 37—41; Kittel, Geschichte der Hebräer, Hlbbd II, 1892, S. 140 f. — Vgl. die Artikel „Hadadeser“ in Winers RW 1847, von Kneucker in Schenkels BL II, 1869 und von Schrader in Riehms HW², 1893; auch A. Adad von Kanngießer in der Allg. Encyclopädie von Ersch und Gruber I, 1818.

Der Name Hădadʿezer, den im AT ein König des aramäischen Staates Zoba zu Davids Zeit trägt, bedeutet „Hadad hilft“. Daneben die LA. הדדעזר (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 309 f.; Baers Ausgaben zu 2 Sa 8, 3 und 1 Chr 18, 3; LXX *Αδρααζαρ* [*Αδραζαρει, Αδραζαρ, Εδρααζαρ*]; Josephus Antiq. VII, 5, 1 f. *Ἀρτάζαρος, Ἀδράζαρος*). Die LA. mit ד ist unzweifelhaft die richtige, da Hadad, nicht sicher aber Hadar als aramäischer Gottesname bekannt ist (s. A. Hadad-Rimmon § 2). Der Name ist gebildet wie die alttestamentlichen Namen ʾElîʿezer, Jôʿezer; ʿĂzarʾēl, ʿĂzarjāh und die phönizischen אשמנעזר, בעלעזר; עזרבעל. Der Name Hădadʿezer kommt sonst noch vor auf einem in Ägypten gefundenen Siegelstein mit aramäischer Inschrift (להדדעזר), etwa aus dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert (Corp. Inscript. Semit., Aram. n. 124; „ד und ר deutlich unterschieden“ Euting, SBA 1885, S. 679). Ebenso oder doch הדדעזר lautete wahrscheinlich der wirkliche Name des Königs von Damaskus, der im AT als der zweite Benhadad genannt wird (s. A. Hadad).

Von dem Namen des Reiches Ṣôbāh (keilinschriftlich Ṣubiti) hat sich keine Spur und keine sichere Tradition erhalten. Jedenfalls ist die Stadt, von der das Reich den Namen trug, in der Nachbarschaft von Hamat (Epiphania) zu suchen, wahrscheinlich zwischen dem Orontes und Euphrat (s. Winers RW, A. Zoba; Schrader, Die Keilinschriften und das AT², 1883, S. 182 f.; Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 279 f.). Für die Nähe von Hamat kann man sich allerdings auf 1 Chr 18, 3 schwerlich berufen (s. Bertheau zu d. St.): „Zoba in der Richtung nach Hamat“; in חמתה steckt wohl der Name der Lokalität der Schlacht gegen Hadadeser, חילם, חלאמה 2 Sa 10, 16 f. (so Köhler S. 285). Ebenso wird „Hamat-Zoba“ 2 Chr 8, 3 eine auf Mißverständnis beruhende Bezeichnung sein. Hadadesers Herrschaft muß eine bedeutende Ausdehnung gehabt haben; sie erstreckte sich bis jenseit des Euphrat (s. unten); Könige werden als seine „Knechte“, d. h. Vasallen, genannt (2 Sa 10, 19). Mit dem König Toʿi (Toʿu) von Hamat lag er in Fehde (2 Sa 8, 10; 1 Chr 18, 10). Zoba war allem Anschein nach zu Davids Zeit das mächtigste aramäische Reich. Das Aufblühen des Reiches Israel mußte diesem Nachbarstaat ebenso wie den südlicher wohnenden Nachbarn Israels bedenklich erscheinen. So suchte und fand Hadadeser eine Veranlassung zum Zusammenstoß mit dem neuen Königreich.

Nach 2 Sa 8, 3—8 (1 Chr 18, 3—8) zog Hadadeser an den Euphrat. Der vorliegende Wortlaut ist nicht deutlich (vgl. Driver z. d. St.), keinenfalls aber kann er sich nach der Konstruktion des Satzes auf David (so Thenius, Henry P. Smith zu 2 Sa 8, 3) beziehen; nach einem andern Bericht (s. unten) wandte Hadadeser sich nach den Euphratgegenden, um von dort Hilfstruppen zu einem Feldzug gegen David zu sammeln. David trat ihm nach 2 Sa 8, 3 ff. entgegen und besiegte ihn, trotzdem Hadadeser von Damaskus Unterstützung erhielt.

Von demselben Feldzug, von welchem 2 Sa 8, 3 ff. nur das Resultat angegeben wird, erzählt augenscheinlich 2 Sa 10, 16—19 (1 Chr 19, 16—19). Die beiden Darstellungen gehören verschiedenen Quellenschriften an: 2 Sa c. 8 enthält summarische Angaben über die Regierung Davids als Abschluß eines besondern Buches über David (1 Sa c. 15 — 2 Sa c. 8); 2 Sa c. 10 gehört zu einer Spezialgeschichte der Regierung Davids zu Jerusalem (2 Sa c. 9 — c. 20). Nach 2 Sa 10, 6 ff. waren die Aramäer von Zoba nebst kleinern aramäischen Staaten von den Ammonitern in ihrem Kampfe mit David zum Beistand herbeigerufen worden. Die Aramäer wurden von Davids Feldherrn Joab geschlagen. Nach dieser Niederlage bot Hadadeser seine Hilfstruppen jenseit des Euphrat auf. David zog dem von Hadadesers Feldhauptmann Schobak geführten Heere der Aramäer über den Jordan entgegen. Die entscheidende Schlacht fand bei einem Orte Chelam oder Chalama statt, dessen Lage sich nicht mit Sicherheit bestimmen läßt (s. Henry P. Smith zu v. 16). Die Aramäer wurden besiegt; Schobak fiel im Kampfe.

Zweifellos bezieht sich dieser Bericht ebenso wie der von 2 Sa 8, 3 ff. auf Hadadeser, auch wenn dessen Name in c. 10, wo er nur von v. 16 an vorkommt, erst später eingetragen sein sollte, wie Ed. Meyer vermutet. Hitzig verlegte die Schlacht, weil 2 Sa 8, 3 (Ketib) und c. 10, 16 der Fluß im masoretischen Texte nicht genannt ist und LXX 2 Sa 10, 16 als Fluß den *Χαλαμακ* (L *Χαλααμα*) nennt, nicht an den Euphrat sondern an den Tamyras, indem er den *Χαλαμακ*, aus dessen jenseitigem Gebiet Hadadeser Hilfe holte, als einen Namen des Orontes verstand. Sehr unwahrscheinlich, da als „der Strom" schlechthin sonst im AT der Euphrat bezeichnet zu werden pflegt, wie auch in diesem Fall 1 Chr 18, 3 und das Kerê 2 Sa 8, 3 die Bezeichnung verstanden haben (vgl. 1 Chr 19, 6; Ps 60, 2: Aram naharajim); *Χαλααμα* LXX L ist offenbar durch Mißverständnis aus dem Ortsnamen חֵלָאמָה entstanden (so Klostermann, nachdem schon Ewald und Wellhausen [Text der BB. Samuelis 1871] dasselbe für die verderbte LA. *Χαλαμακ* angenommen). Nicolaus Damascenus bei Josephus (Antiq. VII, 5, 2) verlegt auch seinerseits die entscheidende Schlacht Davids gegen die Aramäer an den Euphrat, wobei ihn wohl lediglich die auf 2 Sa c. 8 und c. 10 gegründete jüdische Tradition geleitet hat. Er nennt den Hadadeser *Ἄδαδος*, woraus Josephus einen König von Damaskus gebildet hat, den er von Artazaros, d. i. Hadadeser, als dessen Bundesgenossen unterscheidet.

Nach dem Siege Davids über Hadadeser huldigten ihm die bisherigen Vasallen Hadadesers, die kleinern aramäischen Könige (2 Sa 10, 19). To'i von Hamat sandte seinen Sohn Hadoram (Joram, s. A. Hadoram) mit Huldigungsgaben zu David, um ihn zu beglückwünschen. Von dem Schicksal Hadadesers selbst nach der Niederlage seines Feldhauptmanns wird uns nichts berichtet. Was 1 Kg 11, 23 innerhalb der Geschichte der Regierung Salomos erzählt wird, daß Reson, ein Diener Hadadesers von Zoba, von diesem entflohen sei und eine Streitschaar um sich gesammelt habe, mag sich auf ein Ereignis schon zur Zeit der Niederlage der Aramäer beziehen (s. Klostermann zu d. St.; anders Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen 1892, S. 60 Anmkg.). Nur daß Reson sich der Herrschaft in Damaskus bemächtigte, wird der Zeit Salomos angehören.

Wolf Baudissin.

Hadad-Rimmon (הֲדַדְרִמּוֹן). — Vgl. außer den Kommentaren zu Sacharja die Artikel „Hadad-Rimmon" in Winers RW 1847, von Kneucker in Schenkels BL, Bd II, 1869, von Mühlau in Riehms HW², Bd I, 1893; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Hft. I, 1876, S. 293—325: „Die Klage über Hadad-Rimmon", vgl. Hft. II, 1878, S. 215 f.

Ueber den Gott Hadad: Gesenius, A. Adad in der Allg. Encyclopädie von Ersch und Gruber, Thl. I, 1818; ders., Commentar über den Jesaia 1821, Bd II, S. 307 f.; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 196—198. 411; Bd II, 1, 1849, S. 513 f.; ders., A. „Phönizien" in der Allg. Encyklopädie von Ersch und Gruber, Section III, Thl. XXIV, S. 395 f.; Ed. Meyer, „Hadad", ZdmG XXXI, 1877, S. 734—736; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 244—247; Halévy, „Hadad" in seinen Mélanges de critique et d'histoire, Paris 1883, S. 424; Schrader, Die Keilinschriften und das AT², 1883, S. 454 f.; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 67 f.; Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen 1892, S. 69, Anmkg.; Friedrich Jeremias in Chantepie de la Saussayes Lehrb. der Religionsgeschichte², 1897, Bd I, S. 224. — Vgl. über Jupiter Heliopolitanus: Franç. Lenormant, Jupiter Heliopolitanus, in: Gazette archéologique II, 1876, S. 78—82; Preller, Römische Mythologie, 3. A. von Jordan, Bd II, 1883, S. 402—404 („Jupiter O. M. Heliopolitanus"); Drexler, A. „Heliopolitanus" in Roschers Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, Bd I, 2, 1886 — 1890.

Ueber den Gott Rimmon s. A. Rimmon.

Zur Frage nach der Lage von Megiddo und Maximianopolis: Reland, Palaestina[1], Traj. Bat. 1714, S. 873. 893—895 (Megiddo und Legio); Robinson, Palästina, Bd III, 1 (1841), S. 412—415 (Ledschun = Legio, identisch mit Megiddo), S. 792 f. (Maximianopolis verschieden von Caparcotia); ders., Neuere Bibl. Forschungen 1857, S. 153 f. (Legio = Megiddo, verschieden von Maximianopolis); Ritter, Erdkunde[2], Thl. XVI, 1852, S. 699 f. (Hadad-Rimmon Ortsname); v. Raumer, Palästina[4], 1860, S. 446—448 (Maximianopolis identisch mit Hadad-Rimmon und mit Legio); Baedeker (Socin), Palästina 1875, S. 361 (Ledschun = Megiddo), 3. A. (Benzinger) 1891, S. 229 f.; Conder, Megiddo, in dem Quarterly Statement des Palestine Exploration Fund 1877, S. 13—30; vgl. S. 190—192 (Megiddo vier engl. Meilen von Beisan im Jordanthal bei Medsched-de'a); Buhl, Geographie des alten Palästina 1896, S. 208 f. (Maximianopolis nicht = Rummane, dagegen wahrscheinlich = Megiddo-Legio). — Ueber die Lage des Dorfes Rummane: Van de Velde, Reise durch Syrien und Palästina in den J. 1851 und 1852, Aus dem Niederdeutschen [1855], 1861, Bd I, S. 267; Guérin, Description géographique, historique .... de la Palestine, Seconde partie: Samarie, Bd II, Paris 1875, S. 228—230.

1. Die Erklärungen von Sach 12, 11. Der Name Hadad-Rimmon kommt nur vor Sach 12, 11. Die Codices haben zum Teil Hadar-Rimmon mit Vertauschung von ד und ר; ersteres ist aber besser bezeugt. Über den Text der LXX s. m. Studien I, S. 317. Die Stelle des hebräischen Textes lautet: „An jenem Tage (da man klagen wird in Israel um den Durchstochenen v. 10, d. h. nach alter Erklärung: um den Messias oder um den verworfenen Bundesgott; wahrscheinlich fehlt etwas im Texte, so Wellhausen, Nowack) wird groß sein die Klage in Jerusalem wie die Klage Hadad-Rimmons im Thale von Megiddo". Es ist die Rede entweder von einer Klage eines Ortes Hadad-Rimmon oder auch einer Klage über das zu Hadad-Rimmon Geschehene oder aber von der Beklagung einer Person Namens Hadad-Rimmon. Die ältern Erklärer finden hier fast alle den Ort einer großen Trauerfeier angegeben; es wäre dann dieser Ort in der Nähe Megiddos zu suchen. Man dachte an eine dort abgehaltene Klage der Mutter Siseras (Ri 5, 28) um ihren in der Ebene Jesreel geschlagenen und ebendort oder doch in der Nähe ermordeten Sohn (Pressel zu Sach 12, 11 [1870]), oder an eine Klage um Ahasja von Juda, der, von Jehus Leuten verwundet, zu Megiddo starb (2 Kg 9, 27; so Hitzigs erste Erklärung), oder an die Klage um den bei Megiddo gefallenen König Josia (2 Kg 23, 29 f., so schon die Peschitto; ebenso in meinen Studien I a. a. O., ferner Bredenkamp, Der Prophet Sacharja 1879 und Ch. H. H. Wright, Zechariah and his prophecies[2], London 1879 z. d. St.). Seltsam zweierlei kombinierend, erklärt das Targum die Stelle von einer doppelten Klage, der über Ahab, welchen ein Syrer, Hadad-Rimmon, getötet habe, und derjenigen über Josia, welcher im Thale Megiddos fiel. Später hat Hitzig (Kleine Propheten[1], 1838) die Anschauung vorgetragen, daß die Klage Hadad-Rimmons zu verstehen sei von den Trauerbräuchen im Kultus eines syrischen Gottes Hadad-Rimmon, ähnlich der Totenklage im Dienste des phönizischen Adonis (vgl. Ez 8, 14; s. A. Tammuz), mit welcher alljährlich das Absterben der Vegetation oder wohl zunächst das Abnehmen der Sonne betrauert wurde. Diese Erklärung hat mehrfache Nachfolge gefunden (s. Studien I, S. 296, wozu hinzuzufügen: Reuß, Les Prophètes 1876, Bd I, S. 355; Wellhausen in GgA 1877, S. 185 ff.; ders., Kleine Propheten 1892 zu Sach 12, 11; Steiner in Hitzig[4] 1881 zu Sach 12, 11; Nowack 1897 zu Sach 12, 11; auch C. Ritter, Erdkunde[2], Thl. XI, 1844, S. 552 versteht die Klage zu Hadad-Rimmon von einem Trauerkultus für den daselbst verehrten Gott gleichen Namens; vgl. noch Schrader in Jenaer Literaturzeit. 1879, S. 19).

2. Der Gott Hadad. So viel ist jetzt zweifellos, daß der Name Hadad-Rimmon aus zwei Gottesnamen besteht. Und zwar kann auch daran kaum mehr gezweifelt werden, daß der erste dieser Namen Hadad lautet und nicht Hadar (wie ich 1876 a. a. O. annahm, was ich schon in Aufl. 2 dieses Artik. 1879 zurückgenommen habe, vgl. JdTh 1877, S. 316). Allerdings läßt sich zwischen ד und ר in der Quadratschrift und ebenso in der phönizischen und syrischen Schrift schwer unterscheiden; aber durch die Transkriptionen im Griechischen und Lateinischen, so bei Philo Byblius, Plinius, Macrobius und namentlich in den neuerdings bekannt gewordenen Inschriften von Delos (s. unten § 2, a), ist der Gott Hadad mit d als letztem Buchstaben außer Frage gestellt, bei Macrobius besonders dadurch, daß bei ihm eine Verwechselung des Gottesnamens Adad = Hadad mit dem aramäischen Zahlwort ḥad „eins" vorliegt (Adad = unus unus, d. i. ḥad-ḥad, so: Nöldeke, A. „Ben Hadad" in Schenkels BL I, 1869, S. 392; v. Gutschmid, Jahrbb. f. classſ. Phil. 1876, S. 518; E. Meyer a. a. O., S. 734; also war nicht „in der griechischen Quelle Δ aus X verlesen": ΑΔΑΔ statt ΑΧΑΔ, אחד, wie de Lagarde, Gesammelte

Abhandlungen 1866, S. 238, Anmkg. 6 annahm). Einen phönizischen Gottesnamen Adar mag es freilich, wie aus vereinzelten Zeugnissen hervorzugehen scheint, gegeben haben; ein syrischer Gottesname Hadar ist aus dem Namen Hadran bei Pseudo-Melito nicht zu erschließen, da er auf einer Verwechselung mit dem Namen Hadad zu beruhen scheint (s. A. Adrammelech Bd I, S. 187,5 ff.), sondern nur etwa aus dem deo Hadrani und dei Hadaranis in einer neuerdings bekannt gewordenen lateinischen Inschrift aus Cölesyrien (de Vogüé in Journal Asiatique, Série IX, Bd VIII, 1896, S. 325). Daß aber an einen „Hadar" für Hădad-Rimmôn zu denken sei, ist zunächst deshalb unwahrscheinlich, weil der Kultus des Gottes Hadad ohne Frage eine weit größere Bedeutung und Verbreitung in Syrien und darüber hinaus gehabt hat. Noch sicherer glaubt man die Lesung Hădad-Rimmôn aus dem Assyrischen beweisen zu können. In den assyrischen Keilinschriften kommt vor der Gottesname A-da-ad und als Name des Wettergottes im Amoriter-Westland Ad-[d]u und Da-[d]u (?), ferner in west- (und nord-) semitischen Namen Da-di, Da-ad-da (so nach einer gefälligen Mitteilung von P. Jensen), außerdem in den Amarna-Tafeln eine Reihe von Eigennamen, die Addu enthalten (s. unten § 2, a). Der Gott Adad war, wie man meint, mit einem Gott Raman identisch, dessen Namen man gefunden hat in dem Eponymennamen Pur-il-raman (s. mit anderer Beurteilung bei Oppert, „Adad", Zeitschrift f. Assyriologie IX, 1894, S. 312), außerdem in einer Anzahl von Eigennamen in assyrischen Kontrakten (P. Jensen). Offenbar hätte man, die aus den Keilinschriften freilich nicht absolut gesicherte Gleichsetzung Adad = Raman zugegeben, den Raman der Keilinschriften in dem zweiten Teile des Doppelnamens Hadad-Rimmon zu erkennen. Es ist jedenfalls auf anderm Wege zu der Annahme zu gelangen, daß allerdings mit den Namen Hadad und Rimmôn oder Ramman dieselbe Gottesvorstellung bezeichnet werde (s. unten § 3). Danach ist Sach 12, 11 die Lesart Hădad mit d als die richtige anzusehen.

a) Die Verbreitung des Gottesnamens Hadad. Philo Byblius (fr. 2, 24 bei C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum, Bd III, S. 569) nennt unter den phönizischen Gottheiten den Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν. Macrobius (Saturn. I, 23, 17 ff.) nennt als einen Sonnengott der „Assyrer" den Adad, dessen Name bedeute unus unus (so ist zu lesen); er sei mit der Göttin Adargatis verbunden und werde dargestellt mit gesenkten Strahlen. Aus der Erwähnung der speziell syrischen Göttin Adargatis (s. A. Atargatis Bd II, S. 175 f.) ist deutlich, daß Macrobius mit den „Assyrern" die Syrer meint. Vielleicht redet er in der Beschreibung dieser Gottheiten speziell von dem Kultus zu Heliopolis in Syrien, dessen Tempel und Orakel er unmittelbar vorher besprochen hat. Ganz sicher ist dies indessen nicht. Da eine Hauptkultusstätte der Atargatis und des Hadad Hierapolis am Euphrat war (s. unten) und Macrobius von den Hierapolitanern sagt: qui sunt gentis Assyriorum (Saturn. I, 17, 66), so ist es nicht unmöglich, daß er mit Adad und Adargatis die Götter von Hierapolis meint. Mit den Worten von dem Bilde des „Zeus Heliupolites": diuque habitum apud Assyrios postea Heliopolim commigravit (I, 23, 10) will er vielleicht sagen, daß der Kultus von Heliopolis aus Hierapolis stammte. Dann wäre der Hauptgott von Heliopolis sicher Adad. Der Gott von Heliopolis wurde, wie aus dem jetzigen Namen des Ortes, Baalbek, der jedenfalls aus einem alten Namen entstanden ist, zu erschließen sein wird, Baʿal genannt. Das spricht nicht dagegen, daß auch dieser Gott Hadad hieß; denn die Bezeichnung Baʿal könnte Hadad als allgemeines Gottheitsepitheton getragen haben. Vielleicht ist in Z. 1 der altaramäischen Inschrift auf der Hadad-Statue von Sendschirli Hadad geradezu als Baʿal bezeichnet (s. A. Baal Bd II, S. 326, 4 ff.). Von einem Gotte Hadad hat wohl auch Josephus eine dunkle Kunde, wenn er von dem damascenischen König Ἄδερ (so Niese, nicht Ἄδαδος) berichtet, er werde in Damaskus bis auf seine Zeit als Gott verehrt (Antiq. IX, 4, 6), denn da dieser Ἄδερ dem biblischen Benhadad entspricht, möchte das ρ aus semitischem ד entstanden sein. Plinius (Nat. hist. XXXVII, 11 [71] und in der Inhaltsangabe dazu l. I) nennt als Steinnamen: Adadu renis, eiusdem oculus, digitus (Adadu nephros, Adadu ophthalmos, Adadu dactylos) und bemerkt dazu: et hic colitur a Syris (s. zu den angeführten Stellen Studien I, S. 312 ff. und zu der Plinius-Stelle v. Gutschmid, Jahrbb. f. cl. Philol. 1876, S. 518).

Aus der Angabe des Macrobius ergiebt sich, daß der Paredros der Atargatis den Namen Adad oder Hadad führte. Dies wird also (mag nun Macrobius, wo er von dem Kultus des Adad spricht, an Heliopolis oder an Hierapolis denken) der Name des direkt nirgends genannten Hauptgottes von Hierapolis sein, der dort neben der „syrischen Göttin",

d. h. Atargatis (s. A. Atargatis S. 176, 33), verehrt wurde. Bestätigt wird diese Vermutung dadurch, daß in griechischen Inschriften auf Delos Kultus der Atargatis und neben ihr des Ἄδαδος oder Ἄδατος um die Zeit des Anfangs unserer Aera bezeugt ist; Priester dieser Gottheiten werden als Hierapolitaner bezeichnet (s. A. Atargatis S. 174, 13 ff.). Danach kann es jetzt weiter keinem Zweifel (Studien I, S. 313) unterliegen, daß auf syrischen Münzen die Lesung עבדהדד ʿAbd-hadad mit d am Ende korrekt ist, da auf dem Avers einer dieser Münzen der Name עתרעתה, d. i. Atargatis, steht. Jener Abdhadad, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Dynast von Hierapolis, scheint auf der einen Münze als Priester dargestellt zu sein, dann jedenfalls als Priester der Atargatis, deren Bild (Büste) und Namen die Vorderseite der Münze trägt (J. P. Six, Monnaies d'Hierapolis en Syrie, in: The numismatic chronicle 1878, S. 105 f.; vgl. G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. XI, 1896, S. 271).

Der Gott Hadad wurde nicht nur in Hierapolis, vielleicht in Heliopolis und, wie sich aus Josephus zu ergeben scheint, in Damaskus verehrt; in den altaramäischen Inschriften von Sendschirli am Amanus in Nordsyrien wird sein Name genannt, in der Panammu-Inschrift (Z. 22) und mehrmals in der Inschrift einer Statue, die den Gott Hadad selbst darstellt (Königliche Museen zu Berlin, Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen Hft. XI, Ausgrabungen in Sendschirli I, 1893, S. 68. 51; vgl. die Uebersetzung der Hadad-Inschrift bei D. H. Müller, Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd VII, 1893, S. 51 ff.; Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 1898, S. 440 ff. 156. Taf. XXII).

Der Name des Gottes mag auch zu erkennen sein in dem Namen eines Königs von Syrien, הדד, der bei Pseudo-Melito in mythischer Umgebung vorkommt (Corpus apologetarum christianorum, ed. Otto Bd IX, S. 426 f. 505). Freilich ist dieser Hadad, der durch den Hebräer Elisa vom Aussatz geheilt wird, mindestens zugleich entstanden durch eine Verwechselung des alttestamentlichen Naeman mit seinem König Benhadad.

Die Verehrung des Gottes Hadad hat sich in alter Zeit auch über Phönizien erstreckt. In den Tafeln von Tell-el-Amarna spielt ein Gebieter von Gebal des Namens Rib-Addi eine Rolle (53 ff.; 129, 21; einmal [R]ib-Had[di] 88, 1 der Ausgabe von Winckler in: Keilinschriftliche Bibliothek, Bd V, 1896) und kommen mehrere mit Addu anfangende Eigennamen (Winckler, Register S. 35 und dazu Knudtzon, Ergebnisse einer Kollation der El-Amarna-Tafeln, in: Beiträge zur Assyriologie, Bd IV, S. 109), ferner die Eigennamen Abd-Addi (116, 35), Japa-Addi (61, 26 u. s. w.), Japaḫi-Addu (85, 19; 123), Muṭ-Addi (237), Natan-Addu (77, 37), Pu-Addi (234—236), Samu-Addu (220, 3), Sum-adda (11, 18), Sipṭi(?)-Addi (219, 5. 9; vgl. 241 und Knudtzon S. 115) vor, dazu noch Maraki-Addi (41, 15. 18), Sama-Addi (289, 2) und Sumu-ḫad[i] (223, 1) nach Knudtzon (S. 113 f.). Von den Trägern dieser Namen scheint Addamiḫir oder vielmehr Adda-ja (Knudtzon S. 109) nach Gaza zu gehören (185, 19 f.). Auch der Gott Addu selbst wird in den Amarna-Tafeln genannt und zwar als Himmelsgott und Donnerer (149, 14; 150, 7). Allerdings ist der Gottesname, wo er allein steht, nicht phonetisch sondern mit dem Ideogramm IM geschrieben, ebenso zum Teil in den zusammengesetzten Eigennamen. Da aber in diesen anderenteils Addu phonetisch geschrieben ist, so ist anzunehmen, daß das Zeichen IM ebenso gelesen werden soll. Über dieses Ideogramm s. weiter unten.

Danach ist die Erwähnung des Adodos unter den phönizischen Gottheiten bei Philo Byblius (s. oben) nicht unrichtig (über die Aussprache mit o s. Movers, A. Phönizien, S. 435; Schröder, Die Phönizische Sprache 1869, S. 125). In den phönizischen Inschriften kommt Hadad höchstens einmal vor. Auf einem Siegelstein, dessen Schrift phönizischen, nicht aramäischen Charakter trägt, findet sich לעבדהדד (Ledrain, Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale I, 1886, S. 115). Sonst ist in phönizischen Eigennamen, auch außerhalb der Inschriften, dieser Gottesname, so viel mir bekannt, nicht enthalten. Möglicherweise handelt es sich auf jenem Siegelstein um einen entlehnten Namen.

Anscheinend gehört Hadad auf phönizischem Boden im allgemeinen einer ältern Periode an. Sein Kultus scheint speziell im nördlichen Phönizien bestanden zu haben, in den benachbarten Städten Gebal (Byblos) und Berytos: Rib-Addi gebietet zu Gebal, und in Berytos scheint noch in römischer Zeit Kultus des Hadad gepflegt worden zu sein, da zu Puteoli cultores Iovis Heliopolitani Berytenses genannt werden (Preller a. a. O., S. 403 Anmkg. 4) und in Nimes die Votivinschrift eines Mannes aus Berytos für den

Jupiter Heliopolitanus, d. i. aller Wahrscheinlichkeit nach Hadad, erhalten worden ist (s. unten § 2, b).

Das AT hat den Gottesnamen Hadad aufbewahrt in dem Namen eines Königs des aramäischen Zoba, Hădadʿezer (s. A. Hadadeser), was auch (Hadad-idri) der Name eines Königs von Damaskus gewesen zu sein scheint, und wahrscheinlich ferner in dem damascenischen Königsnamen Benhadad sowie vielleicht in dem edomitischen Namen Hadad, ferner sicher in dem Namen Ehenadad (s. A. Hadad), wahrscheinlich auch in dem Namen Hadoram (s. d. A., Nr. 2).

In assyrischen Inschriften kommt vielfach der Gottesname IM vor, den man jetzt gewöhnlich liest Raman, da das Ideogramm IM, wo es nicht Gottesname ist, zu lesen ist ramânu in der Bedeutung „Selbstheit" (s. Friedr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch s. v. ramânu). Der betreffende Name wird gleichgesetzt mit A-da-ad in einer Glosse (Oppert a. u. a. O., S. 311) und mit Dadda (Schrader, Zeitschrift f. Keilschriftforschung II, 1885, S. 366). Gewiß auch ist der mit dem Ideogramm IM geschriebene (so nach einer mündlichen Mitteilung von P. Jensen) Gott, dem Salmanassar II. von Assyrien opferte, als er nach Aleppo in Nordsyrien kam, kein anderer als der syrische Hadad (Jensen, Hittiter und Armenier 1898, S. 171). Oppert (Zeitschr. f. Assyriologie IX, S. 310—314) bestreitet, daß das Zeichen IM überhaupt zu lesen sei Raman und will überall Adad lesen. Jedenfalls findet sich der Gottesname Hadad in einer aramäisch-griechischen Bilinguis, nämlich einem Stempel auf Ziegelsteinen von Tello in Südbabylonien, als Bestandteil des Eigennamens הדדנדנאח, *Αδαδναδιναχης*, d. i. babylonisch Adad-nâdin-aḫ „Adad schenkt einen Bruder". Die Inschrift scheint dem dritten oder auch zweiten oder ersten Jahrhundert v. Chr. anzugehören (Schrader, Zeitschrift. für Keilschriftforschung II, S. 365; Corp. Inscript. Semitic., Aram. n. 72). Es bleibt zweifelhaft, ob dieser Adadnadinaches babylonischer Herkunft war, also auch ob der in seinem Namen genannte Hadad ein von den Babyloniern verehrter Gott war, da ähnlich gebildete Eigennamen babylonisch-assyrischer Struktur, die einen fremdländischen Gottesnamen enthalten, vielfach vorkommen (P. Jensen). Auch in einem keilschriftlich im siebenten Jahrhundert v. Chr. vorkommenden Personnamen Bir-Dadda, dessen Träger nordarabischem Boden angehört, ist der Gottesname enthalten. Der Personname wird entstanden sein aus Bar-Hadad (Schrader a. a. O., S. 366); es ist also, wenn bar hier „Sohn" bedeutet, ein aramäischer Name. Durch eine Veröffentlichung neuesten Datums, auf die mich H. Zimmern gütigst aufmerksam gemacht hat, ist nun aber wohl sicher Adad als einheimisch-assyrischer Gottesname nachgewiesen. W. Belck und C. F. Lehmann (Bericht über eine Forschungsreise durch Armenien, SBA 1899, S. 119) haben zu Van in einer altarmenischen Keilinschrift den assyrischen Königsnamen Adad-nirari mit phonetisch geschriebenem A-da-di gefunden, d. i. den bisher so gelesenen Namen Raman-nirâri. Durch diesen neuen Fund ist jetzt Raman als der eigentliche Name des assyrischen Gottes IM einigermaßen in Frage gestellt. Jedenfalls kann die Berechtigung, das Ideogramm mit dem Namen Adad, Addu gleichzusetzen, einem Zweifel nicht mehr unterliegen.

Daß Hadad auch bei den Arabern verehrt worden sei (so vermutungsweise Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897, S. 55), ist sehr zweifelhaft (Nöldeke, ZdmG XLI, 1887, S. 712). Aus den Personennamen Hadâd, הדדם bei den Arabern und Himjaren für sich allein läßt sich ein entsprechender Gottesname nicht entnehmen, noch weniger aus dem nabatäischen Personnamen הדד (s. A. Hadad) ein gerade arabischer Gottesname.

b) Die Bilder des Gottes Hadad. Die Hadad-Statue von Sendschirli stellt den Gott bärtig dar, auf dem Kopf eine Mütze mit Hörnern an den Seiten (s. die Abbildungen in den „Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen" S. 84 u. Taf. VI). Macrobius (Saturn. I, 23, 12 f.) beschreibt das Bild des Gottes von Heliopolis, also vielleicht das des Hadad (s. oben § 2, a), als von Gold, specie inberbi, in der erhobenen Rechten eine Geißel haltend (wohl das Zeichen der Herrschaft wie vielfach in ägyptischen Darstellungen; oder sollte es sein, was G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. XI, S. 253 eine „Blitzpeitsche" nennt?), in der Linken Blitz und Ähren. Deutlich ist damit ein Gewittergott charakterisiert, dessen befruchtender Regen die Ähren gedeihen macht. Das Gold des Bildes kann auf die Sonne deuten, auf die sich wohl jedenfalls die gesenkten Strahlen des Bildes des Adad (von Heliopolis?) bei Macrobius (s. oben § 2, a) beziehen. Wahrscheinlich war Hadad zunächst ein Gewittergott, auch wenn die Assyrer ihn nicht Raman „Donnerer" (von רמם; oder aber der „Hohe" von רום) genannt haben

sollten; denn der Gott IM wird z. B. auch der Gott des birku, d. i. des Blitzes, genannt (P. Jensen). Nach Lucian (De Syria dea § 31) war das Bild des „Zeus" zu Hierapolis von Gold wie das der neben ihm thronenden „Here"; Zeus saß über Stieren, Here über Löwen. Dieser „Zeus" von Hierapolis, den man dort „mit einem andern Namen nannte", ist jedenfalls Hadad, der nach den Inschriften von Delos der Paredros der Atargatis, d. i. der „Here" Lucians, war. Vermutlich war auch der „Jupiter" von Doliche in Syrien der Gott Hadad (G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. XI, S. 252 f.). Er steht in den Abbildungen meist auf einem Stiere, mehrfach mit dem Blitz oder dem Donnerkeil in der Hand, und ist schon im Altertum mit dem Jupiter Heliopolitanus identifiziert worden (Lenormant a. a. O., S. 82). Ebenso scheint die Abbildung eines assyrischen Gottes, der auf einem Stiere steht und den Drei- oder Vierzack in der Hand hält, den Gott IM, das Pendant des syrischen Hadad, darzustellen (Jensen, Hittiter, S 143).

Einem ähnlichen Gotte begegnen wir auch in dem ersten Gotte der Götterreihe von Boghazköi im nördlichen Kleinasien (Galatien): er hat den vordern Teil eines Stieres vor sich und ebenso vor sich ein Zeichen, das ein Dreizack oder Zweizack sein kann (Jensen S. 143 f.). Vielleicht sind hier, wie Jensen annimmt, aramäisch beeinflußte hetitische Pendants, in dem Gotte zu Hadad und in der Göttin ihm gegenüber zu Atargatis zu erkennen. Dann wäre es nicht unmöglich, daß der Kultus des Hadad noch weiter in das westliche Kleinasien vordrang. Dies könnte man annehmen, wenn bei Hesychius zu lesen wäre: *ἀδαδούς· θεός τις παρὰ Φρυξίν, ἑρμαφρόδιτος* — so Salmasius (Plinianae exercitationes 1689, S. 248); es wäre dann vielleicht gar nicht notwendig, mit Salmasius *Φρυξίν* in *Σύροις* zu ändern. Aber nach M. Schmidts Ausgabe ist zu lesen *ἀδαγνούς*, worin allerdings gewiß ein korrumpierter Gottesname steckt und nicht das jener Erklärung des Hesychius nicht bedürftige *ἀδράγυνος*, wie M. Schmidt konjiziert.

Auf einem Basrelief zu Nîmes, nach seiner Inschrift die Votivgabe eines Cajus Julius aus Berytus (in Phönizien) für Jupiter optimus maximus Heliopolitanus und Nemausus, ist eine Gottheit, jedenfalls Jupiter Heliopolitanus, dargestellt, in der Rechten einen Stock haltend, wohl die Geißel bei Macrobius, in der Linken ein Bündel, allem Anschein nach Ähren. Hinter dem aufrecht stehenden Gotte befindet sich ein vierfüßiges Tier, dessen schlecht erhaltene Form vielleicht auf einen Löwen verweist, keinenfalls auf den Stier des Zeus von Hierapolis; auf dem Haupte trägt der Gott einen Polos (Lenormant a. a. O., Tafel 21).

Der aramäische Gewittergott scheint später mit dem Sonnengott zusammengeflossen zu sein. Jedenfalls war dies bei dem Gotte von Heliopolis der Fall; er muß nach dem Namen des Ortes ein Sonnengott gewesen sein und hält doch den Blitz in der Hand. Ebenso wird zu erklären sein der mit Adad vielleicht identische Gott von Heliopolis in der Gestalt, wie Macrobius ihn beschreibt (s. oben). Da Macrobius (Saturn. I, 23, 10) angiebt, daß das Bild des Gottes des syrischen Heliopolis aus der ägyptischen Stadt Heliopolis gekommen sei, d. h. aus On, ägyptisch An, in Unterägypten, dem Mittelpunkt ägyptischen Sonnendienstes, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß der alte Gewittergott der Aramäer von Ägypten her den Charakter eines Sonnengottes erhalten hat. Ebenfalls scheint den Gott Hadad als Sonnengott darzustellen die Abbildung eines in Assyrien gefundenen Siegels mit aramäischer Inschrift: sie zeigt die Figur eines Gottes mit einer Strahlenkrone (nicht mit gesenkten Strahlen), die gewiß auf die Sonne verweist; er hält in der Rechten einen undeutlichen Gegenstand, den man für eine Blume (so im Corp. I. S.) oder für Ähren (de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 122: Blume oder Ähren) gehalten hat. Der Name des Gottes lautet in der Inschrift allem Anschein nach deutlich הדד (Corp. Inscript. Semitic., Aram. n. 75); für die sonst nur etwa mögliche Lesung הדר (Studien I, S. 313) liegt kein Anhaltspunkt vor. Der unbestimmte Gegenstand in der Hand des Gottes, der durchaus nicht wie eine Blume, auch nicht wie Ähren aussieht, könnte vielleicht ein Donnerkeil sein (Baethgen S. 68). Auf die „Blume" ist man nur durch eine Verwechselung gekommen, indem man nämlich den von Macrobius (Saturn. I, 17, 66 ff.) als Apollo bezeichneten Gott von Hierapolis als Hadad verstand (so J. H. Mordtmann jr., ZdmG XXXII, 1878, S. 562). Auf diesen „Apollo" bezogen nach Macrobius die „Assyrer" omnes solis effectus atque virtutes; sein Bild war bärtig und hielt in der erhobenen Rechten eine Lanze, in der Linken eine Blume. Lucians De Syria dea (§ 35) beschreibt den „Apollo" von Hierapolis ähnlich wie Macrobius (jedoch ohne Erwähnung der Blume) mit besonderer Hervorhebung der Darstellung mit einem Bart und in Bekleidung. Von

diesem Apollo unterscheidet aber Lucian ganz bestimmt den „Zeus“ von Hierapolis (§ 31), und dieser ist, wie wir sahen, für Hadad zu halten (§ 2, a), dann also der „Apollo“ nicht. Es ist ja freilich nicht unmöglich, daß dieser Sonnengott „Apollo“ mit Hadad irgendwo identifiziert worden wäre; aber einen bestimmten Anhaltspunkt für diese Annahme haben wir nicht.

c) Die Bedeutung des Namens Hadad. Der Name Hădad ist unsicherer Bedeutung. Da Hadad ein Gewittergott war, so liegt es nahe, an die Bedeutung des Stammes hdd im Arabischen „krachen“ zu denken und sie auf das Krachen des Donners zu beziehen (Friedrich Delitzsch, Zeitschrift für Keilschriftforschung II, 1885, S. 166 Anmkg. 1). Bei dem Gottesnamen an einen Ruf der Winzer und Kelterer (vgl. הֵידָד) zu denken (G. Hoffmann, Zeitschrift für Assyriol. XI, S. 228), liegt keine Veranlassung vor, obgleich G. Hoffmann vielleicht mit Recht eine Nebenform des Gottesnamens, הד, annimmt, die dann den eigentlichen Jubelruf repräsentieren soll. Eine solche kürzere Form des Gottesnamens ist vielleicht in aramäischen Personennamen wie הדבשר, הדעדר u. a. zu erkennen, wo aber überall zweifelhaft ist, ob nicht statt הד vielmehr הר zu lesen. Die Form הד ließe sich jedenfalls auch ohne jenen vermuteten Jubelruf erklären, und dafür, daß Hadad der Gott der Winzer war, liegt keinerlei Anzeichen vor. Eine dritte Deutung des Namens s. Studien I, S. 315 f.

3. Der Name Hadad-Rimmon. Ebenso sicher wie Hadad, ist auch Rimmon als aramäischer Gottesname bezeugt (s. A. Rimmon). Die masoretische Punktation des Namens wird auf einer Verwechselung mit dem Namen des Granatbaums beruhen; der wirkliche Name des Gottes lautete wohl nach LXX Ramman (Remman). An diesen Gottesnamen wird man für den zweiten Teil des Doppelnamens Hadad-Rimmon besonders deshalb zu denken haben, weil aller Wahrscheinlichkeit nach der aramäische Ramman ein Gewittergott war (s. A. Rimmon) ebenso wie Hadad. Wir haben es also anscheinend in den beiden Namen mit verschiedenen Bezeichnungen derselben Gottesvorstellung zu thun. Movers u. A. verstehen den zweiten Teil des Doppelnamens Hadad-Rimmon nicht als Gottesnamen sondern als eine andersartige nähere Bezeichnung des Gottes Hadad, nämlich nach dem Granatapfel (so Movers und Steiner) oder Granatbaum (so Nowack), der ihm heilig gewesen wäre. Aber abgesehen davon, daß wir von einer Beziehung gerade des Gottes Hadad zu dem in den Kulten Vorderasiens allerdings vielfach bedeutsamen Granatbaum nichts wissen, wäre die Anhängung des Namens einer heiligen Frucht oder eines heiligen Baumes an einen Gottesnamen meines Wissens wenigstens auf westsemitischem Boden ohne Analogie (vgl. ThLZ 1899, K. 105 f.). Aber allerdings kenne ich auf westsemitischem Boden auch keinen Gottesnamen, der aus zwei parallelen eigentlichen Gottesnamen zusammengesetzt wäre. Bei den Griechen und anderwärts kommen derartige Zusammenstellungen vielfach vor; aber in westsemitischen zusammengesetzten Gottesbezeichnungen ist, so viel ich sehe, entweder die eine Epitheton zu dem eigentlichen Gottesnamen, wie in Baal-Chamman (wenn es sich hier überhaupt um zwei Gottesnamen handelt, s. Bd II, S. 330 f.), oder die eine Gottheit ist als in einem Abhängigkeitsverhältnis zu der andern stehend gedacht, so wahrscheinlich Aschtar-Kemosch „Astarte (Gemahlin) des Kemosch“ (s. Bd II, S. 156, 52 ff.). Deshalb liegt es allerdings nahe, anzunehmen daß in Hădad-Rimmôn der zweite Name nicht identisch mit dem ersten sondern irgendwie eine nähere Bestimmung zu dem ersten sein soll (s. unten).

Wenn die Aussage der prophetischen Stelle sich direkt auf einen Gott Hadad-Rimmon bezieht, so muß man annehmen, daß in dem Kultus dieses Gottes Trauerfeiern vorgekommen seien. Davon ist weder für den Gott Hadad noch für den Gott Rimmon etwas bekannt. Wohl aber waren im Altertum weit verbreitet Trauerfeiern, die dem Kultus des Gottes von Byblos, des Adonis der Griechen, entstammten oder dem des entsprechenden assyrischen Gottes Tammuz (s. A. Tammuz), einem Gotte der Sonne oder der Vegetation in ihrem Absterben und Wiedererwachen. Hădad-Rimmôn kann nun allerdings nach dem, was wir jetzt über die Gottesnamen Hadad und Rimmon wissen, nicht ein Adonisname sein in dem Sinne wie Paul Boetticher [de Lagarde] (Rudimenta mythologiae semiticae 1848, S. 16) es annahm, indem er den Doppelnamen erklärte amasius summi dei; wohl aber ist nicht unmöglich, daß mit dem Gewittergott der Gott „Adonis“ oder Tammuz verschmolzen wurde, wie wir Verschmelzung des Hadad mit einem Sonnengott in der That beobachtet haben (s. oben § 2, b). Es ist jenes um so eher anzunehmen, als eine örtliche Berührung des Hadad- und des Adoniskultus vorliegt: Byblos war einerseits der Ausgangspunkt des Adonisdienstes; in Byblos wurde andererseits zur Zeit der Amarna-Tafeln Addu, d. i. Hadad, verehrt, und in dem benachbarten

Berytos bestand in der römischen Zeit Kultus des Jupiter Heliopolitanus, eines Gottes, der allem Anschein nach kein anderer als Hadad war. Es soll keineswegs behauptet werden, daß (wie Movers annahm) der Gott von Byblos, den die Griechen Adonis nannten, Hadad oder Hadad-Rimmon hieß, sondern nur, daß, wenn beide neben einander verehrt wurden, sie mit einander verschmolzen werden konnten.

Ein aramäisch-phönizischer oder auch etwa aramäisch-assyrischer oder aramäisch-babylonischer Kultus konnte in der Ebene Megiddo wohl bestehen, sei es als uralt, sei es als durch die fremden Kolonisten im alten Reiche Samarien dorthin gebracht. Die Vergleichung der Buße Israels mit einer heidnischen Kultushandlung wäre freilich im Munde eines vorexilischen Propheten (so urteilte ich 1876 und Aufl. 2 dieses Artik. 1879) befremdlich; sie wäre es weniger in einer nachezechielischen Apokalypse, was Sach 12, 1—13, 6 zu sein scheint.

Gegenüber der Erklärung von der Klage um einen Gott des Namens Hadad-Rimmon habe ich aber doch den Eindruck, daß die Aussage: „Hadad-Rimmon im Thale Megiddos" es näher legt, Hadad-Rimmon als einen Ortsnamen aufzufassen. Sollte von einem Gotte die Rede sein, so würde für seine Verehrung doch wohl ein bestimmter Kultusort angegeben sein statt der weiten Ebene von Megiddo. Überdies wäre für eine Klage über den Gott „Hadad-Rimmon" statt des Genetivs eher die Präposition עַל (Sach 12, 10) oder אֶל (Ez 27, 31) zur Einführung des Gottesnamens zu erwarten, obgleich nach Analogie von אֵבֶל יָחִיד „Trauer um einen Einzigen" (Am 8, 10; Jer 6, 26) der Genetiv nicht unmöglich wäre.

Es muß aber bemerkt werden, daß ein Ort Hadad-Rimmon sonst nicht nachweisbar ist; nur Hieronymus (zu Sach 12, 11) nennt einen Ort Adadremmon als in der Nähe Jesreels gelegen und zu seiner Zeit Maximianopolis genannt. Seine Aussage hat man mit Rücksicht auf seine anderweitigen unzuverlässigen geographischen Angaben für wertlos gehalten, für erfunden zum Zwecke der Erklärung unserer Stelle. Aber mit Recht haben neuere Reisende auf einen heutigen Ort Rummane in der Ebene Jesreel, etwa ³/₄ Stunden südlich von Ledschun verwiesen, worin sich der zweite Bestandteil des alten Namens Hadad-Rimmon erhalten haben könnte, obgleich freilich der Name Rummane ebenso wie der im AT mehrfach vorkommende Ortsname Rimmon auf einen Granatapfelbaum an dem Orte verweisen könnte, also der Ergänzung Hădad nicht bedürftig ist. Ein Dorf in der angegebenen Lage nennt Van de Velde unter dem Namen Rümmuni; Guérin, der im Jahr 1863 selbst in dem Dorfe war, schreibt seinen Namen Roummaneh (رمّانة). Dieses Dorf würde seiner Lage nach passen; denn das alttestamentliche Megiddo ist aller Wahrscheinlichkeit nach das heutige Ledschun, das römische Legio. Maximianopolis ist wahrscheinlich mit Legio identisch, nicht mit Rummane. Danach wäre es doch möglich, daß Hieronymus von einem vollern Namen des jetzigen Rummane etwas wußte und daß er diesen Namen irrtümlich dem nahe gelegenen bekanntern Maximianopolis beilegte. Denselben Ortsnamen Hadad-Rimmon restituierte Hitzig (Kl. Proph.[1]) in Am 4, 3 aus dem הַהַרְמוֹנָה des überlieferten Textes (ebenso Steiner in Aufl. 4); der Text dieser Stelle ist aber zu dunkel, um eine sichere Vermutung zu ermöglichen.

Wenn es wirklich einen Ortsnamen Hadad-Rimmon gab, so war er ohne Frage ursprünglich Name der dort verehrten Gottheit, als Ortsname entstanden aus „Tempel (bêt) des Hadad-Rimmon" wie der Ortsname Baal-Gad aus „Tempel des Baal-Gad". Es ist aber schon oben darauf hingewiesen worden, daß die Bezeichnung eines Gottes durch zwei selbstständige, mit einander identifizierte Gottesnamen auf westsemitischem Boden auffallend wäre. Deshalb ist daran zu zweifeln, daß der Gottesname oder auch Ortsname Hădad-Rimmôn bedeute: „Hadad, welcher Rimmon ist". Bei andern Gottesnamen ist die nähere Bestimmung häufig Name des Kultusortes. Man nannte den Baal-Lebanon, die Balaat-Gebal, die Aschtart-Karnajim und meinte damit den Baal des Libanon, die Baalat von Gebal, die Astarte von Karnajim (Gen 14, 5 zu lesen ʿAštĕrot-Ḳarnajim und so zu erklären nach G. F. Moore im Journal of Biblical Literature 1898, S. 155 ff., gegen A. Astarte Bd II, S. 154, 38 ff.). Danach könnte Hădad-Rimmôn bedeuten: der Gott Hadad des Ortes Rimmon. Diese vollere Bezeichnung des Gottes wäre dann zum Ortsnamen geworden, wie Baal-Gad vielleicht bedeutet „der Baal des Ortes Gad" und dann auch den Ort selbst bezeichnet (s. A. Gad Bd VI, S. 329, 1 ff). Allerdings wäre es kaum zufällig, daß der Ort dieses Hadad-Kultus Rimmon geheißen hätte, da der Name Rimmon ebenfalls ein Gottesname ist, vielleicht (vgl. assyr. Raman?) ein anderer Name

des Gottes Hadad. Man kann deshalb kaum den Ortsnamen Rimmon in diesem Falle, wie in andern, von einem Granatbaum ableiten. Der Sachverhalt ließe sich etwa so denken, daß bei Megiddo ein nach der Zerstörung Samariens von assyrischen Kolonisten bewohnter Ort von ihrem (?) Gott Rimmon oder Raman den Namen erhielt. In dem zu „Rimmon“ verehrten Gotte könnten dann dort etwa zugleich oder später angesiedelte Aramäer ihren Hadad erkannt haben. Sie hätten diesen Gott Hadad-Rimmon „Hadad von Rimmon“ genannt, und auch der zusammengesetzte Gottesname wäre zum Ortsnamen geworden. Aber der assyrische Gott Raman ist keineswegs zweifellos. Vielleicht auch stammt der Ortsname, wenn Hadad-Rimmon ein solcher war, nicht erst aus der Zeit nach der Zerstörung Samariens, sondern aus vorhebräischer Zeit (so scheint es sich gedacht zu haben Vatke, Religion des Alten Testamentes 1835, S. 370 f.); in Megiddo blieben Kanaaniter zurück (Ri 1, 27). In dem Doppelnamen Hadad-Rimmon würde dann etwa die Kombination eines altkanaanitischen Kultus mit dem eines andern Volkes zu erkennen sein. Rimmôn wird in jedem Falle der ältere, zunächst zum Ortsnamen gewordene Gottesname, Hădad der später hinzugekommene sein.

4. Die Klage Hadad-Rimmons. Da es mindestens nicht unwahrscheinlich, daß Hădad-Rimmôn Ortsname ist, so bleibt meines Erachtens eine nicht unannehmbare Erklärung der Aussage Sach 12, 11 noch immer die Beziehung auf den Tod Josias; mit Hadad-Rimmon wäre dann genauer die Lokalität seines Todes (2 Kg 23, 29 f.) oder (2 Chr 35, 23 f.) seiner tötlichen Verwundung angegeben als im Königsbuch und in der Chronik, wo als nächste größere Ortschaft Megiddo genannt wird. Von Klagefeiern zu Hadad-Rimmon redet der Text nicht, sondern, wenn der Name Ortsname ist, entweder von solchen des Ortes Hadad-Rimmon, d. h. der Bevölkerung des Ortes, oder vielleicht auch von Klagen über Hadad-Rimmon, d. h. über das dort Vorgefallene. Von Klagen um den Tod Josias in Trauerliedern wird 2 Chr 35, 25 ausdrücklich berichtet. Diese Stelle sagt aus, daß Jeremia eine Klage sprach auf Josia und daß alle Sänger und Sängerinnen „bis auf diesen Tag“ von Josia in ihren Klageliedern sprachen und sie zu einem Brauche machten in Israel, „und siehe, sie sind geschrieben in den Klageliedern“. Es ist aus dieser Stelle nicht deutlich, ob der Chronist oder auch ob eine von ihm benutzte Quelle (abgesehen von dem kanonischen Buche der Klagelieder, das in Wirklichkeit von Josia nicht handelt) eine noch lebendige Sitte der Klage auf Josia kannte. Jedenfalls aber setzt die Stelle, auch wenn eine irrtümliche Beziehung des kanonischen Buches der Klagelieder auf Josia darin vorliegt, voraus, daß Klagen auf den Tod dieses Königs lange Zeit Sitte waren. Diese Sitte kann also dem nachexilischen Verfasser von Sach 12, 1—13, 6 bekannt und vielleicht zu seiner Zeit noch bestehend gewesen sein.

Unmöglich ist die Beziehung von Sach 12, 11 auf die Klagen um Josia nicht. Aber auch wenn Hădad-Rimmôn ein aus zwei Gottesnamen zusammengesetzter Ortsname ist, scheint mir jetzt doch die Beziehung der Klage, als einer von dem Orte Hadad-Rimmon angestellten (הדדרמון Genet. subj.), auf eine Kultushandlung der andern Erklärung von der Totenklage für Josia vorgezogen werden zu müssen. Gegen die Beziehung auf die Klagefeiern über den Tod Josias spricht, daß diese schwerlich speziell oder vorzugsweise von dem Orte Hadad-Rimmon ausgeführt wurden; wären aber Klagen über das zu Hadad-Rimmon Vorgefallene gemeint, so würde auch in diesem Falle statt Hădad-Rimmôn im Genetiv eher die Einführung des Namens durch die Präposition ʿal zu erwarten sein. War Hadad ein zu Byblos und Berytos verehrter Gott (s. oben § 2, a) und andererseits Byblos die Stätte der Klagefeiern für den von den Griechen Adonis genannten Gott, so liegt es überaus nahe, die Klage Hadad-Rimmons auf den Gott Hadad zu beziehen, der wahrscheinlich irgendwie mit dem „Adonis“ kombiniert wurde. Um der Vergleichung in Sach 12, 11 willen muß jene Klage jedenfalls besonders feierlich und imponierend gedacht werden. Sie wurde nach einem Orte Hadad-Rimmon genannt, vermutlich weil sie dort erhoben wurde als an der Kultusstätte des Gottes Hadad. **Wolf Baudissin.**

Hades. — Fr. Böttcher, De inferis I, 1, 1846; G. Fr. Oehler, Vet. Testamenti sententia de rebus post mortem futuris, 1846; Oertel, Hades, 1863; B. Stade, Ueber die alttestamentl. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1877, Geschichte des Volkes Israel I, 1887, 387 ff.; H. W. Rink, Zustand nach dem Tode[3], 1878; H. Oort, De doodenvereering bij de Israëliten, Theol. Tijdschr. XV, 1881, 350 ff.; L. Atzberger, Christliche Eschatologie, 1890; F. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel, 1892; J. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, 1898; Güder, A. „Hades“ in Aufl. 2 der PRE. Ueber die alttestamentl. Vorstellungen s. die Lehrbücher der bibl. Theologie des AT von Oehler, Riehm, Duhm, H. Schultz, Smend, Dillmann, Marti; über die neu-

testamentl. Vorstellungen die Lehrbücher von B. Weiß, Beyschlag, Holtzmann und Cremer, Wörterbuch der neutestamentl. Gräcität; über die jüdischen Vorstellungen: Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 322 ff.; Weber, Jüdische Theologie², 1897, 341 ff. S. auch die bei A. „Gehenna" genannte Litteratur, sowie die A. „Auferstehung" Bd II S. 219 ff., „Gehenna" Bd VI S. 418 ff. in dieser Encyklopädie.

Die hebräische Bezeichnung für den Ort der Toten ist שְׁאוֹל, das — wie תֵּבֵל „Welt der Lebenden" stets und תְּהוֹם „Ocean" meist — ohne Artikel steht und weiblichen Geschlechtes ist. Das Wort ist dem Hebräischen eigentümlich und von da in die aramäischen (bezw. syrischen) Übersetzungen des AT übergegangen, während nicht bekannt ist, daß die Aramäer einen entsprechenden eigenen Ausdruck gehabt hätten. Auch im Assyr.-Babylonischen ist ein Äquivalent noch nicht sicher nachgewiesen. Die Etymologie ist ungewiß. שָׁאַל „fordern" liegt sicher nicht zu Grunde, eher ein Stamm שׁאל = שׁעל „hohl sein" (so schon Hitzig, Böttcher, Gesenius, im Thes.). Die LXX haben für שְׁאוֹל fast durchgängig ᾍδης gesetzt, was bei der nahen Verwandtschaft der israelitischen und griechischen Vorstellungen vom Orte der Toten sich als Äquivalent empfahl.

Die israelitische Vorstellung von der שְׁאוֹל beruht auf der Überzeugung, daß die Verwesung des Leichnams, mit welcher der Staub zum Staube zurückkehrt (1 M 3, 19; Pſ 146, 4; Prd 12, 7), nicht volle Vernichtung der Existenz des Menschen bedeutet, sondern daß sich im Tode ein Schattenbild des lebenden Menschen vom Leibe trennt, dessen Behausung eben die Sch. ist. Bei diesem Schattenbild hat man ursprünglich nicht an „Seele" (נֶפֶשׁ) oder „Geist" (רוּחַ) des Menschen gedacht. Nicht „Seelen" oder „Geister" hausen in der Sch., sondern רְפָאִים „Matte" (Jeſ 14, 9; 26, 14. 19; Pſ 88, 11; Spr 2, 18; 9, 18; 21, 16; Hi 26, 5), in denen alle Eigenheiten des Individuums erhalten sind, nur in einer Existenzweise, welcher alle die Impulse fehlen, die mit der Fähigkeit des Genießens, Empfindens, Wollens und Wirkens gegeben sind, und somit nach hebräischer Denkweise alles, was „Leben" genannt werden kann. Nur Hi 14, 22, wo Leib und Seele getrennt als Schmerz empfindend geschildert werden, scheint die Seele der in der Sch. weilende Teil des Menschen zu sein, vgl. Josephus, Antt. XVIII, 1, 3. Der Ausdruck „lebend in die Sch. hinabsteigen" (4 M 16, 30. 33; Pſ 55, 16; vgl. Spr 1, 12) besagt nur ein plötzliches außergewöhnliches Hinweggerissenwerden aus dem Leben, ohne daß für die Existenzweise in der Sch. daraus besondere Schlüsse zu ziehen wären. Ein solches Sterben vor der Zeit gilt dem Israeliten als schlimmste göttliche Strafe, als schlimmes Geschick auch ein Sterben in Kümmernis (1 M 37, 35; 44, 29. 31; Tob 3, 10), während das ruhige Sterben des vom Leben Gesättigten (1 M 15, 15; 25, 8; Hi 42, 17) als harmonischer Abschluß des irdischen Daseins ohne Grauen betrachtet zu werden pflegt. Nachdem im Alter die Fähigkeit des Lebensgenusses aufgehört hat (Prd 12, 1 ff.), wird der Abschluß des Lebens nicht als ein Unglück empfunden. Es findet sich kein Anzeichen für die Ansicht, daß die Art des Todes nachgewirkt habe auf das Befinden in der Sch. Dies ist bei allen Toten das gleiche. Man hat ein lebhaftes Interesse daran, daß der Leichnam durch Bestattung vor jeder Beschimpfung und Schädigung durch Menschen und Tiere bewahrt werde. Es gilt als schlimmes Geschick, von der Familiengruft ausgeschlossen zu sein (Jeſ 14, 19 f.; Jer 26, 13), vollends aber, gar nicht bestattet zu werden wie die sieben vor Jahve ausgesetzten Nachkommen Sauls (2 Sa 21, 9 f.), die vom Feinde getöteten Israeliten (Jer 16, 4. 6), oder der übermütige Weltherrscher (Sa-Pſ 2, 31), besonders, wenn dies im fremden Lande geschah (Jeſ 22, 16, 18; Ez 31, 18; 32, 19. 20). Auch hier wird aber nicht klar, daß man das Befinden der Schatten in der Sch. durch die Behandlung des Leichnams beeinflußt gedacht hätte (anders PRE VI, 420 u. viell. Jeſ 66, 24, vgl. 50, 11). Eine Königstochter sollte nach 2 Kg 9, 34 die Ehre eines Begräbnisses haben wegen der Stellung, die sie im Leben einnahm, aber nicht, weil man für die Ruhe ihres Schattens in der Sch. hätte Sorge tragen wollen. Hi 14, 22 erscheinen „Fleisch" und „Seele" eines Gestorbenen als über ihn selbst Schmerz empfindend. Aber es handelt sich dabei nur um die schmerzliche Erinnerung an das entschwundene Leben, nicht um irgendwelche Widerfahrnisse während des Todeszustandes. Gewaltsam vergossenes Blut bringt Unheil über Stadt und Land, so lang keine Sühne stattgefunden hat (1 M 4, 10; 5 M 21, 1 ff.; 2 Sa 21, 1 ff.; Ez 24, 7). Die Ruhe des Entschlafenen wird davon nicht berührt. Die Sch. ist ein „Land des Vergessens" (Pſ 88, 13), wo man nicht weiß, was auf der Oberwelt vor sich geht (Hi 14, 21). Prd 9, 5 f. 10 wird sogar jedes Wissen und Empfinden in der Sch. geleugnet. In älterer Zeit würde man sich so nicht ausgedrückt haben. Ein wenn auch nur strauchelndes Gehen der Schatten dachte man als möglich nach Jeſ 59, 10, ein zirpendes Reden nach Jeſ 8, 19; 29, 4. Irdische äußere

Erscheinung wird auf die Toten übertragen Jes 14, 9; 1 Sa 28, 13, ein Genuß an den dem Toten vorgesetzten Speisen als möglich gedacht 5 M 26, 14. Doch vielleicht erscheint auch hier völlige Apathie als das im Todeszustande Vorwiegende. Die Unterbrechung derselben durch Beschwörung und Befragung empfinden die Toten als unangenehme Störung (1 Sa 28, 15). Von Stade, Schwally, Benzinger, Nowack, Marti u. a. sind Totenbefragung und Totenspeisung als Reste früheren Ahnenkults bezeichnet worden, der dann eine Vorstellung von übermenschlicher Macht des Verstorbenen zur Voraussetzung hätte. Aber das einzige uns überlieferte Beispiel einer Totenbefragung (1 Sa 28) beruht auf der Anschauung, daß ein mit übernatürlichem Wissen ausgestatteter Mensch wie der Seher Samuel, auch im Tode diese Fähigkeit nicht verloren hat, ähnlich, wie nach 2 Kg 13, 21 die Gebeine Elias noch die Kraft besitzen Tote lebendig zu machen, wie sie dem lebenden Elisa eigen gewesen war. Das Weib von Endor vergleicht den in unerwarteter Majestät auftretenden Samuel mit einem gottheitlichen Wesen (אלהים, 1 Sa 28, 13), woraus aber nicht folgt, daß jeder Tote als eine Gottheit betrachtet worden wäre. Wenn einmal der Tote als für immer der Sch. anheimgefallen galt (2 Sa 12, 23; Hi 7, 9; 14, 12; Jes 26, 14), war eine derartige Vorstellung auch gar nicht zu erwarten. Speisung von Toten, d. h. das Setzen von Speisen auf bezw. in das Grab, wird zwar noch To 4, 17; Si 30, 18 bezeugt. Aber schon zur Zeit des Dt, welches nur will, daß man nicht heilige Abgaben dafür verwende (5 M 56, 14), hat man nicht die Vorstellung von einem Opfer damit verbunden. Für den Siraciden war es eine inhaltslose Ceremonie. Die altisraelitische Sitte erinnert an die ägyptische Totenspeisung, durch welche man den Entschlafenen vor dem schlimmen Geschick zu schützen suchte, daß er aus Nahrungsmangel „seinen eigenen Kot essen müsse" (Erman, Ägypten 415). Im 2. nachchristlichen Jahrhundert war den Juden kein entsprechender Brauch mehr bekannt, wie aus Maas.sch. V, 12 und Siphre zu 5 M 26, 14 zu ersehen. Die Totenspeisung war wohl schon früh (ob schon zur Zeit des Dt?) zu einem den Hinterbliebenen von ihren Freunden gespendeten Trostmahl geworden (s. 2 Sa 3, 35, Jer 16, 7; Ez 24, 17. 23; Mo. K. III 7; Tos. Mo. K. II 17; b. Mo. K. 24[b]; j. Mo. K. 83[d]; Sanh. II, 1). Auch das Verbrennen von Spezereien bei der Leichenfeier, das noch in nachbiblischer Zeit vorkam (Jer 34, 5; 2 Chr 16, 14; 21, 19; b. Ab. z. 11[a]), war für das Gefühl der Hebräer nur eine Ehrenbezeugung, keine Apotheose.

Daß man die Sch. unter der Erdoberfläche suchte, erhellt aus den Redeweisen „hinabsteigen zur Sch." (1 M 37, 35; 1 Sa 2, 6; Jes 14, 11. 15; Ez 31, 15; Hi 21, 13; Bar 3, 19), „hinabführen in die Sch." (1 M 44, 29. 31; 1 Sa 2, 6; 1 Kg 2, 6. 9; Ez 31, 16; 32, 18; To 13, 2; Wei 16, 13) und aus den Ausdrücken שאול תחתית (5 M 32, 22), ש׳ תחתיה (Ps 86, 13), ש׳ מתחת (Jes 14, 9), עמקי שאול (Spr 9, 18), ארץ תחתיות (Ez 26, 20; 32, 18. 24), א׳ תחתית (Ez 31, 14. 16. 18), תחתיות ארץ (Jes 44, 23; Ps 63, 10; 139, 15), בור תחתיות (Klagelieder 3, 55; Ps 88, 7), תהומות הארץ (Ps 71, 20). Sie ist das Tiefste, was sich nennen läßt (Jes 7, 11; 57, 9; Hi 11, 8); sie liegt noch tiefer als der Meeresgrund (Hi 26, 5), bei den Grundfesten der Berge (5 M 32, 22). Da dorthin kein Sonnenlicht dringt, herrscht völlige Finsternis (Hi 10, 21 f.; Ps 88, 7. 13; 143, 3; Klagel. 3, 6; Sa-Ps 14, 6; 15, 11; Wei 17, 13). Als eine Wohnstätte kann sie mit einem Hause verglichen werden, man redet von ihren Kammern (Spr 7, 27), ihren Thoren (Jes 38, 10; Hi 38, 17; Ps 9, 14; Sa-Ps 16, 2; 3 Mak 5, 51), und Riegeln (Hi 17, 16, aber mit zweifelhaftem Texte). Ein anderes Bild ist die in der Poesie häufige Bezeichnung der Sch. als בור „Grube", wobei der Gedanke an das Grab ebenso eingewirkt haben wird, wie die Vergleichung mit der Fanggrube des Jägers (Ps 7, 16) und dem Verließ des Gefängnisses (Jer 37, 16). Die „äußersten Enden der Grube" (ירכתי בור, Jes 14, 15; Ez 32, 23) sind die entlegensten Teile der Sch. Die Vergleichung mit der Fanggrube ist noch deutlicher in dem ebenfalls gern angewandten Ausdrucke שחת (so z. B. Hi 33, 24. 28; vgl. Ez 19, 4. 8). Einem unersättlichen Tier, welches seine Beute verschlingt, gleicht die Sch. nach Jes 5, 14; Hab 2, 5; Spr 27, 20; 30, 16, einem Jäger, der Stricke und Netz zu brauchen weiß, nach 2 Sa 22, 6; Ps 18, 5. 6; 116, 3; sie ist unüberwindlich stark nach HL 8, 6. Sehr oft ist indes Sch. gleichbedeutend mit „Tod, Todeszustand", ohne daß eine besondere Örtlichkeit dabei ins Auge gefaßt wäre, s. Jes 28, 15, 18; Ho 13, 14; Ps 18, 6; 30, 4; 31, 18; 49, 15; 88, 4; 89, 49; 116, 3; Spr 5, 5; 7, 27; 15, 24; Si 28, 21; 51, 5. 6; Ba 3, 11; Wei 1, 14; 2, 1; 2 Mak 6, 23; 3 Mak 4, 8; 5, 42; 6, 31. Darum kann auch אבדון „Verderben" Bezeichnung der Sch. sein (Ps 88, 12; Hi 26, 6; 31, 12; Spr 15, 11; Sa-Ps 14, 6; 15, 11). Trotz der Entlegenheit der Sch. gilt es

als selbstverständlich, daß sie sich innerhalb des Machtbereiches Gottes befindet (5 M 32, 22; Jes 7, 11; Ho 13, 14; Am 9, 2; 1 Sa 2, 6; Hi 26, 5, 6; Ps 86, 13; 139, 8; Spr 15, 11; To 13, 2). Zwar ist der Mensch in der Sch. vom Lobpreise Gottes abgeschnitten (Jes 38, 18; Ps 6, 6; 88, 12 f.; Ba 2, 17; Si 17, 27 f.), göttliche Zurechtweisung reicht nicht dahin (Si 41, 4). Aber das hängt damit zusammen, daß in der Sch. keine Erfahrung göttlicher Güte und göttlichen Zornes möglich ist, weil die Güter fehlen, durch deren Mitteilung oder Entziehung Gott Gnade und Zorn den Menschen fühlen lassen könnte.

Das trostlose Dunkel der Sch. wurde etwa seit dem Ende des 3. Jahrhunderts vor Chr. für viele gelichtet durch das Aufkommen der Lehre einer Rückkehr wenigstens einiger oder aller entschlafenen Frommen in diesseitiges Dasein (Da 12, 2; Jes 26, 19; Hen 90, 33; Sa-Ps 3, 16) am Ende dieser Weltzeit, oder durch die Lehre von der Hinwegnahme der Frommen in die Nähe Gottes nach dem Vorbilde Henochs (1 M 5, 24), s. Ps 49, 16; 73, 24; Hen 39, 5 ff.; Wei 3, 1 ff. 10. 14; 4, 2; 6, 20. Das erstere lehrten zur Zeit Jesu die Pharisäer, das letztere die Essäer, während die Sadducäer die althergekommene Denkweise festhielten, aber wahrscheinlich noch überboten. S. die A. „Auferstehung" Bd II S. 319 ff., „Gehenna" (wo aber Bd VI S. 420 Z. 59 die Erwähnung des slavon. Henoch zu streichen). Als dann auch eine Lehre von einem gleich nach dem Tode beginnenden Strafzustande entwickelt worden war, traten Strafort und Seligkeitsort an die Stelle der alten Scheolvorstellung. Da die alttestamentlichen Aussprüche über die Sch. auf den Seligkeitsort oft nicht angewandt werden konnten, lag es nahe, sie auf den Strafort zu beziehen, sodaß dann Scheol und Gehinnom zusammenfielen.

Im Neuen Testament ist Ἅδης ein selten gebrauchter Ausdruck. Mt 11, 23 (Lc 10, 15) besagt Erniedrigung zum Hades nur tiefste Demütigung einer stolzen Stadt. Daß die Pforten des Hades Jesu Gemeinde nicht überwältigen werden (Mt 16, 18), wird bedeuten sollen, daß der Tod ihr nichts anhaben kann, d. h., daß sie nie untergehen wird. Lc 16, 23 befindet sich der Reiche im Hades in der Qual und sieht von da aus Lazarus im Schoße Abrahams. Es wird als selbstverständlich angesehen, daß er durch das Begräbnis dahin gelangt, während Lazarus außerordentlicherweise durch Engel in Abrahams Schoß getragen wird. Der Ort des Lazarus wird im Himmel zu suchen sein, der Ort des Reichen in der Unterwelt. Hades und Strafort sind dasselbe (s. o.). So erklärt sich auch der Ausdruck τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον „die draußen befindliche Finsternis" (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30) für den Ort der von der Gottesherrschaft Ausgeschlossenen. Ebenso ist der „Abgrund" ἡ ἄβυσσος (Lc 8, 31) erst der zukünftige Strafort der Dämonen. Lukas hat den Ausdruck „Hades" außer Evg 16, 23 nur AG 2, 27. 31 in alttestamentlichen Citaten, in welchen ihm Hades Bezeichnung des Todeszustandes ist. — Bei Paulus wird 1 Ko 15, 55 in einer Anspielung an Ho 13, 14 θάνατε bessere Lesart sein als ᾅδη. Für ihn ist ἡ ἄβυσσος Rö 10, 7 der Ort der Toten. Nach Eph 4, 9 stieg Christus sterbend hinab εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Die Toten sind „Unterirdische" (καταχθόνιοι) Phi 2, 10. Der Hades ist hier ein Strafort insofern, als der Tod Strafe der Sünde ist. Alle Menschen fallen ihm anheim, um da der Entscheidung über ihr endgiltiges Geschick zu harren. Auch die entschlafenen Christgläubigen weilen wohl nach 1 Th 4, 16; 1 Ko 15, 23 im Hades bis zur Auferstehung. Abweichend ist Phi 1, 23, wonach die Gläubigen im Tode σὺν Χριστῷ sind, also nicht am Orte der Toten, sondern bei Gott, in Übereinstimmung mit einer oben erwähnten jüdischen Anschauung. — So stellt es auch die Offb dar, da nach Offb 6, 9; 7, 9 ff.; 15, 2 ff. die entschlafenen Gläubigen sich im Himmel befinden. Ihre „Auferstehung" (20, 4. 5) kann nur die Begabung ihrer Seelen (vgl. 6, 9) mit einem Leibe bedeuten. Alle anderen Toten befinden sich im Hades (20, 13), zu welchem Christus den Schlüssel hat (1, 18), der aber auch (6, 8) als eine Macht zu töten dargestellt wird, über welche der „Tod" das Regiment führt. Vom Hades wird unterschieden der „Abgrund" (ἡ ἄβυσσος, 9, 1. 2. 11; 11, 7) als der Ort, aus welchem die bösgeistigen Mächte hervorkommen, an deren Spitze 9, 11 Ἀβαδδών steht. In diesen Ort wird am Ende der Satan auf tausend Jahre verschlossen (20, 3). Der endgiltige Ort der bösen Menschen und Geister ist aber der „Feuersee" (19, 20; 20, 10). Das Johannesevangelium, nach welchem der Glaubende keinem wirklichen Todeszustand anheimfällt (Jo 11, 25. 26), obwohl der Gedanke an eine Auferweckung aus den Gräbern dabei festgehalten wird (Jo 5, 28. 29), unterscheidet sich weniger durch seine thatsächlichen Angaben, als durch die Betonung, daß der Stand der Gläubigen von allem Anfange an „ewiges Leben" in sich schließt, so daß Sterben und Auferstehung nur verschiedene Phasen ihres „Lebens" bedeuten. — Der 1. Petrusbrief er-

wähnt das „Behältnis“ (*φυλακή*), in welchem bis zu Christi Tod alle Toten sich befanden (3, 19). Der Ort der entschlafenen Gläubigen wird nicht bestimmt. Nach 2 Pt 2, 17; Ju 13 ist *ὁ ζόφος τοῦ σκότους* „die dunkelste Finsternis“ jetzt der Ort der gefallenen Engel, einst die Stätte der Irrlehrer. Das ist offenbar ein mit den Farben der Sch. ausgemalter Strafort, dessen Verhältnis zum Hades ungewiß bleibt. — Das Christentum hat nach dem Obigen gegenüber dem pharisäischen Judentum nicht eigentlich die Vorstellungen vom Todeszustande und dem Orte der Toten modifiziert, wohl aber hat es durch die ihm eigene Bestimmung der Vorbedingungen für das Gelangen an den Seligkeitsort und die von ihm für das wirkliche Erreichen des Zieles gebotene Sicherheit, der Lehre vom Zustande nach dem Tode eine neue Grundlage gegeben. Die wirkliche Ueberwindung des Todes durch das Leben wurde erst hier gewonnen, und zwar grundleglich durch die Thatsache der Rückkehr Jesu aus dem Totenreich. **Gustaf Dalman.**

Hadoram (הֲדוֹרָם, הֲדֹרָם). — Vgl. die Artikel „Hadoram“ in Winers RW 1847, von Steiner in Schenkels BL II, 1869 und von Riehm in s. HW., 6. Liefer. 1877, 2. A. Bd I, 1893. — Zu Nr. 1: E. Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, Bd II, 1890, S. 426f. 435.

1. Hadoram (הֲדוֹרָם) wird in der Völkertafel Gen 10, 27 (Samar. אדורם, LXX *Οδορρα*, L *Οδορραμ*) und 1 Chr 1, 21 (LXX A *Κεδουραν*, L *Αδωραμ*) genannt als einer der Söhne Joktans. Er repräsentiert also einen arabischen Stamm; denn einige Namen, die unter denen seiner Brüder genannt werden (Chaṣarmawet, Uzal, Scheba), weisen deutlich nach Arabien, und bei den Arabern selbst gilt Joktan unter der Namensform Ḳaḥṭân als Vater der reinen Araber (vgl. A. Völkertafel). In der Form הדורם kommt der Name als Person- oder Stammname in einer sabäischen Inschrift vor (Corp. Inscript. Semitic. IV, 1, S. 1). Mit welchem anderweitig bekannten arabischen Stammnamen Hadoram zu identifizieren ist, bleibt dunkel, nach dem Namensklang schwerlich mit den Drymati am persischen Meerbusen bei Plinius (N. h. VI, 28 [32], 152), ebenso kaum mit dem arabischen Ortsnamen Haḍrameh oder dem alten Volksnamen Ḥadûra (A. von Kremer, Über die südarabische Sage 1866, S. 25), vielleicht mit den *Ἀδραμῖται* des Ptolemäus (VI, 7, 10). Dagegen scheint bei Plinius, N. h. VI, 28 [32], 155; XII, 14 [30], 52, der seine Angaben wahrscheinlich aus Juba entlehnt hat, statt Atramitae und XII, 16 [35], 69 statt Atramitica die besser bezeugte LA. Astramitae, Astramitica aufzunehmen sein (s. Detlefsens Ausg.); Plinius nennt so einen Stamm der Sabäer mit der Hauptstadt Sabota. Er erwähnt neben den Astramitae die Catamotitae l. Chatramotitae (VI, 28 [32], 154) und in Verbindung mit letztern die Stadt Sabatha. Diese sind jedenfalls identisch mit den *Χατραμωτῖται*, die Eratosthenes bei Strabo (XVI, 4, 2; ihr Land *Χατραμωτῖτις* § 3) als einen der vier Hauptstämme des südlichen Arabiens mit der Hauptstadt Sabata nennt; es sind die Bewohner des heutigen Haḍramaut, d. i. חֲצַרְמָוֶת, nach Gen 10, 26 ein Bruder Hadorams. Aus Chaṣarmawet, Hadramaut, könnte aber auch Astramitae gebildet sein, so daß dann die von Plinius unterschiedenen Astramiten und Chatramotiten identisch sein würden. Man hat mit Hadramaut auch die *Ἀδραμῖται* des Ptolemäus identifizieren wollen (Blau, ZdmG XXII, 1868, S. 658; Dillmann zu Gen 10, 27), so daß also auch diese nicht dem Hadoram gleichzusetzen wären. E. Glaser identifiziert Hadoram mit dem inschriftlich vorkommenden Dauram oder Dûram im Wadi Dhahr (vgl. D. H. Müller, Die Burgen und Schlösser Südarabiens, SWA, philos.-hist. Cl. 1879, S. 360), einer Stadt, die zu einem Königreich Našân in der Gegend des alten Minäa gehörte.

2. Hadoram (הֲדֹרָם) wird 1 Chr 18, 10 (LXX *Ιδουραμ*, *Ιδουρααμ*, *Αουραμ*, L *Αδωραμ*) als Sohn des Königs To'u (oder To'i) von Hamat genannt; sein Vater schickte ihn, um Glück zu wünschen, zu David, als dieser Hadadeser, den König von Zoba, besiegt hatte. 2 Sa 8, 10 heißt der Sohn To'is Joram, in LXX (auch L) dagegen *Ιεδδουραν*, vielleicht entstanden, wie etwa auch *Ιδουραμ* 1 Chr 18, 10, durch Verwechselung von phönizischem ה und י. Kittel (zu 1 Chr 18, 10) liest mit LXX הֲדֹרָם als ursprüngliche Form; aber was sollte sie bedeuten? Gewiß ist, da es sich um einen nichtisraelitischen Namen handelt, die Namensform הדורם die ursprüngliche, obgleich die andere, Jôram „Jahwe ist erhaben“, sich etwa durch Aufnahme des Gottes der Hebräer unter die Götter Hamats erklären ließe (m. Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 223; Nestle, Die israelitischen Eigennamen, Haarlem 1876, S. 85). Renan (Histoire du peuple d'Israël, Bd II, Paris 1889, S. 40) liest statt הדורם: הדדרם (vgl. Budde, ThLZ 1896, K. 567). Das wird dem Sinne nach richtig sein: „Hadad ist erhaben“; die

Korrektur ist aber kaum erforderlich: הדו kann andere Form des Gottesnamens Hadad sein, der in den Amarna-Tafeln Addu lautet (s. A. Hadad-Rimmon § 2, a); vgl. auf babylonischem Boden den Eigennamen Addu-rammu (Hilprecht, The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, Cuneiform texts, Bd IX, Philadelphia 1898, S. 27. 48). Diese Erklärung ist, da Hadad der höchste Gott der Aramäer war, wahrscheinlicher als die von Baethgen (Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 67, Anmkg. 6) mit Acceptierung der LA. der LXX 2 Sa 8, 10 vorgetragene: יְדֹרָם „der Geliebte des Erhabenen".

3. Hadoram (הֲדוֹרָם) hieß nach 2 Chr 10, 18 (LXX *Αδωνειραμ*, A *Αδωραμ*, L *Αδωνιραμ*) der Frohnmeister Rehabeams, dagegen nach 1 Kg 12, 18 Adoram (אֲדֹרָם, LXX *Αραμ*, AL *Αδωνιραμ*). Vom König zur Unterhandlung mit dem Volk abgeschickt, wurde er von diesem gesteinigt. „Adoram" hieß nach 2 Sa 20, 24 (LXX *Αδωνειραμ*, *Αδωνιραμ*, L *Ιεζεδραν* [= יהודם = הדרם? Klostermann]) auch der Frohnmeister Davids; es ist nicht ganz unmöglich, aber wenig wahrscheinlich, daß er eine Person ist mit dem gleichbenannten Frohnmeister Rehabeams. Hădorām und 'Adorām sind anscheinend nur verschiedene Formen desselben Namens, in welchem der Gottesname Had[ad] oder Addu enthalten zu sein scheint. Wahrscheinlich ist mit dem einen oder dem andern Adoram, vielleicht auch mit beiden, identisch der Frohnmeister Salomos, der 1 Kg 4, 6; 5, 28 Adoniram (LXX *Αδωνειραμ* und [so auch L] *Αδωνιραμ*) genannt wird mit Substituierung eines bei den Hebräern anerkannten Gottesnamens für den heidnischen Hadad. Schwerlich ist 'Adonîrām die ursprüngliche Form und daraus 'Adorām verkürzt; denn solche Verkürzung von 'Adonî kommt sonst nicht vor. Da der Kultus des Hadad im ältesten Kanaan weit verbreitet gewesen zu sein scheint (nach den Amarna-Tafeln, s. A. Hadad-Rimmon § 2, a), so ist sehr wohl annehmbar, daß auch unter den Hebräern ein mit diesem Gottesnamen zusammengesetzter Eigenname vorkam, wie bei den spätern Juden Ḥēnādād, d. i. Ḥēn-'Adad. **Wolf Baudissin.**

Hadrach (חַדְרָךְ). — Die vielen verschiedenen ältern Vermutungen über Hadrach s. am sorgfältigsten verzeichnet bei Aug. Köhler zu Sach 9, 1 (Der Weissagungen Sacharjas zweite Hälfte 1863), dazu jetzt noch: Hitzig, Kleine Propheten[3], 1863 (חדרך = arab. ḥâṭirak) „lebewohl", als speziell (?) syrische Sprechweise, Name des Landes, wie „Languedoc" (!); Keil, Kleine Propheten 1866, 2. A. 1873 (wie Hengstenberg, s. unten n. 3); Pressel, Hagg, Sach u. Mal 1870 (Hadrach eine syrische Stadt, vielleicht Palmyra); Delitzsch, Genesis[4], 1872, S. 536 („emblematische Benennung des Zwillingsstromlandes, in welcher חד auf den Tigris und ךְ auf den Euphrat deutet"); Schrader, Die Keilinschriften und das AT (1872) 2. A. 1883, S. 453 (= Ḥatarakka); J. P. Lange, Hagg, Sach, Mal 1876 („Land deines Umkreises" [also חֶדֶר mit Suff., wie schon Frühere], d. h. „der feindliche Umkreis des theokratischen Centrums"!); Reuß, Les Prophètes 1876 (Gottesname); Bredenkamp, Der Prophet Sacharja 1879 (zu 9, 1 wie v. Ortenberg, s. unten n. 5, dagegen S. 212 wie Schrader); Ch. H. H. Wright, Zechariah and his prophecies[2], London 1879 (= Ḥatarika); Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 279 (= Ḥatarikka); Steiner in: Hitzig, Kl. Proph.[4], 1881 (= Ḥatarakka); Wellhausen, Die Kleinen Propheten 1892, 3. A. 1898 (wahrscheinlich die Landschaft von Antiochien); H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen 1892, S. 126—134: „Der ausspruch über Hadrach, Sach. 9, 1—8 und die ereignisse des jahres 733" (= Ḥatarikka); Nowack, Kleine Propheten 1897 (wie Wellhausen). — Die Spezialabhandlung von H. S. v. Alphen, De terra Chadrach, Traj. ad Rh. 1723 (auch in Ugolinus, Thesaurus antiq., Bd VII) trägt eine Kombination des Namens Chadrach mit dem der syrischen Göttin Atargatis vor, die etymologisch vollkommen unmöglich ist. — Vgl. ferner die Artikel „Hadrach" in Winers RW (1847), von Steiner in Schenkels BL II, 1869 (wie früher Hitzig, s. unten n. 2), von Schrader in Riehms HW[2], Bd I, 1893.

חַדְרָךְ, wahrscheinlich Pausalform von חַדְרֶךְ, wird nur einmal genannt Sach 9, 1: „Ausspruch des Wortes Jahwes über das Land Hadrach, und Damaskus ist sein (des Wortes) Ruheort." Aus dem Zusammenhang scheint hervorzugehen, daß „Land Hadrach" entweder das Land bezeichnet, worin Damaskus lag, oder ein anderes in seiner Nachbarschaft, daß es also in Syrien oder auch an der phönizischen Küste zu suchen ist.

Diesen Landesnamen konnte man früher nicht nachweisen. Deshalb haben 1. Viele zu der Annahme gegriffen, Hadrach sei Name des Königs des gemeinten Landes (vgl. Mi 5, 5: „das Land Nimrods"; Neh 9, 22: „das Land Sihons"); nur läßt sich Hadrach, als Personname überhaupt nicht ermitteln (die Endung wäre wie in שַׁדְרַךְ Da 1, 7). Auch nicht 2. als Gottesname ist das Wort nachweisbar (die Endung wie in [illegible]) sodaß das Land von dem darin verehrten Gotte den Namen tragen könnte. Movers (Die

Phönizier, Bd I, 1841, S. 478 f.) kombinierte den syrischen Gott Hadrak, den er hier zu finden glaubte, mit einem assyrischen Gott Adar, der aber ebenfalls zweifelhaft ist. Auch der von Hitzig (früher, zu Da 1850, S. 10) verglichene menschliche Personname Sadrach (Übergang von ח in שׂ) kommt als Gottesname, was er nach Hitzig sein sollte, nicht vor. Ewalds (GgA 1856, S. 665) Vergleichung mit dem Gotte von Hierapolis in der syrischen Apologie des Pseudo-Melito Hadran (Corpus apologetarum, ed. Otto Bd IX, S. 505. 426) ist gänzlich unstatthaft; hier das Schluß-n in k zu verwandeln, sind wir nicht berechtigt, und auch der Wechsel von ח und ה ist nicht zu übersehen. Deshalb ist ebenfalls die Meinung Köhlers nicht annehmbar, ak sei andere Nominalendung für an in Hadran. Zudem kann als einigermaßen sicher angenommen werden, daß bei Pseudo-Melito zu emendieren ist Hadĕdan (Verwechselung von ܪ und ܕ, s. JdTh 1877, S. 316; vgl. A. Adrammelech Bd I, S. 187, 5 ff.). Allerdings ist jetzt durch eine lateinische Inschrift aus Cölesyrien ein Gott Hadran[es] oder Hadaran[es] bekannt (s. A. Hadad-Rimmon § 2 Anfang); auch er aber kann aus den angeführten Gründen zur Erklärung des Namens Hadrak nicht dienen. 3. Die Meinung des Hieronymus und Neuerer, Hadrach sei symbolischer Name in der Bedeutung „starkschwach" (aus חד „scharf" und רך „zart") hat nur den Wert einer Kuriosität (nach Hieronymus ist „starkschwach" Bezeichnung des „Herrn", d. i. Jahwes, also Land Hadrachs = das heilige Land; nach Hengstenberg „Land Starkschwach" = medopersisches Reich). 4. Ebenso gezwungen sind die Deutungen von חדרך als Appellativum, z. B. Maurer (z. d. St.) von חֲדָרֶיךָ = penetralia terrae als Bezeichnung des von Libanos und Antilibanos eingeschlossenen Cölesyrien. 5. Es wird nichts Anderes übrig bleiben, als Hadrach für einen Landesnamen zu halten. Einen solchen würde man gewinnen mit der zuerst durch v. Ortenberg (Die Bestandteile des Buches Sacharja 1859, S. 40 f.), dann von Olshausen (Lehrbuch der hebr. Sprache 1861, S. 411) vorgeschlagenen Korrektur חַוְרָן (Ez 47, 16. 18), d. i. Hauranitis (s. dagegen Wetzstein in Delitzschs Job², 1876, S. 597—599). 6. Diese Emendation erscheint aber jetzt überflüssig. Vielleicht ist schon beachtenswert das Zeugnis eines Rabbi Jose aus Damaskus (oder „Sohn einer Damascenerin"?), der einen Ort Hadrach bei Damaskus gekannt haben will (im Jalkut Schimeoni). Die mit R. Jose übereinstimmende Aussage des Arabers Joseph Abassi gegenüber J. D. Michaelis im Jahr 1768 kann dagegen auf keinen Fall in Betracht kommen, weil dieser „Abassi", abgesehen davon, daß er ein Betrüger war, nach seinen Einzelaussagen offenbar Edrei im Sinne hatte (s. Köhler a. a. O., S. 5—7). Was Kirchenväter (Eusebius, Theodor. Mops., Cyrill. Al., Theodoret) von einem Land Edrach, Adrach u. s. w. berichten, scheint lediglich aus der Sacharjastelle entnommen zu sein. Überdies lag die Verwechselung von Hadrach (Ἐδράχ) mit Edrei bei Damaskus nahe; möglicherweise dachte an dieses auch R. Jose. Einen zuverlässigern Anhaltspunkt aber bietet das in assyrischen Inschriften neben syrisch-kanaanitischen Oertlichkeiten (so neben Zoba, Damaskus, Hamat) genannte Land Hatarakka oder Hatarika, Hatarikka, auch als „Stadt" bezeichnet (Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878, S. 122). Auffallend bleibt freilich die in syrischen Namen sonst nicht vorkommende Endung ak; aber daran, daß mit dem assyrischen Hatarakka eine Landschaft gemeint sei, die in Syrien oder in dessen Nachbarschaft zu suchen ist, läßt sich kaum zweifeln. Allerdings fordert Sach 9, 1 der Zusammenhang nicht unbedingt, das Land Hadrach um Damaskus herum zu suchen. Das Wort Gottes könnte seinen Ausgangspunkt haben etwa im fernen Osten und sich westwärts niederlassen auf Damaskus und die benachbarten Städte. Immerhin mag es auch jetzt noch (wie schon in Aufl. 2 dieses Artik.) erlaubt sein, hinzuweisen auf den zu u. St. sonst nicht in Betracht gezogenen Ort in Assyrien *Χατράχαρτα* bei Ptolemäus (VI, 1, 6), vielleicht identisch mit *Σάδρακαι* (ח geht häufig über in einen Zischlaut: LXX Sach 9, 1 *Σεδραχ, Σεδρακ*, vgl. Sirom = Chirom), das Strabo (XVI, 1, 4) als Residenz des Darius Hystaspis zwischen Babylon und Arbela anführt. Andererseits mag hingewiesen werden auf die Hochebene Merg el-Hadr auf dem Wege zwischen Banias und Damaskus (s. Baedeker [Socin-Benzinger], Palästina³, 1891, S. 268). **Wolf Baudissin.**

Hadrian I., Papst, gest. 795. — Quellen: Briefe an Karl den Großen in dem Codex Carolinus: Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum tom. IV, Berlin 1867; MSL 96 S. 1203—1242; Jaffé, Regesta pontificum Romanorum, tom. I, 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 289—306; die vita Hadriani: L. Duchesne, Le liber pontificalis, (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série), Paris 1886, tome I, S. 486 ff.; Einhard, vita Caroli magni: MG SS II; Annales Laurissenses majores; Annales Laurissenses

minores; Annales Einhardi: ib. I; Annales Mosellani: ib. XVI; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 6. Aufl., 1894; J. F. Böhmer, Regesta imperii I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751—918 neu bearbeitet von E. Mühlbacher, 2. Aufl., Innsbruck 1899.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 167 ff.; A. Bower, Unparth. Histor. der Röm. Päpste, übersetzt v. Rambach, 5. Tl., Magd. u. Leipzig 1762, S. 295 ff.; J. G. Schubert, Abhandlung von den Thaten Karls des Großen bei den Römern, 1789; Hald, Donatio Caroli Magni ex codice Carolino illustrata, Havniae 1836; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgegeben v. Räß und Weis, 2. Bd, Mainz 1837, S. 103—125; C. Hegel, Geschichte der Städteverfassung von Italien, Bd I, Leipzig 1847, S. 213 ff.; S. Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 37 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 133 ff.; A. F. Gfrörer, Gregor VII., 5. Bd, Schaffhausen 1860, S. 40—99; Mock, De donatione a Carolo Magno sedi apostol. a 774 oblata, Monasterii 1861; Krosta, De Donationibus a Pippino et Carolo Magno sedi apostolicae factis, Regimontii, Pr. 1862; Abbé Dehaisnes, Dissertation critique sur la donation promise par Charlemagne au saint-siége en 774, Arras 1862; S. Abel, Papst Hadrian I. und die weltliche Herrschaft des römischen Stuhls: FdG, Göttingen 1862, Bd I, S. 453 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient u. Occident, 2. Bd, München 1865, S. 662 f.; J. Döllinger, Das Kaisertum Karls des Großen: München. hist. Jahrbuch, 1865, S. 326 ff.; Th. Sickel, Acta Regum et Imperatorum Karolinorum, 2. Bd, Wien 1868, S. 380 ff.; J. Hergenröther, Photius, Patriarch v. Konstantinopel, 1. Bd, Regensb. 1867, S. 247 ff.; A. v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1867, S. 123 ff.; A. Thijm, Karel de Groote, Amst. 1867, S. 220 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Tl., Elberf. 1868, S. 273 ff.; J. Ficker, Forschungen zur Reichs- u. Rechtsgesch. Italiens, Bd II, Innsbruck 1869, S. 329 ff., S. 347 ff.; L. Oelsner, Jahrb. des fränkischen Reiches unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 135 ff.; F. Hirsch, Papst Hadrian I. und das Fürstenthum Benevent: FdG, Bd XIII (1873), S. 33 ff.; O. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berlin 1874, S. 35 f.; E. Bernheim, Das unächte Dekret Hadrians I. im Zusammenhang mit den unächten Dekreten Leo VIII. 2c. FdG Bd XV (1875), S. 618 ff.; W. Wattenbach, Geschichte des römischen Papstthums, Berlin 1876, S. 47 ff.; B. Malfatti, Imperatori e papi ai tempi della signoria dei Franchi in Italia, 2. Bd, Mailand 1876, S. 95 ff.; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 324 ff.; J. v. Hefele, Conciliengeschichte Bd III, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1877, S. 441 ff., S. 620 ff.; B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter, Bd I, 2. Aufl., Münster 1877, S. 513 ff.; Henaux, Charlemagne, Liège 1878, 6. édit. p. 70 ss.; O. Kühl, Der Verkehr Karls des Großen mit Papst Hadrian I., Diss., Königsberg 1879; W. v. Giesebrecht, Geschichte d. deutschen Kaiserzeit, 1. Bd, 5. Aufl., Leipzig 1881, S. 112 ff.; H. Engelen, Die ersten Versuche zur Gründung des Kirchenstaates, Halle 1882; Harttung, Diplomatisch-histor. Forschungen, Gotha 1879. S. 109 f., S. 365 u. f. w.; J. v. Pflugk-Harttung, Iter Italicum, Stuttg. 1883, siehe den ind. nomin.; ders., Acta pontificum Romanorum inedita, 2. Bd, Stuttg. 1884, S. 22 ff.; Duchesne, Le liber pontificalis, Introduction p. CCXXXIV sq.; R. Genelin, Das Schenkungsversprechen und die Schenkung Pippins, Wien 1880, S. 27 ff.; Rohrbacher, Universalgeschichte der kathol. Kirche, 11. Bd, bearbeitet von Kellner, Münster 1880, S. 477 ff.; G. Kaufmann, Deutsche Geschichte bis auf Karl d. Gr., 2 Bd., Leipzig 1881, S. 307 ff.; W. Martens, Die römische Frage unter Pippin und Karl dem Großen, Stuttgart 1881, S. 129 ff. (Rec. L. Weiland, ZKR 17. Bd [1882] S. 368—387; Funk, ThQS 64. Bd [1882] S. 480 ff.); ders., Neue Erörterungen über die Römische Frage unter Pippin und Karl dem Großen, Stuttg. 1882, S. 21 ff.; H. v. Sybel, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpste HZ 44 (1880) S. 47—85 (= Kl. histor. Schriften 3 S. 65—115); B. Niehues, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpste, HJG 2. Bd (1881) S. 227 ff.; G. Hüffer, Die Aechtheit der Schenkung Karls d. Gr. von 774, ibid. 2. Bd, S. 242. 253; H. Thelen, Zur Lösung der Streitfrage über die Verhandlungen König Pippins mit Papst Stefan II. und das Schenkungsversprechen Pippins und Karls des Großen, Bonn 1882; F. Hirsch, Die Schenkungen Pippins u. Karls d. Gr. an d. röm. Päpste, Festschr. d. Königsstädt. Realschule, Berlin 1882, S. 3—40; Funk, Die Schenkungen d. Karolinger an die röm. Kirche. ThQS 64. Bd, 1882, S. 603—643; Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiastic., t. III, Ratisb. 1882, p. 140 sq.; Th. Sickel, Das Privilegium Otto I. für die röm. Kirche vom Jahre 962, Innsbruck 1883, S. 132 ff.; G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, 3. Bd, 2. Aufl., Kiel 1883, S. 180 ff., 278 ff.; P. Scheffer-Boichorst, Pipins und Karls des Gr. Schenkungsversprechen, Mt. des Instituts für Oesterr. Geschichtsforschung, V. Bd, (Innsbruck 1884), S. 193—212; J. Langen, Geschichte der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, S. 704 ff.; L. v. Ranke, Weltgeschichte, 5. Tl., 1. Abtl., Leipzig 1884, S. 117; Duchesne, l'historiographie pontificale au VIII[e] siècle: Extrait des Mélanges d'archéol. et d'hist., 1884, S. 267 ff.; W. Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg i. B. 1886, S. 281 ff.; ders. Die drei unächten Kapitel der Vita Hadrians I. ThQS LXVIII, 1886, S. 601 ff.; S. Abel, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Großen,

Bd I, 768—788, 2. Aufl. bearb. von B. Simson Leipzig 1888, Bd II, 789—814, von B. Simson ebend. 1883; H. Kohl, Annalen des fränkischen Reichs im Zeitalter der Karolinger: G. Richter, Annalen d. deutschen Geschichte im Mittelalter II, 1887, S. 674—696; K. Lamprecht, Die römische Frage von König Pippin bis auf Kaiser Ludwig d. Fr. in ihren urkundlichen Kernpunkten erläutert, Leipzig 1889; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Tl., Leipzig 1890; J. v. Döllinger, Das Papstthum, Neubearbeitung von Janus, „Der Papst u. d. Konzil" von J. Friedrich, München 1892, S. 9, 30f.; R. Weyl, Die Beziehungen des Papstthums zum fränk. Staats- und Kirchenrecht unter den Karolingern, Breslau 1892; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, vol. I. Roma 1893, S. 141; P. Kehr, Die sogenannte Karolingische Schenkung von 774: HZ Bd 70 (NF 34) 1893 S. 385—441; G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates, Köln 1894, vgl. Rec. v. Kehr, GgA 1895, S. 694 ff.; A. Schaube, Zur Verständigung über das Schenkungsversprechen von Kiersy und Rom, HZ 72, NF. 37, (1894) S. 193—222; A. Dove, Corsika und Sardinien in den Schenkungen an die Päpste: SMA 1894, I, S. 183—238; W. Sickel, Die Verträge der Päpste mit den Karolingern u. d. neue Kaiserthum; Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss. XI (1894) S. 301—351, XII (1895) S. 1—43; E. Sackur, Die Promissio Pipins v. J. 754 und ihre Erneuerung durch Karl d. Gr.: Mt Inst. österr. Gesch. XVI (1895), S. 385—424; K. Hampe, Hadrians I. Vertheidigung der zweiten nicänischen Synode gegen die Angriffe Karls d. Gr.: NA XXI (1895) S. 83—113; ders., ib. XXII S. 748—754; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. Berlin 1896, I S. 566, II S. 1360; E. Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern (= Bibliothek deutscher Geschichte), Stuttgart 1896; Th. Lindner, Die sogenannten Schenkungen Pippins, Karls d. Gr. und Ottos I. an die Päpste, Stuttgart 1896 (Rec. v. Kehr: GgA 1896 Nr. 2 S. 128—139); W. Martens, Beleuchtung der neuesten Kontroversen über die römische Frage unter Pippin und Karl d. Gr., München 1898.

Hadrian I., Papst von 772 bis 795, war ein Römer aus angesehenem Geschlecht, durchlief unter Paul I. die niederen Stufen des geistlichen Standes, wurde von Stefan III. zum Diakon, und nach dessen Tode auf den Stuhl Petri erhoben (am 1. Februar 772), aber wohl nicht so einstimmig wie das Wahldekret glauben machen will, denn gleich nach seiner Erhebung tritt Hadrian I. in die schärfste Opposition zu der von Paul Afiarta geführten longobardischen Partei in Rom. Der Anschluß des Papstes an die fränkische Faktion, seine Weigerung, die Söhne Karlmanns, die nach Pavia geflüchtet waren, zu Königen zu weihen und damit als Kronprätendenten Karl dem Großen gegenüberzustellen, schließlich die auf seinen Befehl vollzogene Verhaftung des Afiarta durch den Erzbischof Leo von Ravenna, der dann den Eingekerkerten hinrichten ließ, alle diese Vorgänge bewogen den Longobardenkönig Desiderius in das römische Gebiet raubend und plündernd einzufallen, schließlich sogar sich gegen Rom selbst mit seinem Heere in Bewegung zu setzen. Da entschloß sich Hadrian, durch eine Gesandtschaft um die Hilfe Karls des Großen zu bitten und erreichte schließlich, daß dieser im September 773 in Italien erschien und alsbald den Desiderius zwang, sich in das stark befestigte Pavia zurückzuziehen. Während der Belagerung dieser Stadt, die erst im Juni 774 fiel, brach König Karl plötzlich nach Rom auf und traf daselbst am 2. April, dem Samstag vor Ostern, ein. Hadrian I., nicht vorher unterrichtet, erschrack über sein Kommen, bereitete ihm aber einen glänzenden Empfang. Mittwoch den 6. April fand nach der Vita Hadriani eine Zusammenkunft in der Peterskirche statt, bei welcher der Papst den König dringend ermahnte (cap. 41), ut promissionem illam, quam eius sanctae memoriae genitor Pippinus quidem rex, et ipse praecellentissimus Carolus cum suo germano Carlomanno atque omnibus iudicibus Francis fecerunt beato Petro et eius vicario sanctae memoriae domno Stephano juniori papae, quando in Franciam perrexit pro concedendis diversis civitatibus ac territoriis istius Italiae provinciae et contradendis beato Petro eiusque omnibus vicariis in perpetuum possidendis adimpleret in omnibus. (cap. 42) Cumque ipsam promissionem, quae in Francia in loco qui vocatur Carisiaco facta est, sibi relegi fecisset, complacuerunt illi et eius iudicibus omnia quae ibidem erant adnexa, et propria voluntate, bono et libenti animo aliam donationis promissionem ad instar anterioris ipse antedictus praecellentissimus et revera christianissimus Carolus Francorum rex adscribi jussit per Etherium religiosum ac prudentissimum capellanum et notarium suum: ubi concessit easdem civitates et territoria beato Petro, easque praefato pontifici contradi spopondit, per designatum confinium, sicut in eadem donatione contineri monstratur: id est, a Lunis cum insula Corsica, deinde in monte Burdone, inde in Berceto, deinde in Parma, deinde in Regio, et exinde in Mantua atque in monte Silicis, simulque et universum exarchatum Ravennatium, sicut antiquitus erat atque provincias Venetiarum et Istriam nec non cunctum du-

catum Spoletinum seu Beneventanum. (cap. 43) Facta autem donatione, propria sua manu ipse christianissimus Francorum rex eam corroborans, universos episcopos, abbates, duces et grafiones in ea adscribi fecit. Quam prius super altare beati Petri, et postmodum intus in eius sancta confessione ponentes, tam ipse Francorum rex, quamque eius iudices beato Petro et eius vicario sanctissimo Hadriano papae, sub terribili sacramento, sese omnia conservaturos, quae in eadem donatione continentur, promittentes tradiderunt. Apparem vero ipsius donationis per eundem Etherium adscribi faciens ipse christianissimus Francorum rex, intus super corpus beati Petri, subtus evangelia, quae ibidem continentur et osculantur, pro firmissima cautela et aeterna nominis sui ac regni Francorum memoria, propriis suis manibus posuit: aliaque eiusdem donationis exempla per scriniarium huius sanctae Romanae ecclesiae adscripta eius excellentia secum deportavit. Die vorstehenden Sätze haben eine ausgedehnte und sich noch immer erweiternde Speziallitteratur hervorgerufen wie wenige andere Streitfragen der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Denn die hier berichtete sogenannte karolingische Schenkung hat für die Erörterung der weltlichen Souveränität des Stuhles Petri begreiflicherweise nach der rechtlichen wie nach der politischen Seite eine große Bedeutung erlangt. Aber schon die eminente Tragweite der an den Namen Karls des Gr. sich knüpfenden Konzession für die Geschichte Italiens und des Kirchenstaates im Zeitalter der Karolinger mußte der vita Hadriani, der einzigen Quelle, weitgehende Beachtung sichern. Für die Geschichte dieser berühmten Frage ist es charakteristisch, daß die Forschung bisher zu keinen sicheren, allgemein anerkannten Resultaten gelangt ist und daß der Zwiespalt der Auffassungen mit dem Gegensatz kurialer und historischer Auffassung sich durchaus nicht deckt, vielmehr in der Beschaffenheit der Quelle ihre Ursache hat. Noch gegenwärtig (vgl. Kehr S. 388 N. 1; Martens, Beleuchtung S. 88 ff.; Abel-Simson S. 161) wird der Bericht der Vita von den einen als freie Erfindung verworfen (Sybel, Ranke, Martens), von den anderen als glaubwürdig anerkannt (Ficker, Duchesne, Kehr S. 437 ff.: Karl wiederholte das Eventualversprechen von Kiersy), auch die Annahme einer partiellen Interpolation wird vertreten (Scheffer-Boichorst). Nur die Thatsache, daß Karl ein Schenkungsversprechen gegeben hat, kann als sicher behauptet werden (Abel-Simson S. 163), während die geographischen Bestimmungen schweren Bedenken unterliegen.

In den nächsten Jahren nach der Rückkehr Karls aus Italien wurden die freundlichen Beziehungen zwischen dem Könige und dem Papste durch mancherlei Vorgänge getrübt. Der Erzbischof Leo von Ravenna, der dem römischen Stuhle einige Städte entrissen, fand zum Kummer des Papstes, der ihn bei Karl verklagte, keine ungünstige Aufnahme, als er, um sich persönlich zu verantworten, an den fränkischen Hof eilte (Abel-Simson S. 213 ff.). Die Verstimmung des Königs gegen Hadrian muß damals einen hohen Grad erreicht haben, zog er doch einen päpstlichen Gesandten wegen ungeziemender Reden zur Verantwortung (ebenda S. 236 f.). Die unaufhörlichen Gesuche des Papstes um endliche Erfüllung des 774 gegebenen Versprechens, die Anweisungen desselben auf den „Lohn in den ewigen Himmelsburgen" für den Fall, daß Karl die Güter der Kirche vermehre, die vielfachen Beglückwünschungen Hadrians zu den Siegen des Königs über die Sachsen, welche nur auf Fürbitten des für die Wiedererstattung seiner Gebiete dankbaren Petrus erfolgt seien, der von dem Papste gezogene Vergleich zwischen Karl und dem „allergottesfürchtigsten Konstantin, dem großen Kaiser", der „durch seine Freigebigkeit die Kirche Gottes zu Rom erhöht und ihr Gewalt in Hesperien (Italien) geschenkt" habe (Cod. Carol. 61, Jaffé Nr. 2423; Bibl. IV p. 199. Darüber herrscht Streit, ob hier eine Erwähnung der erdichteten donatio Constantini vorliegt vgl. Abel-Simson S. 319 N. 2; G. Krüger ThLZ 1889, Nr. 17. 18. E. Löning, HZ Bd 65, 1890, S. 193 ff.), alle diese Äußerungen mußten dem scharfblickenden Könige als der Erguß einer schlecht maskierten Habsucht erscheinen. — Wie sehr übrigens das Selbstbewußtsein des Papstes sich gesteigert hatte, ersehen wir daraus, daß er, der im Anfange seines Pontifikats nach den Regierungsjahren der griechischen Kaiser seine Urkunden datiert hatte, seit dem 1. Dezember 781 nach den Jahren seiner Amtsführung gerechnet hat (Jaffé, Regesta I, p. 289). Doch waren ihm die Griechen, insbesondere der Patrizius von Sizilien, nicht ungefährlich, denn sie vereinigten sich mit den longobardischen Herzögen von Benevent und Spoleto, und nötigten ihn, sich an Karl den Großen mit dringenden Bitten um Hilfeleistung zu wenden. Dieser folgte ihnen jedoch erst im Jahre 780, nachdem er sich 776 begnügt hatte, durch einen schnellen Übergang über die Alpen den gegen ihn und den Papst konspirierenden Herzog von Friaul zu

schrecken. Auch jetzt begab sich Karl wieder nach Rom (781), wo seine Söhne Pippin und Ludwig vom Papste zu Königen, jener von Italien, dieser von Aquitanien, gesalbt wurden (über die damalige Schenkung vgl. Abel-Simson S. 377). Als dann der Frankenkönig im Jahre 786 zum viertenmal Italiens Boden betrat, um Arichis von Benevent zu demütigen, gelang es dem Papste wiederum, von seinem freigebigen Beschützer neue Besitzungen in Süditalien dem römischen Stuhle verschreiben zu lassen (ebend. S. 571). — Doch haben Mißhelligkeiten verschiedenster Art während der letzten Lebensjahre Hadrians das gute Einvernehmen zwischen ihm und seinem königlichen Freunde gestört, es konnte das Gerücht entstehen, der Beherrscher des Frankenreichs und König Offa von Mercia unterhandelten wegen seiner Absetzung (Cod. Carol. 96; Jaffé Nr. 2476, Bibl. IV, p. 280 ff.).

Die Bilderstreitigkeiten (vgl. Bd III S. 224, 24 ff.) bereiteten dem Papste neue Demütigungen von seiten Karls, zugleich aber auch von seiten des griechischen Kaisers Konstantin VI. und dessen Mutter, der Kaiserin Irene, die für ihren unmündigen Sohn die Regentschaft führte. Als diese nämlich mit dem Plan umging, den Bilderdienst in der griechischen Kirche wieder herzustellen, wandte sie sich auch an den Papst mit der Bitte, zu einem demnächst stattfindenden allgemeinen Konzil sich persönlich einzufinden, oder wenigstens geeignete Legaten zu senden (785). In seinem Antwortschreiben (Jaffé Nr. 2448) ersuchte Hadrian die Kaiserin und ihren Sohn, nachdem er seine hohe Freude über ihren Entschluß der Wiederherstellung des Bilderdienstes ausgesprochen, um Rückerstattung der von dem bilderfeindlichen Kaiser Leo III. schon 732 eingezogenen Patrimonien Petri und der von diesem entrissenen Patriarchalrechte des römischen Stuhles in Calabrien, Sizilien und den illyrischen Provinzen. Er erneuerte zugleich die bereits von Gregor dem Großen erhobene Einsprache gegen den im kaiserlichen Schreiben dem Patriarchen von Konstantinopel beigelegten Titel eines universalis patriarcha. Aller dieser Forderungen wurde aber auf dem im Jahre 787 in Nicäa zusammentretenden allgemeinen Konzil, welches unter Zustimmung der päpstlichen Legaten das Bilderverbot aufhob, mit keinem Worte gedacht. — Die Akten dieser Synode, die Hadrian an König Karl 790 übersandte, erregten dessen lebhaften Widerspruch und führten schließlich zur Abfassung der libri Carolini (s. d. A. „Karolinische Bücher"), in welchen im Auftrage des Kaisers der Standpunkt der fränkischen Kirche gegenüber der römischen und griechischen auseinandergesetzt und die Bestimmungen der bilderfreundlichen Synode von Nicäa verworfen wurden. Obwohl der Papst für diese Beschlüsse nach Empfang eines Auszuges der libri Carolini gegenüber dem Könige kräftig eintrat (Alcuini epist. 33; Jaffé Nr. 2483, Bibl. VI, S. 243 ff.), ließ letzterer die Auffassung der libri Carolini auf der Synode von Frankfurt 794 bestätigen und die Beschlüsse des erwähnten Konzils von Nicäa verdammen. Einen Ersatz für diese Kränkung mußten die in Frankfurt befindlichen Gesandten Hadrians darin finden, daß der von Rom wie von der fränkischen Kirche in gleicher Weise bekämpfte spanische Adoptianismus (s. d. A. Bd I S. 181 56) hier öffentlich verdammt wurde. — Bald darauf, am 25. Dezember 795, starb Hadrian, aufs tiefste von Karl betrauert, der für die Seele des Verstorbenen Gebete zu verrichten in seinem weiten Reiche gebot (Simson II. Bd S. 108 ff.). Hat auch Hadrian I. sich während seines langen Pontifikats nur allzusehr von dem einen Streben beherrschen lassen, aus dem Kampfe der Franken mit den Longobarden möglichst großen Gewinn an Gütern und Rechten für die römische Kirche zu ziehen, so darf ihm doch der Ruhm nicht vorenthalten werden, für die Stadt Rom in jeder Weise trefflich gesorgt zu haben, indem er die Stadtmauern erneuerte, die durch Jahrhunderte hindurch verschütteten Wasserleitungen wieder herstellte, in größerem Umfange als irgend einer seiner letzten Vorgänger die verfallenden Kirchen restaurierte und sie aufs herrlichste mit goldenen und silbernen Statuen, kostbaren Teppichen, musivischen Bildern schmückte. Eine groß angelegte Persönlichkeit ist Hadrian aber nicht gewesen und es war ihm versagt einen führenden oder auch nur stärker sich geltend machenden Einfluß auf die abendländische Politik auszuüben.

R. Zöpffel † (Carl Mirbt).

Hadrian II., Papst, 867—872. — Quellen: Vita Hadriani II.: liber pontificalis ed. L. Duchesne (= Bibliothèque des écoles francaises d'Athènes et de Rome, 2e série, Paris 1886) tome II, p. 173 f.; Briefe H.s Mansi XV, p. 819 sq. MSL t. 122 p. 1259—1320, t. 129 p. 1015—1022; Hincmari Annales: MG SS I, p. 452 ss.; Ado, Chronicon ib. II, p. 323; Regino, Chronicon ib. I, p. 580 ss.; Annales Fuldenses ib. I, p. 476 ss.; Hincmari opera ed. Jac. Sirmond, 2 vol., Paris 1645, besonders wichtig sind die hier am vollzähligsten enthaltenen Briefe Hinkmars; Baronii Annales ecclesiastici; Hart-

tung, Diplomatisch-historische Forschungen, Gotha 1879, S. 151 ff.; J. v. Pflugk-Harttung, Iter Italicum, Stuttgart 1883 (cf. index); Jaffé, Regesta pontificum Romanorum 2. ed. t. I, Lips. 1885, p. 368 sq.; J. F. Böhmer, Regesta imperii, I, Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751—918, neu bearbeitet von E. Mühlbacher, 1. Bd, Innsbruck 1889, S. 460 ff. — Litteratur: A. Bower, Unparth. Historie der Röm. Päpste, übers. von Rambach, Magdeb. und Leipzig 1765, Tl. VI, S. 131 ff.; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgeg. v. Räß u. Weis, Mainz 1837, Bd II, S. 180—187; A. F. Gfrörer, Gesch. d. ost- u. westfränkischen Carolinger, Bd II, Freib. i. Br. 1848, S. 1 ff.; F. Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, herausgegeben v. C. Höfler, Paderborn 1857, S. 164; Weizsäcker, Hincmar und Pseudo-Isidor: ZhTh 1858, S. 346 f., 414 ff. ꝛc.; E. Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches, Bd I, 2. Aufl. Leipzig 1887; C. v. Noorden, Hinkmar Erzbischof von Rheims, Bonn 1863, S. 237 ff.; A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Berlin 1867, S. 206 ff.; J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, Bd II, Regensburg 1867, S. 31 ff.; S. 42 ff., R. Baxmann, die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII. 2. Tl., Elberfeld 1869, S. 28 ff.; F. Maassen, Eine Rede des Papstes Hadrian II. v. J. 869, die erste umfassende Benutzung der falschen Dekretalen: SWA 1872, LXXII, 521; W. Wattenbach, Geschichte des röm. Papsttums, Berlin 1876, S. 69 ff.; J. v. Hefele, Conciliengeschichte, Bd IV, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1879, S. 308 ff., 360 ff., 489 ff.; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd, 3. Aufl. Stuttg. 1876, S. 157 ff.; P. A. Lapôtre, Hadrian II. et les fausses décrétales: Revue des questions historiques 27. t., 1880, p. 377 sq.; Grisar, Hadrian II. und die pseudoisidorischen Dekretalen, ZkTh. 1880, 793 ff.; H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg i. Br. 1884, S. 291 ff.; Rohrbacher, Universalgesch. der kath. Kirche, 13. Bd, herausg. von Tensi, Münster 1882, S. 129 ff.; Jungmann, Dissertationes selectae in hist. eccl., t. III, Ratisb. 1882, p. 214 sq., 241 sq., 314 sq., 386 sq.; Ranke, Weltgesch., 6. Tl., 1. Abtl., Leipz. 1885, S. 196 ff.; B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaisert. u. Papsttum im MA, 2. Aufl. 2. Bd, Münster 1887, S. 317 ff.; A. Hauck, KG Deutschlands 1890, S. 515. 643; J. Langen, Gesch. der röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 113—170; H. Gerdes, Gesch. des deutschen Volks u. seiner Kultur im MA, Leipzig 1891, 1. Bd; E. Mühlbacher, Deutsche Gesch. unter d. Karolingern. (= Bibliothek deutscher Geschichte) Stuttgart 1896.

Hadrian, des Talarus Sohn, stammte aus einem römischen Geschlechte, welches schon zwei Päpste, Stephanus IV. (768—772) und Sergius II. (844—847), geliefert hatte. Als er in den geistlichen Stand eintrat, war er verheiratet. Durch Gregor IV. zum Kardinal von S. Marco erhoben, gewann er durch seine unbegrenzte Wohlthätigkeit bald die Herzen der Römer. Zweimal, nach dem Tode Leos IV. (855) und nach dem Ableben Benedikts III. (858) hatte er den Stuhl Petri zu besteigen sich geweigert, wurde aber nach dem Ableben Nikolaus I. (13. November 867) durch die einmütige Wahl des Klerus und Volkes im Alter von 75 Jahren zur Annahme der Papsteswürde genötigt. Die Bestätigung von seiten des Kaisers Ludwig II. erfolgte unverzüglich, am 14. Dezember 867 wurde der neue Papst konsekriert. Ein übler Anfang war es, daß Herzog Lambert von Spoleto in Rom (lib. pont.: tempore consecrationis) erschien, sich mit der noch nicht völlig ausgesöhnten fränkischen Partei verband und die Stadt brandschatzte. Bald mußte der Papst noch Schmerzlicheres erleben, seine Tochter ward entführt, und als die kaiserlichen Gesandten den Frevel ahnden wollten, von dem Entführer mitsamt ihrer Mutter Stephania ermordet.

Manches schwierige von Nikolaus I. angebahnte Unternehmen blieb Hadrian II. durchzuführen überlassen. Zunächst galt es, endlich eine definitive Entscheidung in der die fränkische Kirche so lange und tief bewegenden Angelegenheit, dem Ehestreit des Königs Lothar II., herbeizuführen. Hadrian II. forderte daher diesen dringend auf, seine rechtmäßige, von ihm aber verstoßene Gattin Thietberga wieder aufzunehmen (Jaffé Nr. 2892, Mansi XV, 833). Aber gleichzeitig löste er die von seinem Vorgänger gebannte Walrade, die Buhle des Königs, auf Bitten des Kaisers Ludwig II. vom Banne, unter der Bedingung, daß sie jeden Umgang mit Lothar aufgebe (Mansi XV, 834; Jaffé Nr. 2897). Letzterer unternahm nun im Jahre 869 eine Reise nach Rom, um persönlich vom Papst die Zustimmung zur Scheidung von seiner Gattin zu erlangen. Doch gewährte ihm Hadrian nur die Berufung eines neuen Konzils behufs nochmaliger Untersuchung der Scheidungsangelegenheit und ließ sich bereit finden, Lothar das Abendmahl zu reichen (1. Juli 869 in Monte Cassino), nachdem dieser vorher beschworen, gemäß den Befehlen Nikolaus I. mit der gebannten Walrade keinen Verkehr gehabt zu haben. Als Gottes Strafgericht wurde es aufgefaßt, daß den heimkehrenden König in Piacenza am 8. August 869 ein rascher Tod hinraffte. Die Bemühung des Papstes, das Erbrecht des Kaisers Ludwig II., des Bruders des Verstorbenen, auf Lothringen zur Anerkennung zu bringen (Jaffé

Nr. 2917 ff. 2926 ff.), waren erfolglos, denn sofort nach dem Tode Lothars riß sein Oheim Karl der Kahle, König des westfränkischen Reichs, Lothringen an sich und ließ sich in Metz krönen (9. September), wurde allerdings dann durch Ludwig den Deutschen zu einer Teilung der von ihm bereits angetretenen Hinterlassenschaft des Verstorbenen genötigt, in dem Vertrag zu Meersen (8. August 870).

Die Versuche Hadrians, in die fränkischen Angelegenheiten sich einzumischen, fanden eine schroffe Zurückweisung durch ein Schreiben (ep. 27) des Metropoliten Hinkmar von Rheims (s. den A.), in welchem Hadrian, angeblich als Meinung einiger dem westfränkischen Könige befreundeter Männer, zu hören bekam, daß ein Papst nicht zugleich Bischof und König sein könne, daß seine Vorgänger nur in kirchlichen Dingen Entscheidungen gefällt hätten, und daß derjenige, der ohne Recht einen Christen exkommunizierе, nicht diesen des ewigen Lebens, sondern sich selbst der Schlüsselgewalt beraube. Als dann eine Synode zu Douzy bei Sedan im August 871 den Bischof Hinkmar von Laon, einen Neffen des gleichnamigen Metropoliten von Rheims, infolge schwerer vom Könige wie von seinem ebengenannten Oheime erhobenen Anschuldigungen, der bischöflichen Würde beraubte, der Papst aber den Verurteilten zur erneuten Untersuchung der Klagen vor eine römische Synode vorlud (Jaffé Nr. 2945), ließ Karl der Kahle durch die Feder des Rheimser Metropoliten Hadrian eine noch derbere Verwarnung erteilen (MSL 124, 881). Mit Klagen über den päpstlichen Hochmut begann es und schloß mit der Drohung, er selbst werde nach Rom kommen und hinlänglich Zeugen gegen den Bischof von Laon (Dümmler II, 346 dagegen, daß hier mit einem Zug nach Rom gedroht wird) mitbringen, Hadrian möge sich hüten, daß ihm nicht das Schicksal bereitet werde, welches den Papst Vigilius traf, der von der fünften allgemeinen Synode in die Verbannung geschickt wurde. Jetzt vollzog Hadrian einen ruhmlosen Rückzug. Er schrieb dem westfränkischen König einen Brief (Mansi V, 857; Jaffé Nr. 2951), in dem er seine Tugenden und Wohlthaten gegen die Kirche rühmte, ihm für den Fall, daß Ludwig II. sterbe, die Kaiserkrone versprach und die beschwichtigende Erklärung abgab, daß seine früheren, nicht so milde lautenden Schreiben ihm während seiner Krankheit entlockt, oder gefälscht seien. In diesem Streite berief sich der Papst auf die pseudo-isidorischen Dekretalen (s. den A. Kanonen- und Dekretalensammlungen), mußte es sich aber gefallen lassen, daß Hinkmar von Rheims diesen neuen Gesetzen scharf entgegentrat. Auch in der Angelegenheit des Bischofs von Laon gab er teilweise und Johann VIII., der ihm auf dem Stuhle Petri folgte, völlig nach.

Dagegen schien der von Nikolaus I. gegen den Patriarchen Photius von Konstantinopel gewaltig geführte Kampf unter dem Pontifikate Hadrian II. einen günstigen Ausgang zu nehmen, insofern als Photius zuerst durch eine römische Synode am 10. Juni 869 (Mansi XIV, 122 sq.; vgl. Jaffé, Nr. 2913 f.), sodann durch das allgemeine Konzil zu Konstantinopel in demselben Jahre verdammt wurde, und bei dieser Gelegenheit die römischen Primatsansprüche durch seine Legaten mit Erfolg geltend gemacht wurden. Doch der Kaiser Basilius Macedo wußte noch in der letzten Stunde dem römischen Stuhl einen harten Schlag zuzufügen, indem er durch die Gesandten der Bulgaren den päpstlichen Legaten erklären ließ, daß die Bulgarei nicht zum römischen, sondern zum konstantinopolitanischen Patriarchate gehöre. Vergeblich waren die Proteste des Papstes, ein griechischer Erzbischof ging zu den Bulgaren und die lateinischen Priester und Missionare wurden von den griechischen aus der Bulgarei vertrieben. Dagegen wurde Mähren an den römischen Stuhl geknüpft, indem Hadrian den Gebrauch der slavischen Sprache im Gottesdienst gestattete und Methodius zum Erzbischof von Sirmium ernannte (Jaffé Nr. 2924). Der auf der ganzen Linie geschlagene Hadrian II. starb Ende des Jahres (zwischen 13. November und 14. Dezember) 872. **R. Zoepffel † (Carl Mirbt).**

Hadrian III., Papst, 884—885. — Quellen: Liber pontificalis ed. L. Duchesne, tome II, Paris 1892, S. 225; Annales Benedicti MG SS III, p. 199; Annales Fuldenses ib. I, p. 402; J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae tom. I, Lips. 1862 p. 29, 650 f. 718; Baronii annales ecclesiastici; Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum tom. I, Ed. II, Lips. 1885, S. 426 f. — Litteratur: E. Dümmler, Gesch. d. Ostfränkischen Reiches, Bd II, Berlin 2. Aufl. 1888 S. 247 f.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., Bd II, Elberf. 1869, S. 60 ff.; O. Lorenz, Papstwahl und Kaisertum, Berlin 1874 S. 52; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Bd, 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 207 ff.; B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaisert. u. Papstt. im Mittelalter, 2. Bd, Münster 1887, S. 438 f.; J. Langen, Geschichte d. röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 298 ff.; E. Mühlbacher, Deutsche Gesch. unter den Karolingern (= Bibl. deutsch. Gesch.) S. 610.

In Rom geboren, Sohn eines Benedikt, wurde H. im Mai 884 zum Nachfolger des Papstes Marinus gewählt. Die Nachricht, daß er einen gewissen Gregor vom Aventin blendete und die Gattin eines Superisten (über dieses Amt vgl. Gregorovius Bd II S. 420 f.) nackt durch die Straßen Roms peitschen ließ, deutet auf Unruhen in der Stadt. Daß Hadrian bereits bestimmt haben soll, die Ordination eines neugewählten Papstes könne auch vor sich gehen, ohne daß das Eintreffen der kaiserlichen Bestätigung abgewartet werde, und daß die Kaiserkrone fortan einem Fürsten Italiens übertragen werden solle, sind durch kein zeitgenössisches Zeugnis beglaubigte Nachrichten des unzuverlässigen Martinus Polonus. Als H. der Einladung des Kaisers Karl des Dicken zu dem Reichstag nach Worms Folge leisten wollte, starb er auf dem Wege dahin in der Nähe Modenas im August 885 und wurde in Nonantula begraben (Lib. pontific.). **R. Zoepffel † (Carl Mirbt).**

Hadrian IV., Papst, 1154—1159. — Quellen: Vita Hadriani IV. a Bosone cardinali conscripta: Liber pontificalis ed. L. Duchesne, tome II Paris (1892) p. 388 ff.; J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae, tom. II, Lips. 1862, p. 323 ss.; Guilelmus Neubrigensis, Rerum Anglicarum libri V, ed. Thomas Hearne, Oxonii 1719, vol. I, p. 126 ss.; Otto von Freising, Gesta Friderici I.: MG SS XX, p. 403 ss.; 420 ss.; Radevicus von Freising, continuatio der von Otto von Freising verfaßten Gesta, ibid. p. 454 ss.; Sigeberti Continuatio Aquicinctina ib. VI, p. 408; Centius Camerarius, Liber censuum: Watterich, tome II, p. 342 s.; Romualdus Salernitanus, Chronicon: Muratori, Rerum Italicarum scriptores tom. VII, p. 196 ss.; Hadriani IV. et Wilhelmi regis concordia Beneventana: Watterich II, p. 352 ss.; Guilelmus Tyrius, Belli sacri historia: Bongarsius, Gesta Dei per Francos, Hanoviae 1611, p. 932; die Briefe und Bullen Hadrians IV.: MSL t. 188 p. 1361 ss.; Baronii Annales eccles.; Jaffé, Regesta Pont. Rom., 2. Aufl. tom. II, p. 102—145, 760 f.; J. v. Pflugk-Harttung, Acta pontificum inedita Rom., I. Bd, Tüb. 1880 S. 216 ff.; 2. Bd, Stuttg. 1884, S. 357 ff.; 3. Bd Stuttg. 1886, S. 162 ff.; ders., Iter Italicum, Stuttg. 1883 (s. index); Löwenfeld, Epistolae pontif. Rom. ineditae, Lipsiae 1885, p. 119 sq.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 255 ff.; A. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, übersetzt von Rambach, Tl. VII, Magdeb. u. Leipz. 1768, S. 237 ff.; R. Raby, Pope Hadrian IV., an historical sketch, Lond. 1849; J. Ficker, Reinald von Dassel, Erzbischof v. Köln, Köln 1850, S. 15 ff.; J. Janssen, Wibald von Stablo u. Corvey, Münster 1854, S. 206 ff.; F. Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im MA, herausg. von C. Höfler, Paderb. 1857, S. 262 ff.; C. de Cherrier, Histoire de la lutte des Papes et des Empereurs de la maison de Souabe, t. I, Paris 1858, p. 113 ss.; H. Reuter, Gesch. Alexander III., Bd I, 2. Aufl., Leipz. 1860, S. 3 ff.; W. Wattenbach, Iter Austriacum: Arch. f. österr. Gesch., Bd XIV, S. 60 ff.; Tourtual, Böhmens Anteil an den Kämpfen Kaiser Friedrich I. in Italien, Tl. II, das Schisma, München 1866, S. 195 ff.; A. v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd II, Berl. 1867, S. 442 ff.; H. Prutz, Studien zur Geschichte Kaiser Friedrich I., Progr., Danzig 1868, S. 27 ff.; J. Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd II, Innsbruck 1869, S. 137, S. 265 f., S. 295, 302, 306, 311, 317, 323 ꝛc.; Fr. J. Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 78 ff.; H. Prutz, Kaiser Friedrich I., Bd I. Danzig 1871, S. 65 ff.; Fr. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, 4. Aufl. 1871, Bd II; M. Meyer, Die Wahl Alexander III. u. Victor IV., Götting. 1871, S. 60 ff.; F. Baumbach, Arnold v. Selenhofen, Erzb. v. Mainz, Göttingen 1871, S. 44 ff.; H. Jungfer, Untersuchung der Nachrichten über Friedrich I., griech. u. norm. Politik, Berl. 1874, S. 20 ff.; W. Wattenbach, Gesch. d. röm. Papstthums, Berlin 1876, S. 170 ff.; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, 4. Bd, 3. Aufl., Stuttg. 1877, S. 490 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, 5. Bd, Braunschw. 1880, S. 54 ff.; W. Ribbeck, Friedrich I u. die römisch Kurie in den Jahren 1157—1159, Leipzig 1881, S. 8 ff.; Langer, Pol. Geschichte Genuas und Pisas im XII. Jahrhundert, Leipzig 1882, S. 61 ff.; Wolfram, Friedrich I. und das Wormser Concordat, Marb. 1883; Jungmann, Dissertationes selectae in histor. ecclesiast., t. V, Ratisb. 1885, p. 105 sq.; A. Wagner, Die unteritalienischen Normannen und das Papsttum in ihren beiderseitigen Beziehungen von Viktor III. bis Hadrian IV., Breslau 1884; Malone, Adrian IV. and Ireland: Dublin Review, 1884, p. 316 ff.; J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 5. Bd, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1886; O. Pfülf, Papst Hadrian IV. und die Schenkung Irlands: Stimmen a. Maria Laach XXXVII, 1890, S. 382—396, 487—517; v. Pflugk-Harttung, ZfKG XIII, 1892, S. 110—114; Scheffer-Boichorst, Hat Papst Hadrian IV. zu Gunsten des englischen Königs über Irland verfügt?: Mt Oest. Gesch. IV Erg. Bd 1893 S. 101 ff. (Plan, Irland als päpstliche Lehen dem König von England zu übertragen, nicht ausgeführt); J. Langen, Geschichte d. röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 417—438; J. Jastrow und G. Winter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen 1. Bd (1125—1190), Stuttgart 1897 (= Bibl. deutsch. Gesch.) S. 442 f. 454—460, 497—500; A. Hauck, Friedrich Barbarossa als Kichenpolitiker (akadem. Rede), Leipzig 1898;

Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, Roma 1893, p. 144 f.; vgl. die Artikel Arnold von Brescia, Alexander III..

Nikolaus Breakspear war als Sohn eines Priesters Robert im Beginn des 12. Jahrhunderts in England geboren. Von seinem Vater verstoßen, wanderte er nach Frankreich aus und fand endlich nach einer Schule schwerer Entbehrungen in Paris und Arles, woselbst er studierte, im St. Rufuskloster, nicht weit von Avignon, als Mönch eine Zufluchtsstätte. Hier zum Prior, dann zum Abte erhoben (1137), hatte er den Mönchen seines Klosters gegenüber, welche in ihm nur den Fremden und lästigen Reformator sahen, einen schweren Stand. Ihren Anfeindungen wurde er durch Papst Eugen III. entzogen, der ihn zum Kardinalbischof von Albano ernannte. Wie hoch dieser Papst ihn schätzte, beweist die schwierige Mission (1152), das Verhältnis der Kirchen von Norwegen und Schweden zum Erzbistum Lund zu regeln. Dies geschah dann in der Weise, daß durch die Erhebung Drontheims zur Metropole Norwegen unabhängig wurde, während Schweden dem Erzbischof von Lund als apostolischem Legaten und Primas von Schweden unterstellt bleiben sollte. Den im November 1154 nach Rom zurückkehrenden Kardinalbischof empfing Anastasius IV. mit den höchsten Ehrenbezeugungen, um ihm dann bald auf dem Stuhl Petri Platz zu machen. Der am 4. Dezember 1154 zum Papste erwählte und am folgenden Tag konsekrierte Kardinalbischof Nikolaus von Albano nannte sich Hadrian IV., es ist der einzige Engländer, den die Reihe der Päpste aufweist.

Einen gefährlichen Gegner fand er in Rom an Arnold von Brescia (vgl. Bd II, S. 121, 23 ff.), der neben seiner religiös-ethischen Opposition gegen die Hierarchie, ihre Reichtümer, Anmaßungen und Laster für die Wiederherstellung der Herrlichkeit des alten Rom und die Unabhängigkeit der Stadt von der päpstlichen Gewalt eintrat. Vergeblich forderte Hadrian IV. die Vertreibung Arnolds; erst das 1155 über die Stadt verhängte Interdikt nötigte die Senatoren, in die Verbannung des gewaltigen Reformators zu willigen. Des unstät umhergetriebenen Arnolds sich zu bemächtigen und ihn der Kurie auszuliefern, war die Bedingung, die der Papst dem aus Norditalien herbeieilenden Könige Friedrich I. für die Übertragung der römischen Kaiserkrone stellte. Dadurch, daß Friedrich diesem Ansinnen entsprach, beraubte er sich eines wichtigen Werkzeuges für die späteren Kämpfe mit eben diesem Papste.

Schon bei der ersten persönlichen Berührung Hadrians mit Friedrich I. am 9. Juni 1155 kam es zu einem Zusammenstoß. Die Weigerung Friedrichs, dem Papste den Steigbügel zu halten, hätte, wenn jener sie nicht noch zur rechten Zeit fallen gelassen, schon damals Hadrian zum unversöhnlichen Feinde des Königs gemacht. Dem sich Demütigenden, der durch die Erneuerung des Konstanzer Vertrages (vgl. V. Bd S. 586, 33 ff.) zur Unterwerfung der Römer unter den Stuhl Petri und zum Kampf gegen die Normannen sich verpflichtete, setzte er am 18. Juni 1155 in St. Peter die Kaiserkrone aufs Haupt. Hierdurch verdarb es aber Hadrian völlig mit den Römern, die dem Kaiser ihre Anerkennung versagten. Mit dem von Rom aufbrechenden Friedrich verließ der Papst in Begleitung seiner Kardinäle als Flüchtling die Stadt und folgte dem Heere. — An dem ernsten Willen des Kaisers, sein Versprechen der Unterwerfung des Königs Wilhelm I. von Sizilien einzulösen, hat es nicht gefehlt, aber die auf die Rückkehr nach Deutschland drängenden deutschen Fürsten haben es ihm unmöglich gemacht. Als Friedrich I. Italien verlassen, hat dann der Papst gegen den Beherrscher Siziliens sich selbst zu helfen gesucht, rief die mit ihrem Könige unzufriedenen Barone zu den Waffen, und errang einen solchen Erfolg, daß sich Wilhelm I. bald zu den unterwürfigsten Bitten und weitgehendsten Versprechungen genötigt sah. Als er aber bei Hadrian kein Gehör fand, ermannte sich der schwer gekränkte König und kämpfte gegen die Aufständischen mit solchem Glücke, daß er seinem Gegner auf dem Stuhle Petri einen Frieden und in diesem die Belehnung mit Sizilien, Apulien und Capua, sowie in betreff Siciliens wichtige kirchliche Vorrechte abnötigte (Vertrag zu Benevent Juni 1156). Nach diesem Friedensschluß konnte H. Ende 1156 nach Rom zurückkehren.

Doch diese Aussöhnung mit Wilhelm von Sizilien brachte Hadrian in eine schwierige Stellung zum Kaiser, der in dem einseitigen Friedensschluß des Papstes mit dem Könige von Sizilien eine Verletzung des mit dem Papste vor der Kaiserkrönung geschlossenen Übereinkommens und in der Belehnung des Königs durch den Papst einen Eingriff in seine Souveränitätsrechte sah. Die eingetretene Verstimmung ging in offene Feindschaft über, als die Kardinäle Roland, der spätere Alexander III., und Bernhard dem Kaiser auf dem Reichstage zu Besançon Okt. 1157 einen Brief ihres Herrn überreichten, in welchem dieser von der Uebertragung der Kaiserkrone und den „Benefizien“ sprach, welche Friedrich von ihm empfangen habe. Ob das Wort beneficium in der technischen Bedeutung

„Lehen" oder in dem ursprünglichen Sinn „Wohlthat" aufgefaßt werden sollte, war nicht klar und wurde nicht geprüft. Als der Kanzler Reinald von Dassel bei der Uebertragung des päpstlichen Schreibens ins Deutsche das Wort in dem ersten Sinn wiedergab, brach in der Versammlung ein Sturm der Entrüstung los und die ihres Lebens in Besançon nicht mehr sicheren Legaten wurden zur schleunigsten Rückkehr nach Rom genötigt. Ein kaiserliches Rundschreiben gab dem gesamten Volke zu wissen, wie anmaßend sich der Papst benommen und rief einen so heftigen und allgemeinen Unwillen gegen die Kurie hervor, daß die Erzbischöfe und Bischöfe Hadrian IV., als dieser sich mit der Aufforderung an sie gewandt hatte, Friedrich I. zu einer Genugthuung gegenüber den beiden zurückgewiesenen Kardinälen zu bewegen, ihre entschiedene Mißbilligung des vom Papste gewählten, anstößigen Ausdrucks, aussprachen. Hadrian, der sich Anfang 1158 durch das Erscheinen eines griechischen Heeres in Italien und durch einen Aufstand der Römer in gefährlicher Lage befand, lenkte nun ein und übersandte an Friedrich I. ein Schreiben, in welchem er erklärte, das Wort beneficium in der That nur im Sinne von Wohlthat gebraucht zu haben. — Das Nachgeben des Papstes als ein Zeichen seiner Schwäche auffassend, stellte der Kaiser, als er 1158 zur Demütigung der lombardischen Städte über die Alpen eilte, an die italienischen Bischöfe die Forderung, ihm den Lehnseid zu schwören und ihm das Fodrum (Proviantlieferung) zu leisten. Der nach der Eroberung Mailands (8. September 1158) auf der Höhe der Macht angelangte Kaiser ließ auf den roncalischen Feldern vor versammeltem Reichstag (11. November) von den angesehensten Juristen Bolognas die Imperatorenrechte feststellen. Die hier proklamierten Beschlüsse machten den Kaiser zur Quelle aller irdischen Gewalt und Macht und bedeuteten eine schroffe Ablehnung der weltlich politischen Ansprüche des Papsttums wie sie auf der anderen Seite die Interessen der lombardischen Städte schwer verletzten. Der Gegensatz zwischen der Kurie und Friedrich wurde noch durch die Weigerung des Papstes verschärft, einen vom Kaiser für den Erzstuhl von Ravenna vorgeschlagenen Kandidaten zu bestätigen, und nahm bald einen akuten Charakter an. Hadrian brüskierte den Kaiser dadurch, daß er ihm durch einen Mann von niederem Stand und in zerlumptem Aufzug ein Schreiben überbringen ließ, Friedrich seinerseits revanchierte sich dadurch, daß er in dem an den Papst gerichteten Schreiben seinen Namen dem Hadrians vorsetzte und der Anrede im Singular sich bediente. Noch heftiger wurde Friedrich zum Zorne gereizt, als päpstliche Legaten ihm neben der Beschwerde über den Bruch des Konstanzer Vertrages die Forderung überbrachten, von den Bischöfen Italiens sich weiterhin keinen Lehenseid leisten zu lassen, die Mathildischen Güter, das Herzogtum Spoleto, Sardinien, Corsika, Ferrara ꝛc. entweder dem Stuhle Petri zurückzugeben oder Tribut zu zahlen, sowie das Anrecht des heiligen Petrus auf jedes Amt und alle Regale in Rom anzuerkennen. Diesen Anmaßungen begegnete der Kaiser schließlich mit der scharfen Erklärung, daß, streng genommen, der Lehenseid ihm auch vom Papste geleistet werden müsse, daß alles, was dieser besitze, ein von Konstantin dem Bischof Sylvester verliehenes Regal sei. — Für den bevorstehenden Kampf suchten die beiden Gegner Bundesgenossen, und während Hadrian, der der römischen Republik und ihrer Freiheit den Tod geschworen, sich mit den für ihre Freiheit streitenden lombardischen Städten verband, setzte sich der Kaiser, der diese zur Rettung ihrer Selbstständigkeit sich bewaffnenden lombardischen Kommunen niedertrat, mit den die Grundsätze Arnolds nach wie vor vertretenden Römern ins Einvernehmen. Schon beriet Hadrian mit den Kardinälen über den gegen den Kaiser zu schleudernden Bann, als ihn, am 1. September 1159 in Anagni der Tod ereilte. — Hadrian IV. war ein Hierarch, der das Ideal des nach der Universalmonarchie strebenden Papsttums klar erfaßte und mit Leidenschaft für dasselbe kämpfte. Daß er auch Stimmungen zugänglich war, in denen ihm die Last seiner Würde unerträglich schien, bezeugt Johann von Salisbury (Polycraticus VIII 23), der als Gesandter des englischen Königs in Rom Gelegenheit hatte, ihm näher zu treten.

R. Zöpffel † (Carl Mirbt).

Hadrian V., Papst, 1276. — Quellen und Litteratur: Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Berl. 1874, p. 1700 s; A. Chroust, Ein Brief Hadrians V. NA XX, p. 233 f.; F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd V, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 452 f.

Der Kardinaldiakon von St. Adrian, Ottobuono de' Fieschi, Neffe Innocenz' IV., der von Clemens IV. nach England mit dem schwierigen Auftrag gesandt war, den Frieden zwischen Heinrich III. und seinen Baronen wiederherzustellen, ging aus einem Konklave, welches Karl von Anjou die ganze Härte der Wahlkonstitution Gregors X. (vgl.

oben S. 125, 50 ff.) hatte kosten lassen, als Papst Hadrian V. am 12. Juli 1276 hervor. Sogleich nach seiner Erhebung widerrief er das genannte Konklavegesetz als ein die Kardinäle durch Einschließung und Hunger allzuschwer bedrückendes. An der Aufstellung eines neuen Wahlmodus wurde er verhindert durch den Tod, der ihn, den noch nicht einmal zum Priester Geweihten, in Viterbo am 18. August 1276 ereilte.

R. Zöpffel † (Carl Mirbt).

Hadrian VI., Papst, 9. Jan. 1522 bis 14. Sept. 1523. — Litteratur. I. Quellen und Quellennachweise. Aeltere, z. T. gleichzeitige Darstellungen, welche stellenweise als Quellen benutzt werden können, sind abgedruckt bei Burmannus, Hadrianus VI. sive Analecta historica de H. VI., Trajecti ad Rh. 1727; dort auch Urteile älterer Autoren über H., S. 321 f., u. die Korrespondenz des Papstes, soweit sie damals bekannt war (S. 443 f.). Danz, Anal. crit. de H. I, II (Jenae 1813 sq.) enth. den Briefwechsel mit Erasmus; Gachard, Correspondance de Charles V. et d'Adrien VI, Bruxelles 1859. Dazu Berichtigungen bei C. von Höfler, Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Karls V. (Denkschr. der Wiener Akad., hist. Klasse Bd 25, S. 337 ff., 1876); Lanz, Correspondenz Kaiser Karls V., Bd 1 (1844); Brewer, Letters and Papers . . . of the reign of Henry VIII. (1884 ff.) bes. Bd III; Bergenroth, Calendar . . relating to the negotiations between England and Spain II (1866); derselbe, Supplement to vol. I u. II (1868); Sanuto's Diarien ad 1522 f. (Venezia). — Die Frage nach dem Verbleib der von Hadrian hinterlassenen Papiere hat zuerst de Ram, Notice sur les papiers d'Etat du pape Adrien VI., transportés à Liège... (Bulletins de la Commission royale II, 1. XI, p. 59, Brüssel 1858) verhandelt und zwar mit negativem Resultat: er bleibt bei der Angabe Gregors XIII. stehen, daß der Sekretär Hezius nach dem Tode des Papstes alle „scripturae" mit sich genommen habe und sie dann verschwunden seien. Dem tritt v. Höfler (s. oben) auch in der Monographie über H. (Wien 1880) bei; im wesentlichen auch Bacha, Nouvelles recherches sur A. (Compte rendu de la Commission etc., Brüssel 1890, S. 125 ff.) Dagegen hat neuerdings v. Domarus, Die Quellen zur Gesch. Papst H. VI. (HJG XVI [1896] mit Recht darauf hin- bezw. nachgewiesen, daß der noch vorliegende Bestand authentischen und offiziellen Materiales ein recht erheblicher ist, insbesondere in Gestalt von Register-, Cameral u. Supplikenbänden in römischen Sammlungen. Mit Rücksicht darauf will denn auch Pieper (HJB ebd.) die „scripturae" jenes Breves Gregors XIII. in weit engerem Sinne als bisher verstanden wissen. Uebrigens würde schon ein Blick in Gachard's Archives du Vatican [187]4, S. 114 gezeigt haben, daß unter den 1810 nach Paris transportierten römischen Archivbeständen sich 49 Supplikenbände aus Hadrians Pontifikat und unter den Breven- und Bullenkonzeptbänden sich jedenfalls auch eine entsprechende Anzahl von ihm erlassener Schreiben befunden haben müssen, von denen vorauszusetzen war, daß sie aus der übrigen Masse wieder nach Rom zurücktransportiert worden seien.

II. Schriften Hadrians. Ueber dies. vgl. Burmannus a. a. O. Es sind Commentarius ad l. IV. Sententiam; Quaestiones quodlibeticae; Computus hominis agonizantis und De Saeculo pertuso sive de superbia (zwei Traktate); regulae Cancellariae apostolicae. Ungedrucktes verzeichnet Reuseus, Syntagma doctr. theol. Hadriani VI. Lovanii 1861, p. XXIII. über Gutachten dess. ebd. p. 235 ff. Die Instruktion an Chieregati ist vielfach gedruckt, auch bei Raynaldus z. J. 1522.

III. Bearbeitungen. Aeltere Darstellungen s. bei Burmannus. Zur Zeitgeschichte: Prescott, Gesch. der Regierung Ferdinands und Isabellas von Spanien Bd II (1842); de Leva, Storia documentata di Carlo V. ... (Venezia 1864), t. II. p. 127 ff.; Bergenroth, Kaiser Karl V. und s. Mutter Johanna (H. Z. XX, 1868), S. 260 ff.; v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III, 2 (1870); Gregorovius, dass., VIII S. 382 ff.; Ranke, D. Gesch. im Zeitalter der Ref. II.; Brosch, Gesch. d. Kirchenst. I (1880); Maurenbrecher, Kath. Ref. I (1880) S. 65 ff. — Spezielle Darstellungen: v. Höfler, Wahl und Thronbesteigung des letzten deutschen Papstes, SWA Bd 72, 1872, dazu die Kritik von Reumont, arch. stor. it. III vol. 18; derselbe, Papst Adrian VI. [Wien 1880]; derselbe, Zur Kritik ꝛc. (s. o.); derselbe, Karl V. und H. VI. (SWA 1876); v. Ranke, Die röm. Päpste Bd I (6. Aufl. 1874), S. 59 ff.; Nippold, Die Reformbestrebungen P. Hadrians VI. ꝛc. (Hist. Taschenb. V, 1875, S. 183 ff.); H. Bauer, Hadrian VI. (Heidelberg 1876); Lepitre, Adr. VI., Paris 1880; Marchesi, Papa Adriano VI, Verona 1882; Gsell, Der Pontifikat Adr. VI. (Theol. Zeitschrift a. d. Schweiz 1894).

Hadrian war im Jare 1459 in Utrecht als Sohn eines gewissen Florentius geboren; ob der Familienname seines Vaters — jedenfalls lautete derselbe nicht Boeyens — Rodenburgh oder Dedel hieß, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, doch sprechen gewichtige Gründe dafür, daß er der letztgenannten Familie entstammte. Dem Knaben ward der als rechtschaffen und fromm gerühmte Vater bald entrissen. Den Unterricht enthielt er zuerst in seiner Heimatsstadt, dann in einer Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens, sei es nun in Zwolle, wie Moring, der Zeitgenosse und Biograph Hadrians behauptet, oder in Deventer, wie spätere Schriftsteller annehmen. Vielleicht erklärt die die Verweltlichung der Kirche, die Entsittlichung der Welt- und Klostergeistlichkeit bekämpfende Richtung der

Brüder des gemeinsamen Lebens zum Teil die spätere Geneigtheit des Papstes Hadrian zu Reformen auf dem kirchenrechtlichen und sittlichen Gebiete. Zu seiner weiteren Ausbildung begab er sich nach Loewen, wo er sich zunächst reiche Kenntnisse in der Philosophie erwarb, besonderen Fleiß aber auf ein gründliches Studium der Theologie und des Kirchenrechts verwandte. Auf das Eingehendste machte er sich mit den Scholastikern, vor allem mit Thomas von Aquino und Petrus Lombardus, bekannt.

Von dem Ernst seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Theologie hat er später Zeugnis abgelegt in seinem Commentarius in lib. IV. Sententiarum Petri Lombardi, sowie in den Quaestiones quodlibeticae. Er begann nun selbst in Loewen zu lehren und gewann durch seinen trefflichen Vortrag, durch seine Gewandtheit im Disputieren ein großes Auditorium. Ihm, dem Unbemittelten, verlieh die verwitwete Herzogin Margaretha von Burgund eine Geldunterstützung zur Erlangung des Grades eines Doctor Theologiae. Einige Zeit darauf wurde er Dekan der Stiftsherren von St. Peter zu Loewen und Vizekanzler der dortigen Hochschule. Schon damals suchte er die Sitten und Gebräuche des ihm untergebenen Klerus zu bessern, stieß aber auf den heftigsten Widerstand. Aus seiner bisherigen Thätigkeit wurde Hadrian durch den Auftrag Kaiser Maximilians, den Unterricht seines Enkels Karl zu übernehmen, im Jahre 1507 gerissen; ihm gelang es, die Zuneigung seines Schülers zu erwerben, obwohl er denselben — allerdings vergebens — anzuhalten suchte, die Wissenschaft nicht über die Waffenübungen zu vernachlässigen. Bei Gelegenheit einer Reise an den Hof Ferdinands des Katholischen von Spanien, um Mißhelligkeiten zwischen diesem und seinem Großsohn Karl beizulegen (1515) wurde er zum Bischof von Tortosa und zugleich zum Inquisitor in Aragonien ernannt; 1517 erhob ihn dann Leo X. zum Kardinal. Ihn, der schon nach Ferdinand des Katholischen Tode in Gemeinschaft mit dem Kardinal Ximenez die Verwaltung Spaniens übernommen hatte, setzte daselbst Karl 1520, als er in die Niederlande und von dort zur Kaiserkrönung ging, zu seinem Stellvertreter ein. Noch stand er an diesem schwierigen Platze, den ihm die über die Wahl eines Ausländers zum Reichsverweser erzürnten Spanier völlig unleidlich machten, als ihn in Vittoria die Nachricht von seiner Erhebung auf den Stuhl Petri traf. Dieselbe erfolgte am 9. Januar 1522 fast einstimmig. Der Kardinal Giulis de Medici soll, als er erkannte, daß die Stimmen der Wähler sich nicht auf ihn — wie er gehofft — einigen würden, den Bischof von Tortosa in Vorschlag gebracht haben. Die Rücksicht auf den Kaiser bestimmte die Kardinäle wohl in erster Linie, den durch seine Gelehrsamkeit und seinen frommen Lebenswandel bestens empfohlenen Niederländer mit der Tiara zu schmücken; eine direkte Beeinflussung des Konklaves durch Karl V. läßt sich jedoch nicht nachweisen. Der Verdruß der Römer war groß, als sich die Nachricht von der Erhebung Hadrians — der als Papst seinen Namen nicht wechselte — durch die Stadt verbreitete, und steigerte sich noch, als dieser dann ohne allen Prunk in Rom einzog, und in demselben Grade zu sparen suchte, in welchem sein Vorgänger verschwendet hatte. Hadrian ging von Kampf zu Kampf. In Spanien hatte, als die Empörung der Städte ausbrach, die in dem Namen derselben handelnde heilige „Junta“ sich seiner bemächtigt, um ihn zur Niederlegung seines Amtes zu zwingen, jedoch entkam er seinen Bedrängern. Er sehnte sich nach Ruhe, als ihn die Nachricht von seiner Wahl einer noch schwierigeren Stellung entgegenführte. In Deutschland durften alle reformfreundlichen Elemente ihn auf dem Stuhle Petri mit Freuden begrüßen. Hatte er auch als streng scholastischer Geist das Verdammungsurteil der Loewener Universität über Luthers Schriften, das ihm, dem damals noch in Spanien weilenden Bischof zugesandt worden war, nicht bloß gebilligt, sondern in einem Briefe an die Loewener Theologen sich auch dahin geäußert, daß so grobe Ketzereien, wie Luther sich deren schuldig mache, kaum einem Schüler in der Theologie zugetraut werden könnten, mag er auch als Großinquisitor von Aragonien und später als Generalinquisitor von ganz Spanien 25000 Angeklagte verurteilt und als solcher der Verbreitung der Schriften Luthers in Spanien alle erdenklichen Hindernisse in den Weg gelegt haben, so mußte es doch immerhin ein gutes Vorurteil erwecken, daß er noch als Kardinal sich in seinem Kommentar zum Lombarden klar gegen die Infallibilität der Päpste ausgesprochen. In ihm sah Erasmus den rechten Steuermann der Kirche in diesen stürmischen Tagen, von ihm hoffte er die Abstellung der Mißbräuche an der Kurie; an ihn wandte sich der Spanier Vives mit seinen Reformvorschlägen, von ihm verkündete Aurelius von Gouda, der Verfasser einer Apokalypse, werde die Besserung der Kirche ausgehen; bei ihm beklagt sich Pirkheimer über die Dominikaner, welche die ganze Schuld an Luthers Opposition trügen. Auch die reformfreundliche Richtung im Kardinalkollegium kam ihm mit der Erwartung entgegen, daß er dem gänzlichen Zerfall

der Kirche durch eine Reformation an Haupt und Gliedern vorbeugen werde. Der Sprecher dieser kleinen Partei war der Kardinalspresbyter Aegidius von Viterbo (s. d. A. Bd I, S. 202), der Hadrian ein eingehendes Promemoria übergab, in welchem das Verderben der Kirche in den dunkelsten Farben geschildert, die Mittel zur Abhilfe ausführlich besprochen wurden; der Inhalt dieses Schriftstückes entsprach völlig den Ansichten des Papstes. Sarpi hat uns in seiner Geschichte des Tridentiner Konzils den Kontrast zwischen der Stellung klar gezeichnet, die Hadrian den Reformideen gegenüber persönlich einnahm und dem Verhalten, zu dem ihn das in der Mehrzahl widerwillige Kardinalkollegium zwang. Er ging von der Voraussetzung aus, daß an der Lehre der Kirche nichts zu ändern, nichts zu bessern sei, daß dagegen auf dem Gebiete des Kirchenrechts und der Kirchenzucht in betreff der Indulgenzen und Exspektanzen, der Pfründenvergebung &c. schwere Mißstände gehoben, daß die Simonie beseitigt und der Ablaß nur den ihre Sünden wahrhaft Büßenden erteilt werden müßte; mit den geistesverwandten und angesehensten Kardinälen will er sich über den behufs der Reformen einzuschlagenden Weg beraten. Aber sein Gedanke, den Ablaß von der Tiefe der Bußstimmung und der Größe der Bußleistung abhängig zu machen, wird hier sofort von Cajetan bekämpft mit dem Argument, daß dann der Ablaß dem eigenen Thun des Menschen werde zugeschrieben und nicht mehr vom Papste gefordert, damit aber die Autorität des Stuhles Petri außerordentlich erschüttert werden. Diese Argumentation Cajetans wird dann in der Beratung abgelöst durch die noch tiefer stehende des Großpönitentiarius Pucci, der da rät, über den Ablaß ganz zu schweigen, jede Erörterung desselben könne die päpstlichen Einnahmen schmälern, und der Bischof von Praeneste, Soderinus, wagte es schließlich in der Versammlung sogar zu erklären, daß es eines Papstes unwürdig sei, auf Andringen von Ketzern auch nur die geringste Reform zu unternehmen, diese müßten, wie die Albigenser, durch Kreuzheere, die gerade durch reichliche Ablässe zusammenzubringen seien, vernichtet werden. Nach solchen Erfahrungen, wie er sie in diesen Beratungen gemacht, erklärte Hadrian: die Stellung eines Papstes sei bedauernswürdig, weil er nicht einmal die Freiheit habe, das Gute auszuführen, das er erstrebe. Was hat Hadrian erreicht? Ebensowenig wie eine Abstellung des Ablaßunfugs glückte ihm die Verminderung der Ehedispense: diese mußte unterbleiben, weil sein Vorgänger die Erträge derselben schon für Jahre voraus verpachtet hatte. Wohl verringerte er den glänzenden Hofstaat Leos X., entzog den Künstlern und Gelehrten, die von dem Gelde der Kirche unterhalten worden waren, die Unterstützung, wohl suchte er die Pluralität von Pfründen zu beschränken, steuerte der Simonie und machte sich nie — selbst auf dem Sterbebette verweigerte er, seine Neffen, wie es die Kardinäle ihm rieten, mit dem Purpur zu schmücken — des Nepotismus schuldig; was wollte das alles aber besagen verglichen mit dem Plane einer durchgreifenden Reform der an der Kirche so reich wuchernden Mißbräuche? Wegen dieser kleinen Ansätze zu einer Verbesserung mußte er aber nicht bloß den beißenden Spott und die niedrigsten Verleumdungen — selbst Unzucht und Knabenschändung sagten ihm seine unversöhnlichen Gegner nach — über sich ergehen lassen, sondern sogar sich von Dolch und Gift bedroht sehen. In Rom standen ihm nur seine beiden Landsleute, der Pater Enkefort, den er noch kurz vor seinem Tode zum Kardinal ernannte, und sein Geheimschreiber Hezius nahe, seiner übrigen Umgebung mißtraute er, und mit Recht, denn wie die Berichte des spanischen Botschafters in Rom bekunden, war das ganze päpstliche Hausgesinde, vom Barbier bis zum Beichtvater Hadrians, von jenem bestochen. Auch der Versuch, die religiöse Bewegung in Deutschland durch die von ihm angebotenen Reformen zu beruhigen, scheiterte völlig. Hatte er es hierbei vor allem auf die Unterstützung des Erasmus abgesehen, so zeigte doch dieser wenig Neigung, auf den Wunsch des Papstes einzugehen und seine Feder gegen Luther zu richten. Ebensowenig gelang es ihm, Zwingli aus einem Gegner der katholischen Kirche in seinen Bundesgenossen durch einen die Frömmigkeit des Reformators anerkennenden Brief umzuwandeln. Die Frage über die an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen gerichteten Breven (2? oder 3?) ist auch durch neuere Untersuchung nicht klargestellt; soviel jedoch tritt heraus, daß das gleich zu erwähnende Eingeständnis der kirchlichen Verderbnis nicht so gemeint war, als ob dadurch Luthers Vorgehen irgend legitimiert werde. Das zeigen alle anderen Schreiben gleichfalls. Seinen Standpunkt gegenüber den Reichsständen in ihrer Gesamtheit zu vertreten, bot sich ihm Gelegenheit, als im Dezember 1522 der Reichstag zu Nürnberg eröffnet wurde. In einem Breve an die Reichsstände beklagte sich Hadrian, daß Luther trotz der von Rom und vom Kaiser gefällten Urteile noch immer ungestraft das Gift seiner Lehre verbreite; unerhört sei es, daß ein so frommes Volk, wie das deutsche, sich von dem rechten Wege abwendig machen lasse durch ein einziges Brüderlein, das sein Ge-

lübde gebrochen habe; er fordert den Reichstag auf, da gelinde Mittel das ekelhafte Geschwür nicht mehr heilen könnten, schmerzhafte, glühende Eisen anzuwenden und das Beispiel der Verurteilung eines Hieronymus und Huß nachzuahmen. Einen anderen, den deutschen Reichsständen sympathischeren Ton schlug die Instruktion Hadrians für seinen Bevollmächtigten in Nürnberg Chieregati, an. Hier wurden „Frevel", „Mißbräuche", „Übergriffe" bei der Kurie zugestanden, sowie, daß „die Krankheit von dem Haupte zu den Gliedern, von den Päpsten zu den diesen unterstellten Prälaten hinuntergestiegen" sei. Dieser Selbsterkenntnis entsprach dann auch das in jener Instruktion enthaltene Versprechen des Papstes, „die Kurie, welche vielleicht an allem Unheil schuld sei, zu reformieren" und so die Heilung der ganzen Hierarchie zu bewirken. Doch sei die Krankheit zu tief eingewurzelt, als daß sie auf einmal geheilt werden könne, Schritt für Schritt müsse die Reform vorwärts schreiten, und bei den schwersten Schäden den Anfang machen. Dem Papst auf Beschwerden und Anträge zu antworten, wurde von dem Reichsregiment ein Ausschuß eingesetzt, in welchem Johann von Schwarzenberg, Hofmeister von Bamberg, ein Mann, der sich mit voller glühender Seele die Gedanken Luthers zu eigen gemacht, die Hauptrolle spielte; ihm war es zu verdanken, daß ein der Reformation überaus günstiges Gutachten den Ständen unterbreitet wurde. Ist von diesen dasselbe auch in unwesentlicheren Punkten umgestaltet worden, die hauptsächlichsten Ausführungen fanden in der Antwort der Stände an Hadrian VI. Aufnahme. Diese nimmt zunächst Akt von der Erklärung des Papstes in betreff der Verderbtheit der Kurie, lehnt dann die Vollziehung des Wormser Edikts ab, fordert die Berufung eines Konzils in eine deutsche Stadt, verheißt dafür Luther und die Seinigen an der Veröffentlichung neuer Schriften zu hindern und die Prediger anzuhalten, nichts anderes zu lehren, „als das rechte, reine, lautere und hl. Evangelium", und zwar „nach der Lehre und Auslegung der bewährten und von der christlichen Kirche rezipierten Schriften". Die Proteste des päpstlichen Legaten gegen diese Erklärung der Stände veranlaßten diese ebensowenig zu einer Revision ihrer Antwort, wie die erneute Forderung desselben, das Wormser Edikt zur Ausführung zu bringen, einen Erfolg aufzuweisen hatte. Ohne sich vom Reichstag zu verabschieden, verließ Chieregati Nürnberg, aus Furcht, man werde ihm zur Weiterbeförderung an den Papst — wie man es gedroht — eine Zusammenstellung aller gegen die Kurie von den Ständen schon seit langer Zeit erhobenen Beschwerden mitgeben. Die Zugeständnisse, die Hadrian in Nürnberg den der Reform zugethanen Ständen in seiner Instruktion für Chieregati gemacht, hatten ihm von dieser Seite keinen Dank eingetragen, dagegen schon damals und bis auf den heutigen Tag den Tadel derer, die alles eher ertragen, als das ehrliche und offene Bekenntnis der kirchlichen Schäden und Mißbräuche im Munde eines Papstes. Luther hat später (1538) die inzwischen (in Köln und Nürnberg 1523, im **Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum** des Ortwin Gratius 1535 und nach Wellers Repertorium schon deutsch in zwei Ausgaben 1522 in Nürnberg und Basel) gedruckte Instruktion, sowie die Reden des Chieregati an die Fürsten und deren Antwort neu herausgegeben — er meint, die Kurie wolle trotz des Geständnisses die Reform **ad calendas graecas** verschieben.

Nirgends recht in seinem Streben gewürdigt, fand Hadrian auch beim Kaiser kein Verständnis für seine Ziele und Pläne. Der Schüler forderte von seinem Lehrer, daß dieser sich zum gefügigen Werkzeug spanischer Politik herabwürdige und verargte es dem Papste, daß er immer wieder den Frieden zwischen ihm und Franz I. von Frankreich in der Hoffnung zu vermitteln suchte, die Waffen der mit einander ausgesöhnten Herrscher gegen die Rhodus bestürmenden Türken wenden zu können. Auch wollte der Kaiser die herzliche Zuneigung des Papstes zu ihm benutzen, um alle möglichen Vorrechte — so z. B. die Zuwendung des vierten Teils von allen kirchlichen Einkünften in allen seinen Reichen — zu erlangen, Vorrechte, welche ein so gewissenhafter frommer Mann, wie Hadrian, auch seinem einstigen Schutzbefohlenen nicht zugestehen konnte. Harte Äußerungen wurden von beiden Seiten gewechselt, denen oftmals ein schroffes Benehmen entsprach. Der Papst schrieb dem Kaiser, die Gunst, welche er ihm erweise, bestehe in Worten und nicht in Thaten, er drohte, den früheren Gesandten Karls in Rom, Don Juan Manuel, zu exkommunizieren, wenn dieser nicht dem Kardinal von Auch, dessen Leute er gefangen gehalten, Genugthuung gebe; ja als diese immer noch auf sich warten ließ, sprach Hadrian über jenen seinem kaiserlichen Herrn nahestehenden Diener den Bann aus. Nicht weniger als der Kaiser ließ es sich Franz I. angelegen sein, den Papst für sich und seine Pläne, zuerst durch Anerbietungen, dann durch Drohungen, zu gewinnen; als es ihm nicht gelang, suchte er einen Aufstand in Sizilien und in der Lombardei anzuzetteln, der ihm die Wege

für eine Invasion in Italien ebnen und somit die Möglichkeit gewähren sollte, den deutschen Papst durch einen französischen zu ersetzen; die Entdeckung dieses Planes bestimmte Hadrian endlich, dem dringenden Wunsche des Kaisers nachzugeben und am 3. August 1523 dem gegen Frankreich gerichteten Bündnisse desselben mit Heinrich VIII. von England, mit Venedig, Mailand, Florenz und Genua ꝛc. beizutreten. Einige Monate später lag der Papst auf dem Sterbebette, gierige Kardinäle drängten sich um ihn; ihren Fragen, wo er seine Schätze aufbewahrt — sie konnten nicht glauben, daß der sparsame Greis alle Einnahmen für die Zwecke der Kirche verwandt — konnte der Sterbende die ruhige Antwort entgegensetzen, daß er im ganzen nur 1000 Dukaten hinterlasse; es bedurfte des Einschreitens von seiten des kaiserlichen Botschafters, um zu verhindern, daß die erzürnten Kardinäle den mit dem Tode Ringenden beschimpften. Hadrian starb am 14. September 1523. Daß er infolge einer Vergiftung verschieden, ist bald nach seinem Tode behauptet, aber nicht erwiesen worden. Protestanten und Katholiken haben sich vereinigt, um das Bild dieses Pastes zu entstellen, jene, indem sie ihn nach seinen Erfolgen bemaßen, ließen zweierlei stets außer acht, einmal, daß Hadrian kaum zwei Jahre pontifizierte und das, was er begonnen, selbst nicht durchführen konnte, an seinem Nachfolger aber keine geistesverwandte, seine Ziele weiter verfolgende Persönlichkeit fand, und dann, daß er in zwei Jahren alles das gutmachen sollte, was sein verschwenderischer, jeder Reform verschlossener, nur seiner Familienpolitik lebender Vorgänger in 7 Jahren gesündigt hatte; diese aber sind gezwungen, seine unversöhnlichen Gegner solange zu bleiben, als sie das ausgehende Mittelalter nicht als eine Epoche des kirchlichen Verfalls, oder mit Papst Hadrian VI. zu reden, der Krankheit des Hauptes und der Glieder betrachten. Ein weder an den geringen Erfolgen des Papstes noch an seinen offenen Zugeständnissen Anstoß nehmendes Urteil wird in Hadrian VI. eine der edelsten Erscheinungen auf dem Stuhle Petri, einen Mann des reinsten, nur auf die Förderung der Kirche gerichteten Willens, der gewissenhaftesten Auswahl der dem hl. Zwecke nach seiner Meinung wahrhaft entsprechenden Mittel und das bedauernswerte Opfer einer tief unter ihm stehenden, habsüchtigen und bestechlichen Umgebung und zweier ihn mit ihren Plänen umspinnenden, nur auf ihren Vorteil, nicht auf den der Kirche bedachten Herrscher sehen. **Zoepffel † (Benrath).**

Hadrian, Kaiser, 117—138. — Von seiner mehrere Bücher umfassenden Selbstbiographie haben Dio Cassius und Spartianus (besonders bis Kap. 14) Teile aufgenommen. Außerdem sind von ihm Briefe, Dichtungen und Inschriften vorhanden; seine Gesetze bei Hänel, Corpus legum Rom. Imper., Leipzig 1857 S. 85 ff.; Münzen bei Cohen, Méd. rom. II², S. 104 ff., vgl. J. Plew, Quellenuntersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian, Straßburg 1890 und die Uebersicht in Paulys Real-Encyklopädie für klassische Altertumswissenschaft 2. A. I, 1893 Sp. 493 ff. — Vgl. Herm. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, 2 Gotha 1883, S. 602 ff.; Ferd. Gregorovius, Der Kaiser Hadrian, 2. Aufl., Stuttgart 1884; v. Rhoden in Paulys Real-Encyklopädie a. a. O.; E. Herzog, Geschichte und System der römischen Staatsverfassung II, 1, Leipzig 1887 S. 356 ff. — Zum Reskript an Minucius Fundanus: Theod. Keim, Theol. Jahrbb. 1856 S. 387 ff.; Rom und das Christentum, Berlin 1881 S. 541 ff.; F. X. Funk, ThQS 1879, S. 108 ff.; Aubé, Histoire des persécutions de l'église, Paris 1875, S. 261 ff.; Franz Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche I, 1875 S. 134 ff.; Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 1, S. 476 ff.; W. M. Ramsay, The Church in the Roman empire S. 320 ff.; Ad. Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte III, Heidelberg 1874 S. 552 ff.; H. Veil, Justinus des Philosophen Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, S. 137 ff.

P. Älius Hadrianus, geb. 24. Januar 76 n. Chr. in Italica in der spanischen Provinz Bätica aus der angesehenen Familie der Älii, die ihre Herkunft aus Italien ableitete, wurde nach dem frühen Tode seines Vaters unter der Fürsorge seines Verwandten, des nachherigen Kaisers Trajan ausgebildet und kam schon in jungen Jahren in den Staatsdienst, wo er in der Armee wie in der Verwaltung in verschiedenen Stellungen Verwendung fand. Nach dem Tode Trajans erlangte er im August 117, wahrscheinlich auf Grund einer durch die Kaiserin und ihre Partei fingierten Adoption, die Kaiserwürde. Seine hohen Geistesgaben und mannigfaltigen Kenntnisse, sein landesväterliches Interesse und seine praktischen Erfahrungen widmete er seitdem unermüdlich dem Wohle des Staates, als dessen Diener er angesehen sein wollte (Spart. 8: in senatu saepe dixit, ita se rem publicam gesturum, ut sciret populi rem esse, non propriam). Mit Erfolg bemühte er sich, den Beamtenstand zu heben, geordnete Finanzzustände zu schaffen und die Gesetze mit dem Geiste der Humanität zu erfüllen, die ein Stück seines eigenen Wesens war. Ein Hauptziel seiner Regierung war die Wohlfahrt der Provinzen. In diesem

Sinne nennen ihn die öffentlichen Denkmäler und Münzen **restitutor**. Im Jahre 120 oder 121 beginnen die ausgedehnten Reisen, die ihn in alle Gebiete seines Reiches führten, angeregt sowohl durch das stark empfundene Bedürfnis, die Verhältnisse mit eigenen Augen zu sehen, als auch durch ein sehr ausgeprägtes wissenschaftliches, insbesondere archäologisches Interesse (Tertull. Apolog. c. 5: **omnium curiositatum explorator**), beides jedoch auf der Basis und unter dem Antriebe einer nervösen Unruhe (Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian in d. Abh. d. archäol.-epigraph. Seminars der Universität Wien, Bd II, 1881). Seit 136 zog eine schwere Erkrankung an der Wassersucht seiner Thätigkeit lästige Schranken. Am 10. Juli 138 starb er in Bajä, nachdem seine Versuche, durch eigene oder durch fremde Hand sein Leben gewaltsam zu vernichten, vereitelt waren. Die heute sogenannte Engelsburg in Rom am Eingange des Borgo, **moles Hadriani**, wurde sein imposantes Grabdenkmal.

Die trefflichen Naturanlagen Hadrians wurden durch raschen Umschlag seiner Stimmung und seines Handelns in ihrer Wirkung stark beeinträchtigt (Spart. 14: **semper in omnibus varius**). Im Alter traten in dieser innern und äußern Gegensätzlichkeit besonders Mißtrauen und Härte in steigendem Maße hervor. Was seine religiöse Stellung anbetrifft, so lebte er in dem Glauben und in den Formen der antiken Frömmigkeit, ja Pausanias bezeugt ihm diese als eine außergewöhnliche (Attica V, 14: *Ἀδριανοῦ τῆς τε ἐς τὸ θεῖον τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἐλθόντος*). Auf seinen Reisen ließ er zahlreiche Tempel neu erstehen oder wiederherstellen, und viele davon wurden ihm geweiht (Spart. 13). Vorzüglich um dieser seiner Bauthätigkeit willen wurde ihm der Ehrenname *κτίστης* zu teil. In die eleusinischen Mysterien ließ er sich einweihen, nahm den freiwilligen Opfertod des Antinous an im Glauben an seine Wirkung, verschaffte dem toten Liebling einen ausgedehnten Kultus und ging die dunkeln und verschlungenen Wege der Magie (Dio Cass. 69, 11: *καὶ μαντείαις μαγγανείαις τε παντοδαπαῖς ἐχρῆτο,* dazu Julians Caesares I, p. 400 ed. Teub. 1875: *πολυπραγμονῶν τὰ ἀπόῤῥητα* und Sibyll. VIII, 56 ff.: *καὶ μαγικῶν ἀδύτων μυστήρια πᾶσιν ἀνοίξει* u. s. w.; vgl. Hausrath a. a. O. S. 472 ff.). In dem Urteile seines Biographen Spartian c. 10: **sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit** wird der zweite Teil durch die Wirklichkeit sicher widerlegt. Hadrian erscheint in seinem religiösen Glauben und Verhalten vielmehr durchaus als ein Kind seiner Zeit, ja man kann sogar die Frage stellen, ob nicht die Mystik und Theurgie der orientalischen Kulte, also die **sacra peregrina**, ihn mehr fesselten als die Staatsreligion. In seiner Ethik sind die Wirkungen der Stoa und überhaupt der zeitgenössischen Humanität deutlich erkennbar. Die von Trajan ins Leben gerufene wohlthätige Stiftung für hilfsbedürftige Knaben und Mädchen baute er weiter aus und hatte überhaupt ein offenes Herz und eine offene Hand für Notleidende (Spart. 7). Kranke — vornehme und niedere — suchte er gern auf und stärkte sie mit tröstlichen Worten und gutem Rate (Spart. 9: **solaciis refovit, consiliis sublevavit**). Ungern sah er nach seinem eigenen Geständnis Leid (ebend. 16: **dicebat, se graviter ferre, si quem tristem videret**). Die auf die Sklaven bezügliche Gesetzgebung erfuhr durch ihn bedeutsame Reformen in humanem Sinn. Auf die Rechtspflege und ihre Organe hatte er ein scharfes Auge. In seiner ganzen Persönlichkeit aufgefaßt, erscheint er trotz seiner Fehler als ein erleuchteter, von hohen ethischen Idealen erfüllter Geist.

Es ist selbstverständlich, daß ein für alle Zeitfragen und Verhältnisse in so hohem Grade interessierter Herrscher (Tertullians angeführter Ausspruch und die Bauten in Tibur, vgl. Herm. Winnefeld, Die Villa des Hadrian bei Tivoli, Berlin 1895) in Rom oder auf seinen Reisen, die ihn in Hauptgebiete und Centren des Christentums führten (Ephesus, Antiochien, Alexandrien, Bithynien), von diesem irgendwie Kenntnis genommen hat. In seiner nächsten Umgebung hatte doch sein vertrauter Freigelassener Phlegon es für wichtig genug gehalten, in seinen Schriften sich auf die Geschichte desselben zu beziehen (A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I., Berlin 1893, S. 867 f.). Andererseits muß der vielberufene Brief Hadrians an den Konsul Servianus (Vopisc., vita Saturn. 8) mit seinen ungereimten, verworrenen Aussagen über Christentum und Christen ohne Widerrede als ein ungeschicktes Machwerk des 4. Jahrhunderts bezeichnet werden und sollte endlich aus der sorgfältigen Beachtung, deren er sich seitens der Theologen zur Zeit noch erfreut, verschwinden (Vikt. Schultze, **Hadriani epistula ad Servianum** ThLB 1897 Sp. 561 f.). Wohl aber riefen Ereignisse in Kleinasien eine uns noch vorliegende bedeutsame kaiserliche Kundgebung hinsichtlich der Christen hervor.

Als nämlich Hadrian 123/124 große Teile des vorderen Asiens durchzog, übermittelte ihm ein einheimischer Christ hohen Ansehens, Quadratus (s. d. A.; andere verlegen den

Vorgang nach Athen und in die Zeit ca. 125/126, vgl. jedoch Th. Zahn, Der älteste Apologet des Christentums NkZ 1891 S. 231 ff.) eine Apologie, zu welcher eine ohne Zweifel gefahrvolle Belästigung der Christen durch „böse Menschen" Anlaß gab. Bald nachher erfolgte, möglicherweise infolge dieser Schrift eingefordert, eine amtliche Berichterstattung des Prokonsuls Q. Licinius Silvanus Granianus (im griechischen Texte verderbt *Σερέννιος Γρανιανός*) an den Kaiser. Als die kaiserliche Entscheidung getroffen wurde, hatte der Prokonsul bereits in C. Minucius (Minicius) Fundanus einen Nachfolger gefunden, und daher erging das Reskript an diesen. Genaue chronologische Daten lassen sich zur Zeit noch nicht gewinnen. Das Prokonsulat des Silvanus Granianus pflegt 123/124, dasjenige seines Nachfolgers 125/126 angesetzt zu werden (Waddington, Fastes des provinces asiatiques S. 197 ff.). Die Einschiebung der Apologie des Quadratus an obiger Stelle empfiehlt sich mir aus inneren und äußern Gründen.

Der Inhalt des Reskripts ist folgender: Der ordnungsmäßige Klageweg gegen die Christen ist den Provinzialen offen zu halten. Wird durch ordnungsmäßige richterliche Untersuchung eine gesetzwidrige Handlung festgestellt, so ist die entsprechende Strafe zu verfügen (*εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως ὅριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος*). Dagegen Erzwingung des behördlichen Einschreitens durch öffentliches Tumultuieren oder Erschleichung desselben durch selbstsüchtige Denunziation ist zurückzuweisen, beziehungsweise streng zu ahnden. Gleich eingangs spricht der Kaiser als seinen ernsten Willen aus, daß der Beunruhigung sowie der Sykophantie ein Ende gemacht werde. — Der Sinn des Edikts ist klar: die Christen im prokonsularischen Asien werden damit der Unsicherheit und Willkür der Coercition (über den Begriff s. Th. Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht HZ 1890 S. 389 ff. und d. A. Christenverfolgungen Bd III S. 823) entnommen und bezüglich der auf ihnen lastenden Verdächtigungen dem Kriminalrecht zugewiesen. Über die Tragweite urteilt Mommsen a. a. O. S. 420: „Ausgesprochen hat die Rechtsgleichheit der Christen einzig derjenige Kaiser, der wie kein anderer modern und kühl gedacht und von der Verehrung wie von dem Banne der Vergangenheit sich gelöst hat, der Kaiser Hadrianus: indem er in seinem berühmten Erlasse an den Statthalter von Asien anordnete, daß der Christ nur wegen des ihm zur Last gelegten nicht religiösen Verbrechens zur Rechenschaft gezogen werden dürfe und den falschen Ankläger auch in diesem Falle unnachsichtlich die gesetzliche Strafe treffe, gab er den Christenglauben geradezu frei."

In lateinischer Urschrift fügte Justin dieses Reskript seiner ersten Apologie als Anhang bei, entweder weil es ihm erst nach Abschluß derselben bekannt geworden ist oder weil er es verschmähte, seinen Beweis für den Toleranzanspruch anders als aus dem Wesen des Christentums zu führen. Eusebius übertrug es in das Griechische (H. E. IV, 9; vgl. Chron. II, 166 Schöne), und diese Übersetzung trat hernach an die Stelle des Originaltextes und führte seinen Untergang herbei. Denn der lateinische Wortlaut in der Kirchengeschichte des Rufinus kann, wie ein Vergleich mit dem griechischen Texte ergiebt, nicht damit identifiziert werden (gegen Lightfoot u. a.). Die Differenzen zwischen dem eusebianischen und dem justinischen Texte beruhen auf Abschreiberversehen. Der nächste Zeuge nach Justin ist Melito von Sardes (Euseb., H. E. IV, 26, 10), der außer von dem vorliegenden auch von andern gleichlautenden Reskripten Hadrians weiß und sich Marc Aurel gegenüber in seiner Apologie um 170 darauf beruft, indem er besonders die Sykophantie heraushebt. Tertullian, obwohl bekannt mit Justin und Melito und wie ich aus einem Vergleich von Apolog. 5 mit den von Eusebius a. a. O. citierten Worten Melitos erschließe, direkt abhängig von der in Frage stehenden Mitteilung in der Apologie des kleinasiatischen Theologen, führt es nicht an, hat aber ohne Zweifel aus der Thatsache des Reskripts Anlaß genommen, Hadrian zu den christenfreundlichen Kaisern zu zählen. Auch Athenagoras (Legatio c. 3) weiß von Schutzedikten früherer Kaiser. Unter der Nachwirkung des Reskripts und der Haltung Hadrians überhaupt in der Christenfrage mag auch die verwunderliche, im 4. Jahrhundert bezeugte, von Mommsen (a. a. O. S. 418 Anm. 3) als „später nachgefärbt", aber als „im wesentlichen richtig" angesehene Überlieferung sich gebildet haben, daß es in der Absicht des Kaisers gelegen, Christus in die Zahl der Götter aufnehmen zu lassen und ihm einen Tempel zu weihen (Lamprid. vit. Alex. 43). Die Überlieferungsgeschichte des Reskripts läßt offene Fragen, aber keine solchen, welche für die Unechtheit des Schriftstücks ernstlich ins Gewicht fallen könnten; es befindet sich in dieser Beziehung in keiner ungünstigern Situation als der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan. Andererseits sind die herkömmlichen Bedenken juristischer und religionspolitischer Art gänzlich hinfällig geworden, seitdem durch neuere Forschungen die Rechtsformen richtig

erkannt sind, in denen sich die Christenbedrückungen dieser Zeit vollzogen (s. d. A. Christenverfolgungen Bd III S. 823 ff.; dazu E. G. Hardy, Christianity and the Roman Govermement, London 1894). Der Nachweis von Martyrien, der bisher nicht geführt worden ist, würde wohl die Gesamtbeurteilung der Religionspolitik von 117 bis 138 beeinflussen, nicht aber das Reskript erschüttern. — Ferner wollen nicht übersehen werden die individuellen Voraussetzungen in der Persönlichkeit Hadrians selbst. Wie immer seine Urteile über die religiösen Vorstellungen der Christen beschaffen gewesen sein mögen, in dem praktischen Verhalten der Christen mußte er Anklänge an den Inhalt seiner eigenen ethischen Ideale wiederfinden. Auch hatte er vor andern Cäsaren den Vorzug, das Christentum in seiner breiten Entfaltung im Osten kennen gelernt zu haben.

Die Echtheit ist bezweifelt oder angefochten worden u. a. von Keim, Overbeck, Aubé, Hausrath, Veil (in einer für dieses Beweisverfahren besonders bezeichnenden Weise), v. Schubert (Lehrbuch der Kirchengeschichte von W. Möller, 2. Aufl. 1897 S. 185 f.), verteidigt von F. X. Funk, Gregorovius, Lightfoot, Ramsay, ausgesprochen von Theodor Mommsen (a. a. O.) mit dem Bemerken, daß „dessen grundlose Verdächtigung der beste Beweis ist, wie wenig sich die Neueren in den Standpunkt der Regierung dem Christentum gegenüber zu finden vermögen."

Ganz anders gestaltete sich das Verhältnis Hadrians zu den Juden. Das Verbot der Beschneidung und in noch höherem Grade, ja in entscheidender Weise der seit 130 in Angriff genommene Aufbau der Kolonie Älia Capitolina mit einem Jupitertempel auf den Trümmern Jerusalems fachten die religiöse Glut des Judentums aufs neue an. Etwa 132 loderte sie zu einer gewaltigen Flamme des Aufruhrs unter Führung Barkochbas (s. d. A. Bd II S. 403 ff.) auf, und in siegreichen Einzelkämpfen bewährte sich anfangs der Glaube an seine Messianität. Erst dem aus Britannien herbeigerufenen Legaten Julius Severus gelang es, in mühseligen blutigen Gefechten die Aufständischen allmählich aufzureiben. Mit der Erstürmung von Bitther im Jahre 135 war der Feldzug beendet. Nicht nur Hunderttausende von Menschen waren darin umgekommen und das Land zur Wüste geworden, sondern es trat jetzt auch das für einen Juden Entsetzlichste ein: in dem Umringe der heil. Stadt erhob sich eine heidnische Kolonie und über den Fundamenten des zerstörten Heiligtums erstand ein Tempel des Jupiter. Den Juden aber wurde der Zutritt zur Stadt unter Todesstrafe untersagt.

Der Aufstand veranlaßte auch eine heftige Verfolgung der Christen, weil diese dem neuen Messias die Anerkennung versagten und die Beteiligung am Kampfe gegen die Römer ablehnten (Just. Mart. Apol. I, 31; Euseb. Chron. II, 168 f. Schöne). Zu vgl. über den jüdischen Krieg E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, Leipzig 1890 S. 562—589 mit ausführlichem Litteraturnachweis und v. Rhoden a. a. O. **Victor Schultze.**

Hadrian, Mönch. — Ausgaben: D. Hoeschelius, Augustae Vindel. 1602, 4°; J. Pearsonius, Critici sacri 8, Lond. 1660 fol. (abgedruckt in MSG 98, 1271—1312). Diese Ausgaben antiquiert durch F. Gößling, Berlin 1887, griechisch und deutsch, mit ausführlicher Einleitung. Vgl. A. Merx, Rede vom Auslegen, besonders des AT, Halle 1879, 64—67. K. F. Schlüren, Vorarbeiten zu Adrianos, in JprTh 13, 1887, 136—159 (dazu Gößling 6 f.).

Unter dem Namen eines Ἀδριανός ist eine εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς betitelte Schrift überliefert. Über die Lebensverhältnisse des Verfassers, eines griechisch redenden Syrers, läßt sich aus seinem Buche nichts entnehmen. Auch Photius Cod. 2 kennt nur den Namen. Cassiodor (de instit. div. 10 MSL 70, 1122) nennt ihn unter den introductores scripturae sacrae zwischen dem Donatisten Tichonius und dem heiligen Augustin einerseits, Eucherius und Junilius andererseits, scheint ihn also in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts zu setzen. Unser Hadrian wird identisch sein mit dem Mönche und Presbyter gleichen Namens, an den der hl. Nilus drei Briefe (2, 60 MSG 79, 225 ff.; 3, 118 p. 437; 3, 266 p. 516) gerichtet hat. Sein Werkchen ist keine „Einleitung" im Sinne der modernen Wissenschaft, sondern „ein Stück biblischer Rhetorik und Didaktik" (Jülicher, Einl. in NT 6) und sucht in drei Teilen (§§ 2—52 σχήματα διανοίας, 53—98 σχ. λέξεως, 99—129 σχ. συνθέσεως und Lehre von den Tropen) figürliche Ausdrucksweisen der Schrift, hauptsächlich des AT., aus zahlreichen Beispielen zu erläutern. Den Beschluß (§§ 130—134) bilden lebhafte Winke für richtige Exegese. Die hermeneutischen und exegetischen Grundsätze des Verfassers sind die der antiochenischen Schule (s. d. A.), der den Bibelcitaten zu Grunde liegende Text der Lucianische. Das Buch ist, zumal der Verfasser keinerlei Vorläufer hatte, eine anerkennenswerte Leistung. **G. Krüger.**

Häresie. — E. Löning, Gesch. d. deutsch. KR., Straßburg 1878, 1, 95 ff.; Hinschius, KR. 4, 790. 844. 847.; 5, 157. 378. 679; 6, 186. 189; Ric. München, D. kanon. Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln u. Neuß 1865 2, 315; Eichhorn, Grundsätze d. KR., Göttingen 1831, 2, 121; Richter-Dove-Kahl KR, 8 A. § 229.

H. (von αἵρεσις, Wahl, dann auch eine erwählte religiöse Parteirichtung) bezeichnet schon bei den Vätern des 3. Jahrhunderts eine Abweichung von den Grundlehren des christlichen Heils, und wurde mit Ausschließung aus der Kirche bestraft. Im römischen Reich haben sich die Kaiser seit dem Ende des 4. Jahrhunderts der kirchlichen Auffassung, daß sie verpflichtet seien, ihre staatliche Macht gegen die Ketzer im Interesse der Aufrechterhaltung der reinen Lehre zu verwenden, gefügt und vor allen hat Theodosius d. Gr. die Ketzer durch eine planmäßige Strafgesetzgebung, welche von seinen Nachfolgern ergänzt und von Justinian aufrecht erhalten worden ist, s. Löning a. a. O. 1, 95 ff., auszurotten gesucht. Demnach bildete jede Abweichung von der katholischen Glaubenslehre ein staatliches Verbrechen (crimen publicum). Die Strafen waren Infamie, Unfähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter, Verlust der Testierfähigkeit, Verbannung und Vermögenskonfiskation, dagegen war die Todesstrafe nur für einzelne (z. B. manichäische) Sekten angedroht. Härtere Strafen (Verbannung, Deportation, Vermögenskonfiskation, vereinzelt auch Todesstrafe) waren dagegen auf die Ausübung der Lehrthätigkeit seitens der Häupter der ketzerischen Sekten, auf die Erteilung und den Empfang der Weihen innerhalb derselben, sowie auf die Bethätigung des ketzerischen Glaubens durch gottesdienstliche, insbesondere öffentliche Zusammenkünfte gesetzt. Während im merowingischen Reich die römischen Ketzergesetze nicht rezipiert wurden und es der Kirche überlassen blieb, mit ihren kirchlichen Strafmitteln die Ketzerei zu bekämpfen, hat die westgotische Gesetzgebung denselben Standpunkt wie die römische eingenommen und die Ketzerei als staatliches Verbrechen mit lebenslänglicher Verbannung, Vermögenskonfiskation und Verlust der öffentlichen Ämter bedroht. Erst im 12. und 13. Jahrhundert — die karolingische Zeit kennt nur Strafandrohungen gegen das Heidentum und die Ausübung heidnischer Gebräuche — beginnt mit Rücksicht auf die Entstehung und Ausbreitung zahlreicher Sekten, namentlich der Katharer, eine lebhafte Thätigkeit der kirchlichen Gesetzgebung in betreff der Ketzerei, s. tit. X de heret. V 7; in VI eod. V 2; in Clem. eod. V 3, und nachdem schon im 11. Jahrhundert die weltlichen Gewalten in Frankreich und in Deutschland einzelne kirchlich überführte Ketzer mit dem Tode (durch Verbrennen oder Hängen) bestraft hatten, erklärten die Synoden des 12. Jahrhunderts die weltlichen Obrigkeiten zur Unterdrückung der Ketzerei verpflichtet. Infolgedessen wurde dieselbe nunmehr auch wieder wie im römischen Reich mit weltlichen Strafen bedroht, so von Kaiser Friedrich I. 1184 (Verona), von Friedrich II. 1220 für Reichsitalien und Deutschland c. 5. 6, MG const. imp. 2, 108; u. 1224 für die Lombardei, l. c. p. 126 hier zum erstenmal mit dem Feuertode, ebenso 1231 für Sizilien, const. regni Sicil., Huillard Bréholles, hist. dipl. Frid. II. IV, 1. 5 S. 311, und endlich 1238 u. 1239 für das ganze Reich, MG l. c. 2, 280 ff.; ferner von Ludwig VIII. 1226 und Ludwig IX. 1228, Isambert rec. général des anciennes lois françaises, Paris, s. a. 1, 227. 230, mit der gebührenden, d. h. der Todesstrafe für das südliche Frankreich, und für das nördliche, in welchem die Praxis des Feuertodes bestand durch die Einführung der cit. const. Friedrichs II. von 1220 seitens Ludwigs X. im Jahre 1315, Isambert 3, 123, selbstverständlich unter Billigung der Päpste, von denen Gregor IX. in entscheidender Weise auf die Einführung der Todesstrafe hinwirkte, s. z. B. die unter ihm von dem römischen Senator Annibald für Rom 1231 erlassenen Ketzerkonstitutionen, nach welchen die kirchlicherseits verurteilten Ketzer mit der „animadversio debita“, d. h. nach dem damaligen kirchlichen Sprachgebrauch mit dem Feuertode bestraft werden sollen. Gleichzeitig hat auch die kirchliche Gesetzgebung mit Rücksicht darauf, daß die Ketzerei unbestrittenermaßen vor ihr Forum gehörte, besondere päpstliche Ketzergerichte, für welche das Inquisitionsverfahren (s. d. A. Gerichtsbarkeit, kirchliche Bd VI S. 595 ff.) in einer besonderen, namentlich die Verteidigungsrechte des Angeschuldigten erheblich beschränkenden Gestalt zur Geltung gelangt ist (s. d. A. Inquisition), eingeführt.

Das heutige Recht der katholischen Kirche ruht noch im wesentlichen auf den oben erwähnten Rechtsnormen. Die haeresis (Ketzerei) ist das bewußte, äußerlich bethätigte Festhalten seitens eines Getauften an einer Lehre, welche einem von der katholischen Kirche, also in den Symbolen festgestellten Glaubenssatz widerspricht, oder an einem Satz, welcher von einem allgemeinen Konzil oder einem Papst für ketzerisch erklärt ist, obwohl der Betreffende die wahre katholische Lehre kennt oder ihm diese dargelegt ist, sofern dieses Festhalten in die äußere Erscheinung tritt, z. B. durch mündliches oder schriftliches Aussprechen

oder Eintritt in eine ketzerische Sekte. Erst dann liegt die sog. haeresis formalis externa, welche ein kirchliches Verbrechen bildet, vor. Die Strafen der Ketzerei sind, da man dieselbe schon seit dem 13. Jahrhundert dem Majestätsverbrechen gleichgestellt und auf die römisch-rechtlichen Strafen desselben zurückgegriffen hat, c. 10 (Innocenz III.) X de heret. V, 7, die excommunicatio maior latae sententiae, welche noch nach dem jetzigen Recht, const. Pii IX: Apostolicae von 1869, s. d. A. Bulla in coena Bd III S. 535, dem Papste speciali modo reserviert ist, Ausschließung vom kirchlichen Begräbnis, ewiges Gefängnis für reuige, die Ketzerei abschwörende, für hartnäckige dagegen die Auslieferung an den weltlichen Arm zum Feuertode, die Infamie, Verlust der weltlichen Ämter und Würden, des Rechtes auf Lehenstreue und Verlust der väterlichen Gewalt, für Geistliche daneben auch Deposition bez. Degradation. Straffällig sind außer den Ketzern im eigentlichen Sinne die credentes, d. h. die Anhänger derselben, welche ihren Lehren durch Worte oder Handlungen zustimmen, die defensores, die Beschützer, welche die Ketzer der Bestrafung zu entziehen suchen, die receptatores, welche die verfolgten Ketzer wissentlich und freiwillig beherbergen, und die fautores, welche Ketzern als solchen und um der Ketzerei willen auf irgend eine Weise Vorschub leisten. Sie verfallen sämtlich der excommunicatio maior latae sententiae papae speciali modo reservata und nach einjährigem Verharren in derselben der Strafe der Infamie, des Verlustes der weltlichen Ämter, Geistliche auch der Deposition. Der rückfällige Ketzer, d. h. ein solcher, welcher nach Abschwörung der Ketzerei wieder in dieselbe zurückfällt, ist stets der weltlichen Obrigkeit zum Feuertode auszuliefern. Nach der const. Pauls IV.: Cum ex apostolatus 1559, bestätigt durch const. Pius' V.: Inter multiplices 1566, bull. Taurin. 6, 551 und 7, 499, ist ein zum Papst gewählter oder zum Kardinal, Bischof oder Legaten beförderter Ketzer unfähig, diese Stellen zu erwerben. Ferner bedroht die cit. const. Pauls IV. die Ketzerei von Kardinälen, Bischöfen jeglicher Stellung, päpstlichen Legaten, Grafen, Baronen, Markgrafen, Herzögen, Königen und Kaisern mit dem ipso iure eintretenden Verlust der gedachten kirchlichen und weltlichen Würden, aller kirchlichen Ämter und Früchte, sowie des aktiven Stimmrechts, und die credentes, defensores, receptatores und fautores aller genannten Würdenträger und Großen mit der vorhin näher bezeichneten Exkommunikation, der Infamie, dem Verlust kirchlicher Ämter und Würden, von weltlichen Herrschaften und Herrschaftsrechten, Lehen und Gütern. Weiter sollen nach der cit. const. Pauls IV. und der const. desselben: Cum quorumdam, bull. cit. 6, 500, bestätigt durch Pius V.: Romanus pontif. 1568 a. a. O. 7, 722 u. Clemens VIII.: Dominici 1603 a. a. O. 11, 1, die vorhin aufgezählten geistlichen Würdenträger und weltlichen Großen, ferner diejenigen, welche die Dreieinigkeit, die Gottheit Christi, die Empfängnis der Jungfrau Maria durch den hl. Geist, den wirklichen Tod Christi und die Jungfrauschaft Mariä leugnen, kraft gesetzlicher Fiktion stets als rückfällige Ketzer (s. o. Z. 19) behandelt werden. Endlich sind auch die Ketzer, credentes, defensores, receptatores und fautores, sowie deren Deszendenten, falls ihre Eltern in der Ketzerei verstorben sind und zwar die Deszendenten der väterlichin Linie bis zum zweiten, die der mütterlichen bis zum ersten Grad von dem Erwerbe von Kirchenämtern ausgeschlossen (s. Hinschius KR 2, 487).

Theoretisch hält die katholische Kirche noch an dieser Gesetzgebung fest, ja noch 1878 ist ein auf dieser ruhender, von Leo XIII. bestätigter Erlaß des Kardinalvikars über den Besuch protestantischer Gottesdienste und Versammlungen in Rom (Acta sanctae sedis. 11, 168 u. 17, 182) ergangen. Indessen infolge der veränderten Stellung der katholischen Kirche in den modernen Staaten kann diese jetzt nur noch mit den rein kirchlichen Strafen gegen die Ketzer vorgehen. Die in anderen, namentlich in den protestantischen Kirchen geborenen und erzogenen Mitglieder derselben kann die katholische Kirche, sofern sie keine genügende Kenntnis von den katholischen Glaubenslehren erhalten haben, allerdings nach ihrem eigenen Recht (s. o. S. 319,55 ff.) nicht als strafbare Ketzer behandeln. Wohl aber übt sie insofern, freilich aus reiner Politik, heute die Konnivenz, als sie übertretende Mitglieder anderer christlicher Religionsparteien, welche die gedachte Kenntnis haben, nicht den noch heute anwendbaren Ketzerstrafen unterwirft. Andererseits halten aber noch eine Reihe von Entscheidungen der Congregatio inquisitionis und von Partikularsynoden der neueren Zeit, diese bei Hinschius KR. 5, 685, ferner Arch. f. kath. KR 74, 319, Acta s. sed. 27, 447. 448. 455. 456, daran fest, daß jede communicatio in divinis oder in sacris mit Ketzern, mögen dieselben auch nicht als exkommuniziert publiziert sein, verboten ist. Deshalb sollen die katholischen Geistlichen den Nichtkatholiken selbst auf Verlangen keine Sakramente oder andere gottesdienstliche Handlungen spenden, die Katholiken dagegen

nicht an den Sakramenten und Gottesdiensten anderer christlicher Religionsparteien teilnehmen, auch jede näheren Beziehungen zu den Mitgliedern dieser (Schicken der Kinder in protestantische Schulen oder Halten von protestantischen Lehrern und Erzieherinnen für dieselben) meiden, wenn schon freilich in Deutschland namentlich in gemischten Landesteilen diese Anordnungen sich praktisch nicht mehr durchführen lassen. Endlich werden die gedachten Christen, also namentlich die Protestanten in Deutschland in den Beziehungen, in denen eine Bestrafung nicht in Frage steht, so hinsichtlich der Irregularität (s. d. A.), des Ausschlusses vom Begräbnis auf katholischen Kirchhöfen (mit Ausnahme des Zwanges durch die staatliche Gesetzgebung) und hinsichtlich der Verweigerung der sog. suffragia ecclesiae, also namentlich der Messe für Gestorbene, einschließlich der Landesfürsten, s. Hinschius, KR 4, 183. 184, als Ketzer behandelt.

In der evangelischen Kirche finden sich zwar Reminiscenzen an die katholische Auffassung von der Ketzerei, welche darauf ruht, daß jeder Glaubenssatz auch Rechtssatz ist, denn abgesehen von der Hinrichtung Servets (s. d. A.) erwähnen eine Reihe älterer Kirchenordnungen, obwohl Luther zunächst ein Delikt der Häresie nicht anerkennen wollte (s. Brief v. 1524, ed. de Wette 2, 547: „Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie künnten und wider wen sie wöllen, denn ich habe gesagt, es müssen Sekten sein"), des Verbrechens der Ketzerei im Hinblick auf die Wiedertäufer, deren Bestrafung mit harten weltlichen Strafen von den Reformatoren, s. den Brief Luthers v. 1534 a. a. O. 2, 547, gebilligt wurde. Prinzipiell kann aber die evangelische Kirche, welche keine Gewalt über den Glauben ihrer Mitglieder ausüben will, und welche für die in ihren Bekenntnisschriften ausgesprochenen Glaubenssätze sich lediglich auf die Autorität der hl. Schrift beziehen kann, eine irrige Lehre nur als Irrtum verwerfen und den Irrenden durch seelsorgerischen Zuspruch wieder auf den rechten Weg zu führen suchen, aber nicht als strafbaren Ketzer behandeln. Dies ist der Standpunkt, welchen sie später eingenommen hat, und noch heute einnimmt. Damit ist aber nicht unvereinbar, daß ein Geistlicher, welcher in seiner Lehrthätigkeit unter Überschreitung der Grenzen evangelischer Lehrfreiheit irrige Lehren verbreitet, aus seinem Amte disziplinarisch entlassen wird. Wenn man mehrfach behauptet hat, daß eine solche Entfernung nicht als Strafe wegen eines Verbrechens erfolge, sondern deshalb gerechtfertigt sei, weil er durch sein Verhalten seine Unfähigkeit zur Ausübung des evangelischen Lehramtes bekunde, so liegt doch zweifellos darin, daß ein solcher Geistlicher, obwohl er die wesentlichen Grundlagen des evangelischen Glaubens nicht mehr anerkennt, fortfährt, in der evangelischen Kirche weiter zu amtieren, anstatt sein Amt niederzulegen, ein kirchliches Disziplinarvergehen, und für dieses erleidet er die Strafe der Absetzung. Was die Laien betrifft, so würde jedenfalls ein öffentliches, thatsächlich bekundetes feindliches Verhalten gegen den evangelischen Glauben der kirchlichen Disziplin unterzogen werden können; und es wäre selbst im Fall der Hartnäckigkeit die Ausschließung desselben aus der evangelischen Kirche wider Willen nicht für ungerechtfertigt zu erachten. In der Praxis kommt allerdings eine solche heute nicht vor und ist auch in den neueren kirchlichen Ordnungen nicht vorgesehen, vgl. Köhler, deutsche ZKR 3, 11 ff. Indessen ist man in einzelnen Landeskirchen mit Rücksicht auf das Eindringen von Sekten in die evangelischen Gemeinden wenigstens soweit gegangen, die Beteiligung bei der Abendmahlsfeier bestimmter Sekten und die Forderung von geistlichen Funktionen und die Entgegennahme derselben seitens der sektiererischen Religionsdiener als grundsätzliche Lossagung von der Kirchengemeinschaft aufzufassen, und das betreffende Gemeindeglied als thatsächlich aus der Kirche ausgetreten zu behandeln (so in Württemberg, Baden, Mecklenburg-Schwerin und Oldenburg; s. Köhler a. a. O. S. 23 ff.).

P. Hinschius †.

Härter, Franz Heinrich, Pfarrer und Begründer einer Erweckungszeit in Straßburg, gest. 1874. — Quellen: Christian Hackenschmidt, Bilder aus dem Leben von Fr. H. H., Straßburg 1888; M. Reichard, Fr. H., Ein Lebensbild aus dem Elsaß, Straßburg 1897; Gustav Härter, Zur hundertjährigen Geburtstagsfeier von Fr. H., Straßburg 1897. Im Dienst des Herrn. Das Straßburger Diakonissenhaus während seines fünfzigjährigen Bestehens, Straßburg 1893.

1. Vorbildung und erste amtliche Wirksamkeit. Fr. H. Härter wurde geboren am 1. August 1797 in einer jener düsteren Gassen südlich des sog. Kleberplatzes, die noch heute uns das Straßburg des 16. Jahrhunderts vergegenwärtigen. Die Mutter wurde ihm früh durch den Tod weggenommen. Der Vater, Feinbäcker von Gewerbe, war ein wenig freundlicher Mann, und infolge des schlechten Geschäftsganges und der ewigen Kriegsläufte oft verstimmt und gedrückt. Die Großmutter, die die Haushaltung

führte, vermochte weder den Sohn zu beruhigen, noch das Herz des Enkels zu gewinnen. Härter machte die Klassen des protestantischen Gymnasiums mit Auszeichnung durch. Abends mußte er dann im Theater Backwerk feiltragen. Seine Jugend war so sonnenlos wie das Quartier, in dem er aufwuchs. Er hatte schon damals einen herben Zug im Gesicht und einen spröden Umgang. Seine einzige Erholung waren lange einsame Spaziergänge in der Umgegend. Er liebte die Natur und hätte am liebsten ein Studium ergriffen, das mit der Naturforschung in Verbindung stand. Aber die Theologie führte rascher zu Amt und Stellung. Er entschied sich für sie ohne Freude, ohne inneren Beruf, aus Gehorsam gegen den strengen Vater. Sein Triennium (1816—1819) fiel in die Zeit der Herrschaft des Rationalismus. Blessig (s. Bd III S. 257) war eben gestorben; Haffner, Dahler und Redslob waren altersschwach. Nur Karl Tim. Emmerich, der damals, kaum 34 Jahr alt, bereits dem Grabe zuwelkte, übte einigen Einfluß auf das Gemüt des jungen Studierenden und machte ihm Jesus lieb, seinetwillen blieb H. der Theologie treu, ihn allein von seinen Lehrern nannte er später mit Dankbarkeit. Die letzten Wochen vor dem Examen teilte er zwischen seinen Büchern und dem Sterbelager des Vaters. An demselben Tag, an dem er die Prüfung bestand, schloß der Vater seine freudenlose Laufbahn. Das kleine väterliche Erbe setzte ihn in stand, Frankreich und Deutschland zu durchreißen. In Halle, wo er längere Zeit weilte, wurde er zum erstenmale über die Konsequenzen des Rationalismus stutzig. In einem kleinen Kreise, den Wegscheider leitete, wurde allen Ernstes die Frage besprochen, ob es nicht an der Zeit sei, das veraltete Christentum durch eine neue Religion zu ersetzen, und er war der einzige, der opponierte. Nach Straßburg zurückgekehrt, erhielt er sich durch Privatstunden und trieb nebenbei mit Begeisterung mathematische Studien. Früher als er hoffte war seine Wartezeit zu Ende. Am 7. Mai 1823 wurde er im benachbarten Ittenheim als Pfarrer eingesegnet. Am 18. August führte er seine Braut Elise Kampmann als Pfarrfrau in die Gemeinde. Die Zustände, die er vorfand, waren verrottet. Seinem Eifer gelang es, daß die Kirche sich wieder füllte. Sein Geschick, Kranke zu behandeln, gewann ihm die Herzen der Leute. Die junge Frau stand ihm treu zur Seite. Sie fiel als Opfer ihrer Liebesthätigkeit. Bei einem Krankenbesuche wurde sie von der Ansteckung erfaßt. Am Charfreitag 1828 trat er, tiefgebeugt, mit der Todesbotschaft vor die versammelte Gemeinde, die mit ihm in Thränen ausbrach.

In seinen Schmerz fiel ein Ruf nach Straßburg, an die Neue Kirche. Das war damals die alte Dominikanerkirche, an welcher Tauler gewirkt hatte, und hieß Neue Kirche, weil sie, nach der Übergabe der Stadt an Frankreich und des Münsters an den Bischof, Gotteshaus der Hauptgemeinde der Stadt geworden war. Am 31. Mai 1829 (Sonntag Exaudi) hielt er seine Antrittspredigt über Jo 15, 26—16, 4. Seine Rednergaben hatten ihm den Ruf zugezogen, sie bewährten sich in der neuen Stellung über alles Erwarten. Der Geist der Predigten war der damals herrschende, ein Lobpreis der „Christusreligion" vor „Christusbekennern". Die begeisterte Zuhörerschaft merkte nicht, daß das, was Härter mit so großem äußeren Erfolge verkündigte, nicht mehr im stande war, ihn selber zu erheben. Der junge Prediger verfiel in eine schwere innere Krisis, in welcher er die Unwahrhaftigkeit seiner bisherigen Frömmigkeit und seiner Predigtweise erkannte und aus welcher er sich nach mehreren Monaten mit dem Jubelruf erhob: Mir ist Barmherzigkeit widerfahren.

2. Umschwung und neue pastorale Wirksamkeit. So mächtig der Rationalismus auch auf den Kanzeln und in den Gemütern herrschte, der fromme Bibelglaube, der bis 1789 in Straßburg treue Zeugen gehabt hatte, war nicht ganz erloschen. Ein Kaufmann, Kaspar Wegelin († 1833) hielt in seinem Hause religiöse Versammlungen, welche von Jung-Stilling, Frau von Krüdener, Fr. Oberlin, Heinrich Schubert aufgesucht wurden. Als A. Bost, ein Agent der Genfer Evangelischen Gesellschaft, 1819 nach Straßburg kam, fand er einen kleinen Kreis lebendiger Christen um einen Pfr. Bein von St. Aurelien geschart. Am Theologischen Studienstift wirkte nicht ohne Segen Pädagog K. W. Krafft. Von den mehr lutherisch gerichteten Kandidaten Phil. W. Oster und Mich. Diener wird später die Rede sein. Sämtliche stunden beim Kirchenregiment in allerhöchster Ungnade. Ob Härter Beziehungen zu ihnen hatte, wissen wir nicht. Gekannt hat er sie jedenfalls, und wenn er von sich mit Paulus bekennt: Ich war ein Lästerer und ein Schmäher, so mag er an sein früheres Urteil über diese Richtung gedacht haben. Jetzt erkannte er, daß, was diese angeblichen Schwarmgeister, diese trübsinnigen Mystiker betonten, die Macht der Sünde, die Notwendigkeit der Gnade, der Umkehr, der Erneuerung, des Christentums Kern- und Hauptstück ist, und fand in diesem Glauben einen Frieden, den er vorher nicht gekannt hatte, und der ihn sogar anfangs von der Berufsarbeit abzog. Am Trinitatissonntag 1831

machte er seiner Gemeinde Mitteilung von der Umwandelung, die Gott in ihm bewirkt hatte. Die unerhörte Thatsache, daß, was bisher „von beschränkten Geistern in trüben Konventikeln" verkündigt worden war, nun von der ersten Kanzel der Stadt ertönte, machte ein unbeschreibliches Aufsehen. Den kirchlichen Behörden und einem Teil seiner bisherigen Verehrer wurde H. dadurch ein Gegenstand des Hasses und der Verachtung. Umsomehr strömten ihm die zu, die die rationalistische Predigt unbefriedigt gelassen hatte, und mit einemmale stand H. im Mittelpunkt einer Bewegung, die Stadt und Land erfüllte.

Eine Predigtsammlung von H. ist nie erschienen, aber im Einzeldruck liegen etwa 60 Predigten vor, die er teils zum Besten christlicher Werke erscheinen ließ, teils nach Straßburger Sitte zu Neujahr seinen Beichtkindern verschenkte. Seine Predigtweise war ungemein einfach, eine schlichte Wiedergabe der biblischen Lehre über das natürliche Verderben des Menschen, die erneuernde Allmacht der Gnade, den Frieden eines der Welt abgewandten Gemütes. Besonders wichtig war ihm die Gottheit Jesu und das Gebet unmittelbar zu ihm. Ein Christentum, das von einer Versöhnung mit Gott nichts weiß, ist ihm verkapptes Antichristentum. Den Rationalismus bekämpft er aufs heftigste, als Vernunftgericht über das geschriebene Gotteswort, als Abfall von den geoffenbarten Heilsthatsachen. Eine ganze Reihe von Predigten behandelt die Gnadenordnung, die er bis ins einzelne auszumalen liebte, mit schärfster Entgegenstellung von Bekehrten und Unbekehrten. Dem Leser erscheinen H.s Predigten schwunglos, dem Hörer wurde dieser Mangel reichlich ersetzt durch die Wucht persönlicher Überzeugung, die den schlichten Worten einen ungemeinen Nachdruck gab, und durch den erschütternden Ernst des Vortrags, aus dem man das Ringen um die Seelen der Zuhörer herausfühlte.

Neben den Predigten war es der Unterricht, durch den H. Großes leistete, besonders der Unterricht, den er den bereits konfirmierten Söhnen und Töchtern erteilte. Hier war es wiederum der gewaltige Ernst des Lehrers und die übersichtliche Einteilung des Lehrstoffes einer jeden Stunde, die sich den jungen Gemütern unauslöschlich einprägten. Freilich hatte sein Ernst auch etwas Beängstigendes, die Ehrfurcht, die er einflößte, ließ keine vertrauliche Zuneigung aufkommen, für geselligen Verkehr hatte er weder Zeit noch Sinn. 1830 hatte er in der Person von Frl. Rausch seinen verwaisten Kindern eine zweite Mutter zugeführt. Allein auch diese wurde ihm bereits 1842 durch den Tod entrissen. So fehlte seinem Hause das milde Licht der Pfarrfrau.

3. Werke der Inneren Mission. Im April 1834 traten einige Freunde H.s zu einem Verein zusammen, der sich später an die Evangelische Gesellschaft von Frankreich anschloß und sich die Förderung des christlichen Lebens zum Ziele setzte. In ihrem Dienste wirkte ein Ostpreuße, ein ehemaliger englischer Missionar, Major, der aber in der für ihn erbauten „Kapelle" sogleich die Fahne der Separation erhob. Seine Anhänger suchten auch H. in dieses Fahrwasser zu ziehen. Er widerstand jedoch, und auf sein Drängen wurde Major entfernt und löste die Evang. Gesellschaft ihre Verbindung mit Paris. Am 9. Juli 1839 konstituierte sie sich aufs neue als Gesellschaft zur Aufrechthaltung und Ausbreitung der reinen Lehre des Evangeliums, wie solche in den Bekenntnisschriften der protestantischen Kirche und besonders in der A. K. ausgesprochen wird. Die Evang. Gesellschaft besteht noch heute und wirkt in H.s Geist. — Im Jahre 1834 hielt Pfr. Grandpierre aus Paris in Straßburg einen Vortrag über die Pariser Mission. Sogleich versammelten sich einige Freunde in H.s Haus und beschlossen die Gründung eines Missionshilfsvereins für Paris. Später erweiterte sich dieser zu einem Hilfsverein für Basel und für Mission unter Israel. — Die ureigenste Gründung H.'s ist jedoch die Diakonissenanstalt. Der erste Antrieb zu einem solchen Werke kam ihm schon 1820, als die Verwaltung des Bürgerspitals vergeblich nach zwei evangelischen Frauen suchte, die geneigt gewesen wären, unentgeltlich der evangelischen Krankenabteilung vorzustehen, und daraufhin in die Lage kam, den gesamten Dienst katholischen Schwestern zu übergeben. Der erste Schritt zur Verwirklichung war die Gründung eines Vereins junger Mädchen zu Kranken- und Armenpflege (Dienerinnenverein). Als 1836 Kunde kam von Fliedners Werk in Kaiserswert, reifte in ihm der Gedanke ein Gleiches zu thun. Doch vergingen noch sechs Jahre darüber hin. Im Februar 1842 wurde ein Haus gemietet, im März konstituierte sich ein Vorstand, im Sommer reiste H. nach Mühlhausen, Basel und Paris, um die Mittel zu beschaffen. In Paris fand er besonders bei der Herzogin von Orleans ein herzliches Verständnis für seine Sache. Am 31. Oktober fand die feierliche Einweihung statt. Freilich erfolgten nun von allen Seiten heftige Angriffe. Man sah in dem Werke einen Rückfall in das katholische Klosterwesen. Das öffentliche Urteil schwankte. H. ließ sich jedoch nicht irre machen und Gott gab seinen Segen, sodaß schon 1844 ein neues größeres Haus nötig wurde. Einzig

in ihrer Art ist die Verfassung, die H. der Anstalt gab. Die Einsegnung einer Schwester erfolgt nur auf Grund eines zustimmenden Votums der gesamten Schwesternschaft. Ebenso die Ernennung einer Oberschwester. An der Spitze steht ein Damenvorstand. Der Seelsorger und die männlichen Beiräte hatten bis vor kurzem nur beratende Stimmen. (Vgl. Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie, 2. Aufl. I, 117 ff.) — Nun folgte Schlag auf Schlag die Gründung von Zweiganstalten in Mühlhausen, Gebweiler, Neuchatel, Markirch, Mömpelgard u. s. w. Eine Anzahl anderer Anstalten schloßen sich an das Diakonissenhaus an oder wuchsen aus ihm heraus, die Mägdeanstalt, das Refuge (für gefallene Mädchen), das Disciplinaire (für bestrafte Mädchen), die Krippenanstalt, zuletzt 1871 die ausgedehnte, weltbekannte höhere Mädchenschule Zum guten Hirten. In der Leitung des Diakonissenhauses erwies sich H. als ein Mann vom Schlage Fliedners, voll schöpferischen Gedanken und organisatorischem Sinne, von großer Arbeitskraft und durchgreifender Energie. Seinem Grundsatze treu: Wer sich nicht mißbrauchen läßt, den kann Gott auch nicht gebrauchen! entzog er sich selten einer Anforderung, die an ihn erging. — Erwähnen wir zum Schluß noch ein auf der Straßburger Pastoralkonferenz vorgetragenes Referat über das Laiendiakonat in der evangelischen Kirche, mit Vorschlägen über eine geregelte Armenpflege, die vielfach Weissagungen auf Sulze sind.

4. Feindliche Gegenwirkungen. Selbstverständlich war H.s Wirken von Anfang an der herrschenden Partei ein Dorn im Auge. Ein Vertreter des Kirchenregimentes, Inspektor Edel, war H.s Kollege an der Neuen Kirche und hielt sich für berufen, ihm auf Schritt und Tritt entgegenzutreten. Als 1853 die vierte Pfarrstelle an der Neuen Kirche zu besetzen war, wurde, dem Zuge der Zeit entsprechend, ein französischer Prediger berufen, Louis Leblois, der den vulgärsten Rationalismus auf die Kanzel trug. H. stand ihm mannhaft entgegen und seine Freunde hielten treu zu ihm. Aber alle die Gemeindeglieder, welchen seine Bußpredigt zuwider war, scharten sich um Leblois, und nach einem unerhörten Wahlkampf gelang es ihnen 1859, beinahe sämtliche Stellen im Konsistorium (Kirchenrat) mit ihren Leuten zu besetzen. — 1862 trat in der Kirche St. Nicolai Tim. Colani als Verkündiger eines undogmatischen Christentums auf und gewann im Nu eine große Schar von Verehrern. Dieser höheren Form des Rationalismus gegenüber versagte vielfach H.s Schwert, er sah mit Schmerz, wie jetzt sogar ein Teil seiner Freunde sich Colani zuwandte.

Verhängnisvoller war es, daß H. auch von seiten der kirchlichen Rechten leidenschaftlich angefochten wurde und zwar von dessen erstem Auftreten an. Anstoß erregte eine Predigt über das Weltgericht (1835), in welcher folgende Stelle vorkam: „Wollt ihr nicht an Jesum glauben, so übet wenigstens so gut ihr es versteht, die Werke der Barmherzigkeit, wozu ihr Gelegenheit findet, ob vielleicht unter eueren guten Werken eines sein möge, daß der Herr zuletzt anerkennen und wofür er euch am jüngsten Tage Barmherzigkeit widerfahren lasse". Ferner lehrte er einen „Wartezustand" zwischen dem Tod und dem Eingang ins ewige Leben, der sehr kurz ist für die Vollendeten, für die anderen aber bis zum jüngsten Tage währt (Predigt über die Geheimnisse des Grabes im Lichte der Auferstehung, 1836). Der altlutherische Pastor Wehrhan, der sich damals in Straßburg aufhielt, ist das Echo der Anklagen, die in den lutherisch gerichteten Kreisen der Erweckung gegen H. im Schwange gingen. Man erzählte auch, er habe eine Mutter über den Tod ihres ungetauften Kindes vertröstet, ihr Kind sei doch selig. Man warf ihm päpstliche Herrschsucht vor. Doch gesteht Wehrhan selber zu, daß auf diese Vorwürfe nicht viel Gewicht zu legen ist. Schwerer fiel für ihn und seine Gewährsmänner in die Wagschale, daß H. die reformierte Mission in Basel unterstützte und in der Evangelischen Gesellschaft mit Reformierten Hand in Hand ging. Es half H. nichts, daß er die Augsb. Konfession mit einer zustimmenden Vorrede herausgab. Sowohl Philipp Jakob Oster als der damals sehr angesehene Berner Arzt Dr. de Valenti traten in öffentlichen und privaten Schreiben gegen ihn auf und streuten Mißtrauen in die Herzen der Frommen. Diese Feindschaft gegen H. nahm jedoch erst dann Gestalt an, als Friedrich Horning (s. d. Art.) als Pfarrer an Jung-St. Peter nach Straßburg kam (1846). Dieser griff sogleich H. in Wort und Schrift aufs heftigste an, hauptsächlich wegen des unierten Charakters sowohl der Evangelischen Gesellschaft als des Diakonissenwerkes. Die Union erschien ihm schlimmer und gefährlicher als der Rationalismus. Dann machte er H. zum Vorwurf, daß er das, allerdings sehr traurig ausgefallene sog. Konferenzgesangbuch hatte einführen helfen. Ferner daß er seinem Kollegen Leblois nicht die Altargemeinschaft kündigte. Diese Vorwürfe waren zum Teil begründet, H. hatte keinen Kirchenbegriff und noch weniger Verständnis für den besonderen Charakter der lutherischen Kirche,

und trug in Predigt und Unterricht manchmal sehr subjektive Ansichten vor. Aber in ihrer Maßlosigkeit und völligen Verkennung der Verdienste H.s um die Wiederbelebung der elsässischen Kirche waren die Vorwürfe unberechtigt. H. ertrug sie in großer Gelassenheit. Den Freunden, die von ihm zum Luthertum übertreten wollten, legte er nichts in den Weg. Auch demjenigen Schüler nicht, der später berühmt wurde, Max Frommel. Den rationalistischen Gegnern Härters bereiteten diese Bruderkämpfe selbstverständlich einen Hochgenuß.

5. Lebensabend. Unter der höchst selten durch eine kurze Ausspannung unterbrochenen anstrengenden Arbeit war H. alt geworden. Am 12. Juni 1866 mahnte ein Nervenschlag an die Nacht, in der niemand wirken kann. Er erholte sich wieder und arbeitete weiter, nun unterstützt durch seinen Schwiegersohn Max Reichard, den ihm treue Freunde zur Seite stellten. Sein Sohn Gustav, der ihm schon lang zu Diensten war, übernahm die Seelsorge im Diakonissenhaus. Dann kam der Krieg, die Belagerung der Stadt mit ihren Schrecken. In der Nacht vom 24. zum 25. August wurde die dem H.schen Pfarrhaus gegenüberliegende Kirche, sowie die Stadtbibliothek durch Kugeln zerstört. Das Pfarrhaus selbst geriet mehrmals in Flammen und wurde nur durch ein Wunder vom völligen Untergange bewahrt. Die folgenden Nächte brachte H. mit den Seinen und mit vielen Belagerten in den Kellern des Gymnasiums zu. Dann fand er Zuflucht im Diakonissenhaus. Den Tag über besuchte er furchtlos im Kugelregen die Kranken und wohnte den in der Kapelle abgehaltenen täglichen Betstunden bei. Damals dichtete er das schöne Lied: Heimat meiner Liebe, Ziel der heil'gen Triebe, Ort der selgen Ruh . . ., das mit Recht im neuen Elsässischen Gesangbuch Aufnahme gefunden hat. Er beteiligte sich an den Schritten, die die endliche Übergabe der Stadt zur Folge hatten. Über der neuen schönen Zukunft, die sich dem wieder deutsch gewordenen Straßburg eröffnete, hatte er bald den Jammer jener Wochen vergessen. Aber er sollte sich der neuen Zeit nicht mehr lange freuen. Am 8. März 1873 erlitt er wieder einen Anfall, der nun auch den Geist trübte. Noch über ein Jahr dauerte die Dämmerung, am 5. August 1874 sank die Nacht, ging für ihn das ewige Licht auf. Am 7. August fand die Leichenfeier in der Jung-St. Peterkirche statt. Sie bestand, nach dem Wunsche des Hingeschiedenen, in der Verlesung seiner bereits 1835 unter Todesahnungen niedergeschriebenen „Abschiedsworte an seine Gemeinde" über 1 Ti 1, 12—17, in welchen er uns noch einmal in seiner Jugendkraft vor den Geist trat und Zeugnis ablegte von der Gnade Gottes, die er erfahren hatte und die durch ihn Tausenden wieder ein teueres Gut geworden war.

D. K. Hackenschmidt.

Haetzer, Ludwig, Anabaptist, gest. 1529. — Die umfassendste Lebensbeschreibung hat Th. Keim in s. Aufsatz über H. in JdTh 1856, 215 ff. gegeben. Aus seinem Nachlaß stammt der folgende Artikel. Außerdem ist zu vgl.: AdB XI, 29 (Meyer v. Knonau); C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterschen Aufruhrs, II; Jos. Beck, Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer (Fontes rer. Austr. 3 Abt. Bd 43) S. 33 f.; A. Brons, Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten, 1884, S. 408 ff.; A. Baur, Zwinglis Theologie I, 1885, II, 1889 l. pl.; R. Stähelin, Huldreich Zwingli, I, 1895; II, 1897 l. pl.; Ch. Beard, Die Reformation, übers. v. Halverscheid, 1884, S. 206 ff.; J. H. Maronier, Het inwendig woord, 1890, l. pl. Einzelne Notizen auch in L. Kellers Schriften (Ein Apostel der Wiedertäufer 1882; Die Reformation, 1885; J. v. Staupitz, 1888).

Haetzer, denn so schreibt der Mann sich selbst, während schon die Zeitgenossen in lateinischer wie deutscher Schrift ihn mit dem Unglücksnamen Hetzer oder Hezer nennen, dessen Sinn sie deuten (Urbanus Regius noch vor dem Tode Haetzers), entstammte, wie Th. Bibliander in Zürich, dem thurgauschen Städtchen Bischofszell nahe bei St. Gallen, wo sein Vater ihn überlebte. Geburtsjahr und Jugend ist unbekannt. Noch im Sommer 1524 von Zwingli als „junger Mann" empfohlen, wird er um 1500 geboren sein. Er genoß akademische Bildung, war in Freiburg im Breisgau, aber ohne hier, wie ich früher vermutete, mit dem schon älteren Urbanus Regius (geb. 1490) zusammenzutreffen, der mit „Ludwig" später in Augsburg vertraulich auch über Freiburg plauderte und im voraus sein schwäbischer Nachbar war. Der drei Sprachen erscheint er mächtig, also als „fürbündig gelehrter Mann" (Seb. Frank; aber auch Zwingli), wobei möglich, daß er seine Hauptsprache, das Hebräische, erst in Zürich bei Ceporin, wie Zwingli, gelernt. Neben den Sprachen bot Freiburg durch Joh. Breisgauer und jüngere Kräfte jene Taulersche Mystik, welche den religiösen Anschauungen H.s von Anfang zu Grund liegt. Er war überhaupt nicht nur gelehrt, er war geistreich, beredt, thatkräftig. Ein Jüngling in hohen Gedanken, in starkem Mut, in reinen und unreinen Leidenschaften hat er auch gelebt

und ist er gestorben. Seine äußere Lage stellte ihn mitten in die frische Strömung des 16. Jahrhunderts. Er war Kaplan in Wädenschwyl am oberen Zürichsee, als Zwingli in Zürich zu wirken, aber auch ein „hitzköpfiger“ Radikalismus ihn bereits zu überbieten begann. Hier trat auch Haetzer zuerst hervor als Wortführer der Bilderstürmer in seinem „tütschen Büchli“ (Bullinger I, 127): eyn vrteyl Gottes vnsers eegemachels, wie man sich mit allen götzen vnd bildnussen halten sol, vß der heil. gschrift gezogen durch L. Haetzer (Motto: o Gott, erlös die Gefangenen), gedruckt in Zürich 24. September 1523. Es war ein Flugblatt von 10 Blättern, worin er die Befehle Gottes im AT gegen die Bilder sammelt, die „Argumente“ für sie widerlegt und alle Christen zu eilendem Feuergericht gegen sie auffordert. Die nächste Folge des populären, wiederholt gedruckten Flugblattes war wenige Tage darauf (vor 29. September) das Attentat einer Gesellschaft Bürger gegen das stattliche Kruzifix in Stadelhofen am obern Ende der Stadt (so Bullinger a. a. O.), in Verbindung damit aber auch das zweite große Züricher Religionsgespräch vom 26. bis 28. Oktober, bei welchem der Flugschreiber sogar die Ehre genoß, das offizielle Protokoll zu schreiben, welches er, froh, daß er so respektiert wurde, mit siegesfreudigem Vorwort am 8. Dezember drucken ließ. Vorerst ist er noch beiden Parteien wert und bei der Disputation selbst berief sich Leo Jud, der Genosse Zwinglis, in ehrender Weise auf die Flugschrift; bald aber trieb ihn eine unklare Mystik, dem strengen Bibelglauben stets zur Seite gehend und vor lauter Vertraulichkeit mit Gott und Sicherheit der Gnade „des Vaters“ das Bewußtsein der Sünde, den Wert der Gnadenmittel und selbst der Person Christi, des bloßen Vorgängers im Kreuzgang verflüchtigend, dazu ein unreiner, zum Extrem stürmender, zugleich auch ehrgeiziger Eifer und eine starke Sinnlichkeit auf alle Abwege der Widertäuferei, von welchen er nur gewaltsam auf Tage und Monate den Rückweg zu Zwingli findet.

Nach dem Religionsgespräch harrte H. noch Monate lang in Zürich, wohin er jetzt mit üblicher Aufgebung seines Meßamts als Litterat übersiedelte, auf die Einführung der Reformen, welche sich immer wieder verschob. Daß die Häupter der Reformpartei, welche seit November 1523 durch Visitation und Predigt das Landvolk vorbereiteten, ihn achteten und besonders der Abt von Cappel, dann selbst der Rat von Zürich seine Ehre gegenüber einem altgläubigen Pfarrer von Maschwanden, dem Haetzer als „Bub und Schelm“ noch vor dem Religionsgespräch keck ins Kanzelwort gefallen, energisch verteidigten (Okt. 1523 bis April 1524), genügte ihm noch lange nicht; er begehrte mit Jesaja und Psalmen die ernstliche Erlösung der Gefangenen, auch der Juden, die entscheidende Jebusiterschlacht, dazu, wie Freund Grebel und Manz, eine äußere Stellung. Seinen Unmut zeigen schon seine letzten Arbeiten in Zürich, insbesondere seine Verdeutschung der Bugenhagenschen Auslegung der Episteln Pauli, wo er im Vorwort (29. Juni 1524) die zaghaften Ausleger des Wortes Gottes, die oberflächlichen Schwertführer verflucht und Gott bittet: o Gott, mein Vater, verleih uns unerschrockene Propheten; thu' meinen Mund auf, so werd' ich dein' Wahrheit unerschrocken reden! Ein neuer Reformator, statt Zwinglis und Luthers, zog er jetzt weg aus Zürich, fast im gleichen Augenblick, wo der Rat nach Zwinglis Forderung endlich zwar nicht die Messe, aber die Bilder proskribierte (15. Juni 1524), andererseits freilich auch die wegen Verschleppung der Reform selbst über Pfingsten 1524 wütenden Radikalen an Pfingsten selbst (15. Mai) in der Nähe von Zürich, in Zollikon, Bilder, Altäre, Taufsteine zu zerschlagen und durch Widertaufe und Gütergemeinschaft die auch von Haetzer begehrte Gemeinde der Heiligen aufzurichten begonnen hatten. In der Gesinnung eins mit ihnen (vgl. Bull. I, 238), äußerlich im Frieden mit Zwingli, der ihm ein Empfehlungsschreiben an den bekannten Prediger Dr. Frosch mitgab (16. Juni 1524), zog Haetzer Ende Juni nach Augsburg weg, wo er in dem angesehenen Andr. Rem einen Freund, in Silvan Ottmar einen buchhändlerischen Geschäftsgenossen fand (zum folgenden: Fr. Roth, Augsburgs Reformationsgesch. 1881, 155 ff.). Ottmar hatte schon ein Buch zur Judenbekehrung von ihm gedruckt (2. Januar 1524), Rem die Widmung der Paulusbriefe erhalten. Die Verbindung mit Joh. Frosch gelang weniger als die mit Urb. Regius, der, damals auch noch ein ehrgeiziger Streber, obgleich mit H. sonst nicht zu vergleichen, gerade in diesem Sommer bleibenden Einfluß zu gewinnen begann. Außerdem fand er in einem Patrizierhause (bei dem humanistisch gebildeten Georg Regel) Eingang, und dankte wohl der Frau Anna Regel, welche später in ein so zweideutiges Verhältnis mit ihm kam, die Begleitung auf der Sommerreise nach den Gütern bei Donauwörth, welche freilich infolge Überfalls durch Mannschaften des baierischen Herzogs mit allgemeinem Fluchtrückzug nach Augsburg im Herbst 1524 endigte. Noch blieb er kurze Zeit bei Regels, dann packte er, als er Regel unbequem wurde und Erfolge in Zürich hoffte, sein Bündel und zog zur

Limmat. Aber sein Bleiben war kurz. Obgleich er auch Zwingli sah, verkehrte er doch hauptsächlich mit den Neuerern, Grebel, Manz, Reublin, Brödlein, welche unterdessen den Kampf auf Leben und Tod gegen die Kindertaufe und gegen die „Tyrannen und Päpste" eröffnet hatten, beteiligte sich mit ihnen am Religionsgespräch vor kleinem und großem Rat 17. Januar 1525, obgleich er für seine Person stets nur die Aufhebung des Taufzwangs für Kinder, d. h. den anfänglichen Standpunkt seines Freundes Hubmaier von Waldshut (1523), nicht aber die Wiedertaufe, vertrat, und wurde dafür, während man Grebel und Manz noch einmal schonte, als „Ausländer" neben Reublin, Brödlein und Andr. Stelzer durch Beschluß vom 21. Januar 1525 mit der Frist von 8 Tagen des Gebiets verwiesen. In Verlegenheit, zog er zum zweitenmal nach Augsburg, und diesmal ging es besser. Zwar äußerlich blieb seine Stellung als Litterat und Korrektor bei Ottmar bescheiden, zumal Regel, später ein hilfreicher Schützer des Evangeliums und Freund Zwinglis, trotz der Frau wegen Baierns und selbst aus religiöser Überzeugung im Tauf- und Abendmahlspunkt ihn ziemlich fern hielt, aber durch seine Agitation gegen die Kindertaufe und für die Karlstadtsche neue Abendmahlstheorie wurde er in der durch die Gegensätze der Konfessionen, unter denen die alte noch regierte, sowie des Reichtums und der Armut tiefgespaltenen Bevölkerung Augsburgs bald zum berühmten ruhmsüchtigen „Vorfechter" der Täufergemeinde, als welchen er sich auch Zwingli in einem Wiederanknüpfungsbrief vom 14. September zu spüren giebt, indem er mit seinen vielen Freunden und selbst mit ihrem Gelde pocht. Seine Ansichten, besonders vom Glauben ohne Sakrament, vom Geist ohne Pfänder, von der Liebe und Hingabe bis zum Kreuz, hat er in der Schrift von den evangelischen Zechen und von der Christen Red aus hl. Geschrift (1525) niedergelegt. Seine Intrigue, seine Zweizüngigkeit, Schmähsucht und Verleumdungskunst ist mit der Stellung selbst gewaltig gewachsen, wie nur allein sein Brief an Zwingli zeigt. Er kämpft mit ihm gegen den fleischernen Christus, schimpft roh über Bugenhagen, seine frühere Geldquelle, hetzt mit elenden Gründen gegen Urbanus, vor dem er doch Angst hat und verbirgt natürlich zugleich, daß er in der Tauffrage in seinen Kreisen auch Zwingli und Leo Jud verlästert. Auch über die Bauern redet er schlimm in obiger Schrift, während der Brief an Zwingli ihre Erfolge in Salzburg rühmt. An dieser Charakterlosigkeit zerging auch seine Augsburger Herrlichkeit. Urbanus Regius hatte ihn zuletzt als giftigen Feind entdeckt und zur Disputation gefordert. Da er feige nach Täuferart nicht erschien, wurde er im Herbste 1525 vom Rat als unlauterer, aufrührerischer, dem Evangelium feindlicher Mensch aus der Stadt verwiesen.

In der Not wollte er als verlorner Sohn bei Zwingli wieder anklopfen. Über Konstanz, wo er Thränen des Zorns über Urbanus weinte, und über Basel, wo Oekolampad ihn freundschaftlich ins Haus aufnahm und bei der Übersetzung seiner ersten Nachtmahlschrift an die Schwaben unterstützte, reiste Haetzer im November mit der fertigen Schrift, welche er Froschauer, seinem ersten Verleger, anbieten wollte, nach Zürich; am 24. kam er nur dahin, um den Druck zu beginnen; anfangs Februar zog er ganz dahin. Zwinglis Mißtrauen wurde langsam überwunden; das gute Zeugnis Oekolampads, der dem Klienten die Eitelkeit durch Arbeit vollends vertreiben wollte, dann Haetzers Eifer gegen die Schwaben und sein sogar gedrucktes Ehrenzeugnis für Zwingli, den „redlichen Knecht Christi", dem die Täufer beim Religionsgespräch vom 9. November 1525 „ganz lau und schriftlos" gegenüberstanden, gewann ihn am meisten; Haetzer durfte bleiben und sogar mehr als je der Vertraute Zwinglis werden, als welcher er zur Berufung Pellicans von Basel nach Zürich verdienstlich mitgeholfen hat. Mit dem Druck des Buches, dessen Vorrede durch die Erklärungen über Abendmahl, Bauernkrieg und Täuferei Bedeutung hatte, erlischt freilich schon im März 1526 die erneute Verbindung. H., wütend über Zwingli, der vielleicht nun seine Ausweisung aus Zürich veranlaßte, nachdem seit dem 7. März mit schärfsten Strafen gegen die Täufer eingeschritten worden, kam nach Basel zurück, wo er 18. Juli seine Übersetzung Maleachis mit der Auslegung Oekolampads und mit scharfen Anspielungen auf Zwingli (in der Vorrede) veröffentlichte; dann ging er nach Straßburg, dem Asyl der Verfolgten, wo der stets zu tolerante Capito ihn aufnahm (zum Folgenden vgl. C. Gerbert, Gesch. der Straßburger Sektenbewegung 1889, S. 21 ff.). Mit Klugheit wies er hier den Verdacht der Täuferei ab, obgleich er Zwingli schmähte, zeigte Widerwillen gegen die Häupter, obgleich man ihn für fähig hielt, gleichzeitig ihre Martyrien zu schreiben, lobte übrigens die Straßburger Freigebung der Kindertaufe. Das wichtigste war die in Straßburg begonnene Übersetzung der Propheten (deren Vorläufer, neben Maleachi auch Jesaja 36—37, er schon 1526 erscheinen ließ) und in Verbindung damit die Freundschaft mit dem im Spätherbst 1526 gekommenen Joh. Denk (s. Bd IV, 576, 23 ff.), der

ihm die „deutsche Theologie" wichtig machte und in seiner Lehre ihm den Ausbau seiner eigenen Grundgedanken anbot, namentlich in der Lehre vom inneren Wort, vom Verdienst und von der Person Christi, wo schon die Straßburger Prediger die Abhängigkeit von Denk konstatierten. Leider sind, mit Ausnahme der Propheten, die letzten Arbeiten H.s, Baruch, Lieder unter dem Kreuzgang, Büchlein von Christo, von den Schullehrern (die zwei letzten nie gedruckt) verloren oder fast verloren; die Reste aber (besonders bei Seb. Frank) zeigen die Denksche Schule. Der Vertreter des inneren Gottes- und Geistworts ruft jetzt: Kanon hin, Kanon her! Der Vertreter des Verdiensts und Bluts Christi verwirft jetzt das Zechen auf die Kreide Christi und begehrt eigenes Zahlen in der Kreuzschule. Der Verkündiger des l. Herrn und Bruders Jesus Christus, der die Seligkeit hatte und doch durch Leiden zur Herrlichkeit ging, leugnet jetzt im Büchlein von Christo, dem letzten Trumpf, den Aberglauben der Gottheit Christi, da Gott nur einer, Christus aber nur Bruder ist bis zur Herrlichkeit. In diesen leugnerischen Sätzen ist er jetzt selbst über Denk hinaus der unerschrockene, frische, freie, kühne Haetzer (der Kirchen-Hetzer nach Urbanus), den er längst der Welt versprach. Bleibenden Wert hatte die Übersetzung der Propheten, von Haetzer mit Jesaja begonnen, von Denk „um Gottes willen" unterstützt, aber erst im Frühjahr 1527 in der Pfalz vollendet und gedruckt: alle Propheten nach hebräischer Sprache verdeutscht, mit Motto und Vorwort Haetzers. Es war die erste reformatorische Propheten-Übersetzung, da die zürichsche erst 1529, die Luthersche erst 1532 fertig wurde. Die Züricher, und selbst Luther, rühmten sie. Luther erkennt Fleiß und Kunst genug, auch den Anschluß an sein Deutsch, der seine Abhängigkeit von ihrer Treue und klaren wie edeln Sprache im einzelnen nicht ausschließt, meint aber zu finden, daß Juden dabei gewest, die Christo nicht große Huld erzeigt. Die Züricher erwähnen den Anstoß der Namen von Rädelsführern der Sekten. Immerhin hat dieses verdienstliche Werk Haetzers nicht nur durch viele Ausgaben (bis 1532), sondern auch und noch mehr durch die Benützung der späteren Übersetzer den Tod des Verfassers lange überdauert (vgl. auch Gesch. der d. Bibelübers. in d. schw. ref. K. von J. J. Metzger, 1876, 79 ff.). In Straßburg konnte das Werk nicht geschlossen werden. Ende Dezember 1526 wurde Denk nach seiner Disputation mit den Predigern ausgewiesen und ging in die Pfalz; gleichfalls unfreiwillig, obgleich gegen die Verwechslung protestierend, folgte ihm im Februar 1527 Haetzer. In Worms bei Peter Schöffer erschienen dann die Propheten. Daneben aber agitierten die Freunde lebhaft durch das ganze Land, gewannen besonders in Worms den jungen Prediger Jakob Kautz, bis jetzt Anhänger der Straßburger, und bestimmten ihn, auf den 13. Juni, Donnerstag nach Pfingsten, eine entscheidende Disputation über 7 Denk-Haetzersche Thesen an der Predigerkirche anzuschlagen. Denk und Haetzer teilten sich in das neue Papsttum; Denk gab die Ideen, H. war der handelnde Feldherr und wurde bis nach Straßburg als „Haupt" gepriesen. Es ist sonst bekannt (vgl. A. Kautz), daß der Schlachtplan nicht nur mit dem Sturz der Häupter, sondern auch mit der momentanen Niederlage des Evangeliums durch die ganze Pfalz endigte. Denk und H. flohen im Juli nach Nürnberg und Augsburg, dann trennten sich die Wege. Denk starb im November 1527 in Basel, H. schweifte umher, kam nun nach Augsburg und wurde infolge der Überrumpelung täuferischer Versammlungen an Ostern 1528 vom Rat neu ausgetrieben.

Nun brach auch ihm, dem ohnehin Kränklichen, einigermaßen der Mut. Er ging nach Bischofszell zurück, um ruhig litterarischen Arbeiten, zunächst der Verdeutschung des Predigers sich zu widmen. Er verkehrte mit Vadian in St. Gallen, ließ sich dann aber mit der Ahnung der Nichtwiederkehr noch im Sommer 1528 in Konstanz nieder, wohin ihn die gleichfalls, sogar in Verkleidung, aus Augsburg geflüchtete Regelsche Familie zog (s. zum Folgenden auch: Ernst Issel, Die Reformation in Konstanz, 1898, S. 83 ff.). Hier nahm er, noch im Jahre 1525 der naive Sittenwächter selbst für Zwingli, sein klägliches Ende in groben Fleischessünden, welche ihm schon früher nicht ungewöhnlich. Anna Regel nahm er geradezu heimlich zum Eheweib, empfing einen Gemahlring von ihr und vielmal Geld. Gott werde ihr nichts darein reden, tröstete er, und sie ergab sich, mit dem Gatten als Mann und Nichtbruder nicht zufrieden, willig und eifrig. Dazu noch nahm er als förmliche Hausfrau Apollonia, die Magd der Frau Regel, und verführte noch andere. Ende Oktobers wurde er in der durch Blarer und Zwick sittenstreng gewordenen alten Bischofsstadt verhaftet und nach dreimonatlichem Gefängnis am 3. Februar 1529 wegen jener Doppelehe, selbst über das strenge Gesetz hinaus und doch nur aus Gnade, zum Tod durch das Schwert verdammt. „L. Haetzer ist wäger tot als lebendig", war das einstimmige Gerichtsurteil. Am 4. Februar hat er diesen Tod gefaßt, doch nicht ohne theatralische

Beigabe als „armes Werkzeug Gottes“ und als Bruder Christi, „der seinen Hals darangegeben“ (wie er schon 1523 schrieb), erlitten, und Thomas Blarer, der Ratsherr, der treffliche Bruder von A. Blarer und Freund von Melanchthon, zugleich der Erbe des Büchleins von Christo, hat dieses Sterben mit Andacht im Druck beschrieben (Straßburg 1529). Selbst Joh. Zwick hat es gepriesen, obgleich er kaum vorher für seinen Hinweis zum Blute Christi die Gegenfrage Haetzers erhalten, was denn das Blut Christi wäre? Vollends die Täufer haben den Todestag „Ludwigs“ ausgezeichnet.

An die Erneuerung seines Andenkens durch etwaigen Fund einer Abschrift des Büchleins von Christo (seiner dogmat. Hauptschrift) ist nicht zu denken. Die Übergabe des Manuskripts (3. Februar) an Th. Blarer, die Verwahrung und schließliche Verbrennung desselben durch A. Blarer (Herbst 1552) ruht durchaus auf der Voraussetzung, daß das Büchlein nur in diesem einen Exemplar existierte. Wenn Zwingli beim Marburger Gespräch (Herbst 1529) sich rühmte, den Druck in Zürich verhindert zu haben, so ist absolut nicht an einen Druckversuch durch die Blarer oder Freunde derselben zu denken, offenbar auch nicht durch Freunde Haetzers, welche etwa eine Abschrift besaßen, worüber nirgends eine Spur ist, vielmehr höchstens an eine Absicht des lebenden Haetzer, der wohl 1527 die dem Urb. Regius erst im Januar 1529 der Tendenz nach bekannte Flugschrift schrieb und 1528 von Bischofszell aus in Zürich heimlich unterzubringen suchte, dann aber im Gefängnis und im Tod froh war, daß sie nicht gedruckt war, und er sie im Manuskript mit inständiger Bitte um Hinderung öffentlicher Verbreitung Th. Blarer übergeben konnte. Übrigens auch wiedergefunden, würde das Büchlein nicht sonderlich wertvoll sein, da Haetzer auch hier wohl neben allgemeinen Kraftsprüchen nur eine einseitige Sammlung von Bibelstellen gab, wie in der Bilderschrift. **Th. Keim † (Hegler).**

Hävernick, Heinrich Andreas Christoph, gest. 19. Juli 1845. — 1. Biographisches: Evangel. Gemeindeblatt Königsberg 1846, Nr. 35. 36; Konversationslexikon der neuesten Litteratur-, Völker- und Sittengeschichte, Bd 2, S. 2; Zeitblatt f. d. ev.-luth. Kirche Mecklenburgs 1849, N. 24. 25. 28; AdB XI, S. 118 f.

2. Schriften: Kommentar über das Buch Daniel, Hamburg 1832; De kabbalistica quae Apocalypsi inesse dicitur forma et indole (Habilitationsschrift), Rostock 1834; Handbuch der histor. krit. Einl. in das AT, Erlangen, I, 1: Allgem. Einl. 1836, I, 2: Pentateuch 1837, II, 1: Histor. Bücher 1839, II, 2: Prophet. Bücher 1844; III: Poet. Bücher (ausgearbeitet von C. F. Keil) 1849; 2. Aufl. von C. F. Keil, Frankfurt a. M. und Erlangen, I, 1: 1854, I, 2: 1856; Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamburg 1838; Symbolae ad defendendam authentiam vaticinii Jes. c. XIII—XIV, 23, Königsberg 1842; Lucubrationes criticae ad apocalypsin spectantes, Königsberg 1842; Kommentar über den Propheten Ezechiel, Erlangen 1843; De libro Baruchi apocr. comm. crit. 1843; Supplementorum ad lexica syriaca part. 1843; Supplementorum ad lexica syriaca part. 1845; Vorlesungen über die Theol. des AT herausgegeben von Hahn, mit einem Vorwort von Dorner, Erlangen 1848, 2. Aufl. mit Anmerkungen und Zusätzen herausgegeben von Herm. Schultz, Frankfurt a. M. und Erlangen 1863.

Hävernick, evangelischer Theologe, ist geboren am 29. Dezember 1811 zu Kröpelin in Mecklenburg-Schwerin, woselbst sein Vater die Stellung eines Propstes einnahm. Von ihm, einem auch philologisch gebildeten Manne, vorbereitet, trat er Ostern 1825 in das Gymnasium Fridericianum zu Schwerin ein. Nach Absolvierung desselben bezog er im Herbst 1827 zwecks theologischer und philologischer Studien die Universität Leipzig, ein Jahr später die Universität Halle, wo er sich besonders dem Studium des ATs und der semitischen Sprachen widmete und in nähere Beziehungen zu Tholuck trat. Im Jahre 1830 besuchte er noch die Universität Berlin, wo Hengstenberg lehrte, dessen theologische Richtung er zu der seinigen machte. Im folgenden Jahre wurde er Licentiat der Theologie und Doktor der Philosophie. 1832 erfolgte seine Berufung an die von der societé evangélique begründete école de théologie zu Genf. Dort gab er im Verein mit W. Steiger die mélanges de théol. reformée heraus (2 Hefte 1833—34). 1834 habilitierte er sich zu Rostock und wurde dortselbst 1837 außerordentlicher Professor, zugleich als Prediger an der Klosterkirche fungierend. Die Universität Erlangen ernannte ihn honoris causa zum Doktor der Theologie. Im Jahre 1841 zum ordentlichen Professor an der Universität Königsberg ernannt, gelangte er nur allmählich und unter schweren Kämpfen, welche durch seine theologische Richtung hervorgerufen waren, zur Anerkennung. Diese Kämpfe mögen dazu beigetragen haben, seine Gesundheit zu untergraben. Im Juni 1845 begab er sich nach Berlin, wo er sich einer schmerzhaften Operation unterziehen mußte, von dort in seine Heimat, wo er im Juli 1845 starb. Dorner in dem oben erwähnten Vorwort

zu den Vorlesungen über die Theologie des ATs rühmt es Hävernick nach, daß er zu jenen edleren Naturen gehörte, die bei näherer Bekanntschaft immer mehr an Liebe und Achtung gewinnen müssen. Die Geradheit und Offenheit seines Wesens, sein treues Herz und frisches Gemüt, sowie sein rastloser Forschungsgeist erfreuten und erquickten jeden, der ihm näher trat. Dieser Forschungsgeist tritt uns entgegen in seinen zugleich von gründlicher und umfassender Gelehrsamkeit Zeugnis ablegenden Schriften. Seinen hermeneutischen Standpunkt betreffend, so dringt er gegenüber der „dogmatisch und traditionell ungebundenen" Kritik und vorwiegend grammatisch historischen Schriftauslegung, welche nur die „menschlich äußerliche Entstehung der h. Urkunden und ihren menschlichen Charakter" nachweise, auf ein „eigentlich theologisches Verständnis d. h. das Eindringen in den Geist, das eigentümlich religiöse Element" jener Urkunden. Die Forderung „absoluter Voraussetzungslosigkeit" für den Schriftforscher erklärt er ebenso sehr „für eine Unmöglichkeit, als psychologische Unwahrheit". In dem Vorwort zur Einleitung in das AT bezeichnet er als Gegenstand der Untersuchung „Gottes heiliges Wort, gegeben der in Sünde und Elend versunkenen Menschheit, um sie hinzuführen auf den Weg des Heiles und Friedens". Man mag Hävernicks Festhalten an den traditionellen Angaben in betreff der Entstehung der alttestamentlichen Schriften tadeln und seine Beweisführung vielfach ungenügend finden. Daß sich schon in seinen Erstlingsarbeiten ein Geist echter Wissenschaft kundgiebt, wird nicht geleugnet werden können. Es kann hier auf die Ergebnisse seiner exegetischen Studien nicht näher eingegangen werden. Nur so viel sei beispielsweise erwähnt, daß er ganz wie sein Lehrer Hengstenberg für die Einheit und mosaische Herkunft des Pentateuch, wie für die Echtheit des Buches Daniel eintritt, daß er in den vier Weltmonarchien (Da 2 u. 7), die babylonische, medopersische, griechische und römische sieht; daß er in Ez 40—48 eine Beschreibung der christlichen Kirche mit den Mitteln alttestamentlicher Symbole erkennt u. dgl. Einen Fortschritt über Hengstenberg hinaus zeigen nun aber seine Vorlesungen über die Theologie des ATs auf. Indem er dieser Disziplin die Aufgabe zuweist, „den biblischen Lehrgehalt organisch-wissenschaftlich darzustellen", fordert er eine Behandlung derselben „in gesundem historischen Sinn und Interesse" unter strenger Wahrung des Unterschiedes der Testamente und Unterscheidung der verschiedenen Perioden der Entwickelung. Das Eigentümliche des religiösen Prinzips im AT bestimmt er dahin: „Gott bezeugt sich in einer bestimmten Gemeinschaft, seinem Reiche, welches mit ihm in einem bestimmten sittlichen Zusammenhange steht (Bundesverhältnis), in einer Reihe von Thaten, welche einen organisch fortschreitenden Zusammenhang bilden". Als Stufen der Religion betrachtet er innerhalb des „Hebraismus" die Urrelegion, das Gesetz, die Prophetie. Die Entwickelungsgeschichte der letzteren hat zum Teil eine wahrhaft meisterhafte Schilderung erfahren. Im Hinblick auf den anregenden Inhalt dieses posthumen — von dem zweiten Herausgeber mit trefflichen Anmerkungen und Zusätzen versehenen — Werkes und das in demselben zu Tage tretende Streben nach lebendiger, geschichtlicher Auffassung des ATs ist es zu beklagen, daß der Tod dem rastlosen Schaffen des Verfassers ein so frühes Ziel gesetzt hat. **Volck.**

Hafenreffer, Matthias, gest. 1619. — Nachrichten über sein Leben giebt eine Leichenrede von Lucas Osiander, Tübingen 1620; Thomas Lansius, Amicitiae monumentum etc., in dems. Jahr; Freher, Theatr. vir. er. cl. p. 400 (mit seinem Bild); Fischlin, Memoria theol. Wirtemb. II, 8ff.; Bök, Eisenbach, Klüpfel, Weizsäcker in ihrer Gesch. der Tübinger Universität und theol. Fakultät; über seine Schriften vgl. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik I, 77ff.; derselbe in der AdB 10, 316f.; Frank, Gesch. d. prot. Theol. I, 250; über seine christologischen Anschauungen s. Dorner, Christologie II, 787, und über seinen Anteil am Streit der Tübinger u. Gießener s. J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche, Bd IV, S. 569f.

1. Leben. Geboren den 24. Juni 1561 zu Kloster Lorch in Württemberg, vorgebildet in den Klosterschulen zu Lorch, St. Georgen und Hirschau, studierte er seit 1579 in Tübingen Philosophie und Theologie, wurde 1581 Magister, 1583 Repetent, 1586 Diakonus in Herrenberg, Kollege von Johann Andreä, dem Vater Johann Valentins (s. dessen Vita Ms.), Schwiegersohn von Johann Brenz, dessen Tochter Agatha er als Witwe heiratete, 1588 Pfarrer in Ebningen, 1590 Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart, 1592 Dr. theol. und Professor der Theologie in Tübingen, auch Superattendent des theologischen Stifts, zuletzt (nachdem er manche unverschuldete, von ihm selbst geduldig getragene Zurücksetzung erfahren) seit 1617 Kanzler der Universität und Propst an der Stiftskirche daselbst, gest. 22. Oktober 1619. Mit gründlicher und vielseitiger Gelehr-

samkeit, besonders auf dem Gebiet des ATs, aber auch der Dogmatik, Patristik, der Mathematik und Naturwissenschaften (seine mathematischen Kenntnisse fanden die Anerkennung Keplers), verband sich bei ihm ein trefflicher Charakter, ein frommer und biederer, sanfter, uneigennütziger und friedliebender Sinn. Von der damaligen Streittheologie hielt er sich möglichst fern, fand dagegen seinen Beruf und seine Freude in freundlichem und förderndem Umgang mit der studierenden Jugend, wobei er aber auch an ernsten Worten wider akademische Unsitte es nicht fehlen ließ. So stiftete er durch seine Wirksamkeit auf Katheder und Kanzel, durch Wort und Schrift, vor allem aber durch den Eindruck seiner wahrhaft theologischen Persönlichkeit reichen Segen, wie Joh. Kepler, W. Schickard, Joh. Val. Andreä und andere dankbare Schüler mit warmer Pietät ihm nachrühmen. Besonders charakteristisch für seine ängstliche Orthodoxie, aber auch für die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Interessen, ist sein Briefwechsel mit dem Astronomen Kepler, der ihm als seinem praeceptor colendissimus seine Schriften mitteilt und in seinem Streit mit dem Superintendenten Hizler in Linz ihn um seine Vermittelung angeht, den H. aber auch aufs ernstlichste warnt, sich nicht auf theologische Fragen einzulassen, den Einbildungen der thörichten Vernunft zu entsagen und die göttlichen Geheimnisse in wahrem einfältigem Glauben zu verehren (s. Frisch in seiner Ausgabe der Opp. Kepleri t. VIII, wo 5 Briefe von K. an H., 9 Briefe von H. an K. verzeichnet sind, vgl. tom. VIII, Reg. p. LIX. und Reittinger, Leben Keplers 1868, Tl. I, S. 99; Paul Stark in ZhTh 1868, S. 3 ff.).

2. Schriften. Die Schriften H.s sind verzeichnet bei Fischlin S. 19—24. Es sind Reden (z. B. Gedächtnisreden auf Gerlach, Osiander, Sigwart, Heerbrand), Disputationen über verschiedene theol. Loci, Predigten, auch einige Streitschriften gegen Anabaptisten und Calvinisten (z. B. Examen und Gegenbericht gegen die Calvin. Theologen zu Heidelberg 1608 ff.); bes. aber folgende zwei: Loci theologici seu compendium theologiae plane admodum, ut quivis latinae linguae gnarus intelligere possit, conscriptum, Tübingen 1600, 8°, und in neuer Bearbeitung u. d. T.: Loci theologici certa methodo ac ratione in libros tres tributi etc., Tübingen 1603. 6. 9. u. ö., auch in zwei Abdrücken zu Stockholm 1612 und 1686 erschienen, — abgefaßt zunächst auf den Wunsch des Herzogs Friedrich von Württemberg, zum Gebrauch des Prinzen Johann Friedrich, dem das Werk dediziert ist; später wesentlich umgearbeitet und erweitert, ausgezeichnet nicht durch Originalität der Gedanken, aber durch Schriftmäßigkeit und lutherische Rechtgläubigkeit, durch Klarheit und Einfachheit der (in Fragen und Antworten gefaßten) Darstellung, sowie durch Berücksichtigung der christiana praxis und praecipuae heterodidascaliae, — ein Bild der lutherischen Orthodoxie der nachkonkordistischen Zeit in kurzen Umrissen, aber auch ein Vorbild der spezifisch württembergischen Schrifttheologie, die von der oratio, meditatio, tentatio als den tria primaria theologiae capita ausgeht (s. die prolegg.), in der Lehre von der majestas hominis Christi divina und der Idiomenkommunikation als der eigentlichen Spitze des Systems gipfelt (vgl. die Darlegung über die omnipraesentia Christi und die unio mystica im templum Ezech. p. 292 ff.). Sehr unglücklich ist die Einteilung des Werkes in die drei, natürlich sehr ungleichen, Bücher de deo, de angelis, de homine; das dritte ist nach den vier status des Menschen gegliedert. Der loc. de scriptura s. ist vom Anfange verdrängt und an den loc. de providentia dei angeschlossen (die Disposition in der ep. dedicat. gerechtfertigt). Beachtenswert ist, daß H. noch im Anschlusse an Chemnitz die 7 ntl. Antilegomenen als apokryphe Bücher bezeichnet, die zwar nützlich zu lesen, aber nicht als dogmatische Autorität zu verwerten seien. Nicht bloß in Tübingen, wo das bisher eingeführte Heerbrandsche Kompendium von den Hafenrefferschen loci verdrängt wurde, blieben diese bis zum Ende des 17. Jahrhunderts das dogmatische Lehrbuch, wurden von J. V. Andreä exzerpiert (Tübingen 1614), von der Prinzessin Anna Johanna, einer Tochter des Herzogs Johann Friedrich, 1672 ins Deutsche übersetzt; sondern auch auf die Universität Upsala und in andern schwedischen Lehranstalten wurden sie 1612 durch königl. Dekret als offizielles Lehrbuch eingeführt, und noch Karl XII. soll sie fast auswendig gewußt haben. — Von den Zeitgenossen noch mehr bewundert, von der Nachwelt weniger beachtet wurde sein zweites Hauptwerk: Templum Ezechielis s. in IX postrema prophetae capita commentarius etc. 1613, zunächst eine Erklärung von Ez 40—48, mit ausführlicher Beschreibung und graphischer Darstellung des Tempelbaues, zugleich aber meditationes de praecipuis christianae religionis capitibus, sowie gelehrte Untersuchungen über die alttestamentlichen Maße, Münzen und Gewichte enthaltend, ein compendium totius doctrinae evangelicae und zugleich isagoge zur

Erklärung der hl. Schrift. Vorlesungen über alle Propheten hatte er handschriftlich hinterlassen; ein comment. in proph. Nahum et Habacuc erschien aus seinem Nachlaß, Stuttgart 1663. (**Wagenmann †**) **Johannes Kunze.**

Hagar הָגָר, wird im AT an drei Stellen erwähnt: Gen 16; Gen 21, 9 ff.; Gen 25, 12. Ihre Geschichte berichten die zwei erstgenannten, und zwar in dreifacher Relation (durch J, E und P). P giebt, seiner Gewohnheit gemäß nur das Schema; J erzählt, wie Sara, da sie selbst unfruchtbar ist, Abraham ihre aus Ägypten stammende Sklavin Hagar zuführt, damit ihr auf diese Weise Kinder erwachsen. Nur so weiß sie der Schmach und den Folgen der Kinderlosigkeit zu entgehen (vgl. A. Familie und Ehe Bd V S. 743, 57 ff., 747, 11 ff.). Hagar, schwanger geworden, benutzt den Vorzug, der ihr damit vor der rechtmäßigen Gattin zugefallen ist, zu hochfahrendem Benehmen gegen ihre Herrin. Sie wird deshalb von ihr gedemütigt und flieht nach der im Süden an das Wohngebiet Abrahams anstoßenden Wüste. Auf Geheiß des Engels Jahwes zurückgekehrt gebiert sie Ismael, den Stammvater der Ismaeliten (Gen 16). Nach der Relation von E (Gen 21, 9 ff.) ist es Ismael selbst, der, nachdem mittlerweile auch Isaak geboren ist, Sara Veranlassung zur Eifersucht giebt, und daher samt seiner Mutter nach der Steppe von Beerseba getrieben wird, woselbst ihn der Engel Gottes durch einen Hagar gezeigten Wasserquell am Leben erhält. Gemeinsam ist beiden Erzählungen, welches im übrigen ihr näheres Verhältnis sei, daß Hagar d. h. die Ismaeliter in Anlehnung an die Bedeutung des Wortes im Arabischen (Trennung, Flucht; vgl. „Hidschra“, Muhammeds Weggang von Mekka nach Medina) als von den übrigen Abrahamstämmen abgetrennter arabischer Beduinenstamm behandelt wird; sodann, daß Ismael nicht als reiner Abrahamstamm, sondern als mit fremden Bestandteilen legiert angesehen ist. Der Text nennt Hagar eine Ägypterin; da Muṣri neuerdings auch als nordarabischer Stamm bekannt geworden ist (s. z. B. Winckler in Mt der vorderasiat. Gesellschaft 1896 S. 1 ff.), so wäre nicht ausgeschlossen, daß bereits der hebräische Text nicht mehr den ursprünglichsten Sinn wiedergiebt, wenn er an miṣraim Ägypten denkt. Doch läßt sich Bestimmtes nicht wohl sagen. Drittens endlich ist deutlich, daß der Aufenthalt der Ismaeliten in der Zeit der Entstehung dieser Erzählungen sich an den Wüstenquell Laḥai-roî (über Text und Erklärungen s. die Kommentare zur Genesis von Dillmann und Holzinger) anschloß. — Thatsächlich zeigen die Araber noch heute auf dem Wege von Beerseba nach Ägypten in Muweiliḥ, einer Hauptstation für den Karawanenverkehr durch jene Wüste, eine Quelle und eine Felsenwohnung, die mit Hagar in Verbindung gebracht werden (vgl. Robinson, Palästina I, 315; Rowlands bei Ritter, Erkunde I XIV, 1086; Tuch in ZdMG I, 175 f.), wie denn schon Hieronymus einen Hagarbrunnen in jener Gegend kennt (Onomast. ed. Lagarde[1] 299. 145). Dieser Überlieferung gegenüber kann natürlich die spätere arabische Sage (sie findet sich im Koran noch nicht) nicht aufkommen, nach welcher Hagar, die bei den Arabern als Abrahams rechtmäßige Gemahlin gilt, in Mekka die Engelserscheinung gehabt haben soll. Der Brunnen Zemzem gilt den Arabern als die auf des Engels Geheiß entsprungene Wüstenquelle, auch wird das Grab der Hagar in Mekka gezeigt.

Im NT bei Paulus (Ga 4, 21 f.) wird Hagar, die Sklavin, als allegorische Bezeichnung des auf dem Sinaiberg geschlossenen Bundes der Gesetzesknechtschaft angesehen. Dieser Allegorie liegt zu Grunde die Erklärung des Namens nach dem arabischen حجر Fels, während hebr. הָגָר (nicht חָגָר) allerdings هجر entsprechen würde. Ob dabei die Tradition von der oben erwähnten Felsenhöhle mitwirkte, läßt sich nicht sagen. **R. Kittel.**

Hagariter, הַגְרִים und הַגְרִיא(י)ם, sind ein Beduinenstamm des nördlichen Arabiens. Nach 1 Chr 5, 10 wird er zur Zeit Sauls vom Stamm Ruben, nach 1 Chr 5, 18 ff. von den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse mit Erfolg bekriegt, und nach 1 Chr 5, 22 werden die H. von jenen drei Stämmen aus ihrem Gebiet verdrängt „bis zur Wegführung“ (nämlich jener Stämme in die assyrische Gefangenschaft). Nach 1 Chr 27, 31 hatte ein Hagrit Namens Jasis die Oberaufsicht über Davids Kleinvieh, während ein Ismaelit über seine Kamele gesetzt war, wie auch in Ps 83, 7 Hagriten und Ismaeliten neben einander auftreten. 1 Chr 11, 38 kommt schon wegen des unsicheren Textes (vgl. Kittel, The books of Chron. in P. Haupt, Sacred books z. St. und 2 Sa 23, 36) hier nicht in Betracht. Aus alledem erhellt, daß die Hagriten ein den Ismaeliten nahestehender d. h. ein arabischer Beduinenstamm sind. Werden sie von den Rubeniten bezw.

den ostjordanischen Stämmen bekämpft, so ist anzunehmen, daß sie deren Nachbarn, und zwar nach Süden bezw. Südosten hin waren, somit in der syrisch-arabischen Wüste und in Nordarabien ihren Wohnsitz hatten. Aus alledem geht zur Genüge hervor, daß die Hagriten, soweit wir sehen können, mit Hagar trotz der Aehnlichkeit der beiderseitigen Namen nichts zu thun haben. Die Söhne Hagars sind die Ismaeliten, die Hagriten hingegen sind ein weiterer neben den Ismaeliten genannter arabischer Stamm; die Ismaeliten als Hagarsöhne haften ursprünglich an der Gegend um Beerseba, von Hagriten in jener Gegend ist nichts bekannt. Erst die Syrer bezeichnen, wohl unter den Einfluß arabischer Tradition über Hagar (s. d. A.), die Araber überhaupt als Hagriten. Wohl aber sind unsere biblischen Hagriten gleichbedeutend mit den von Strabo genannten Ἀγραῖοι. Auch Ptolemäus verlegt sie nach Nordarabien (vgl. Strabo XVI, 4, 2 p. 767, Casaub. u. Ptolem. V, 19, 2; außerdem Dillmann zu Gen 25, 15 und Glaser, Skizze der Gesch. und Geogr. Arab. II, 402). **R. Kittel.**

Hagen, Johann s. Bd. III, S. 576, 17—33.

Hagenauer Religionsgespräch 1540. — Corp. Ref. III; Spalatini Annales ed. Cyprian 1718 p. 381 ff.; Sleidan, Commentarii ed. am Ende II 189 ff.; Seckendorf, Comm. de Lutheranismo III 258 ff. 282 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. im ZA d. Ref. IV 137 ff.; L. Pastor, Reunionsbestrebungen 1879 S. 184 ff.; J. Janssen, Gesch. d. deutschen Volks III (1881) S. 425 ff.; Dittrich, Gasp. Contarini 1885 S. 504 ff.; ders., Nuntiaturberichte Morones (Quellen u. Forsch. d. Görresgesellsch. I); R. Moses, die Religionsverhandlungen zu Hagenau u. Worms, Jena 1889; M. Spahn, J. Cochläus, Berl. 1898, S. 279 ff.; Egelhaaf, Deutsche Gesch. im 16. Jahrh. II, Stuttg. 1892, S. 376 ff.

Der Frankfurter Anstand 19. April 1539 (s. Bd VI S. 167 ff.) hatte den gegenwärtigen Anhängern der Augsburger Konfession einen Stillstand von jedenfalls 6 Monaten (1. Mai bis 1. November) gewährt; eine Verlängerung auf 15 Monate (bis 1. August 1540) war an die Bedingung geknüpft, daß beide Parteien auf Machterweiterung verzichten sollten, daß nämlich der Kaiser die Aufnahme neuer Mitglieder in die katholische Defensivliga verbieten, aber auch der Nürnberger Friede nur für die gegenwärtigen Genossen gelten sollte — wogegen beide Parteien alsbald Einspruch erhoben. Ein Tag sollte in Nürnberg anberaumt werden, auf dem die Religionsvergleichung durch die Stände verhandelt würde, wobei zwar Karls und Ferdinands Bevollmächtigte teilnehmen sollten, die Zulassung päpstlicher Legaten aber evangelischerseits für unnötig und undienstlich bezeichnet wurde. Damit war der Gedanke, durch eine gütliche Verhandlung der deutschen Stände unter einander zur Verständigung und Reunion zu gelangen, ohne auf das Konzil zu warten, wieder in Fluß gebracht. Nun bestätigte freilich der in Spanien weilende Kaiser den Anstand nicht — Papst Paul III. hatte durch seinen Nuntius Ricci da Monte Pulciano gegen die pestifera resolutione protestieren lassen (Lämmer, Mon. Vatic. p. 246 f.), annullierte ihn aber auch nicht. Inzwischen machte die Reformation große Fortschritte dadurch, daß nach dem Tode des Herzogs Georg das albertinische Sachsen und wenige Monate danach auch Kurbrandenburg ihr erschlossen wurden. Da nun der Kaiser zur Unterdrückung der Genter Unruhen selber nach den Niederlanden kommen wollte, sah sich zunächst Herzog Wilhelm von Jülich in seinem Besitz von Geldern, auf welches Karl Ansprüche machte, bedroht und ergriff daher die Initiative zu einer Verbindung der deutschen Fürsten gegen Karl. Verhandlungen über einen Fürstenkongreß gingen hin und her, kamen aber nicht vom Fleck, und als es zur Anberaumung des Kongresses kommen sollte, traten Trier, Pfalz und Mainz wankelmütig zurück, und das Unternehmen scheiterte. Inzwischen kam durch den aus Spanien nach Deutschland zurückkehrenden Erzbischof von Lund im Dezember Antwort auf den Frankf. Anstand. Der Kaiser habe noch nicht Zeit gehabt, sich „endlich zu resolvieren", komme aber im Januar 1540 nach den Niederlanden und werde dann persönlich die Religionssache vornehmen; inzwischen sollten die Protestanten sich auf die Vergleichshandlung rüsten (Moses S. 11 f.). Darauf beschlossen die Schmalkaldener eine Gesandtschaft an den Kaiser nach Gent, die am 24. Februar von ihm empfangen wurde; sie baten um Ratifikation des Anstandes, Ansetzung eines Reichstages, und um Abschaffung oder Suspension der Kammergerichtsprozesse wegen eingezogenen Kirchengutes. Seine Antwort darauf (14. März) lautete möglichst unbestimmt in allgemeinen Friedensversicherungen. Die Schmalkaldener waren aber auch unter sich in Verhandlungen getreten, um zu der Religionsvergleichung Stellung zu nehmen. Die Wittenberger erklärten dem Kurfürsten von Sachsen (7. Jan. CR III 920), auf Flickwerk und Sophisterei in der Lehre werde sich hoffentlich keiner der evangelischen Stände einlassen, auch könnten die „nötigen" äußer-

lichen Sachen (wie Abschaffung der Privatmessen, Heiligenanrufung, Mönchtum, Priesterehe, Laienkelch) nicht ernsthaft in Frage gestellt werden, es könne sich also nur um etliche unbedeutende Mitteldinge handeln. Eine Vergleichung in diesen sei aber wertlos, solange die Bischöfe in der Lehre und den nötigen Stücken nicht zustimmten. Gleichwohl übersandten sie am 18. Januar (CR III 927 ff.) ein ausführliches Bedenken, das jene Gedanken näher ausführte, die Punkte bezeichnete, an denen die Diskussion der Gegner wohl einsetzen werde, und diese beleuchtete. Ähnlicherweise erforderte Landgraf Philipp von seinen Theologen ein Bedenken, das diese in Ziegenhain am 4. Februar unterzeichneten (Neudecker, Merkwürd. Aktenstücke S. 177 ff.). Sie bezogen sich für ihre Lehre auf Conf. Aug., Apologie und Melanchthons Loci, an denen nichts zu ändern sei, erklärten sich aber zu einigen Konzessionen für solche bereit, die evangelisch werden wollten, aber noch auf die Schwachen Rücksicht nehmen müßten. Mit einer längeren Zuschrift vom 17. Februar (CR III 958 ff.) informierten dann auch die Wittenberger die Nürnberger Theologen über ihre Stellung zu den Vergleichsverhandlungen (Antwort dieser bei Bindseil, Suppl. Epp. Mel. S. 138 ff.). Im März tagte der Bundestag in Schmalkalden; Luther hatte gebeten, ihn nicht dorthin mitzunehmen, aber Melanchthon, Jonas, Bugenhagen und Cruciger waren da, auch Bucer, die Hessen und einige andere (s. das Verzeichnis Bindseil S. 146). Das Wittenberger Gutachten vom 18. Januar und dazu ein Bedenken Melanchthons betreffs der Kirchengüter (Bindseil S. 142 ff.) wurden zu Grunde gelegt, einmütig von den Theologen unterzeichnet und von ihnen „einträchtig übergeben" (CR III 979). Hier traf nun auch Ende März der Bescheid ein, den der Kaiser ihrer Botschaft in Gent gegeben, aber es erschienen auch als kaiserliche Unterhändler die Grafen von Manderscheid und Neuenar: der Kaiser wünsche friedliche Beilegung des Religionsstreites; wollten die Schmalkaldener ihn darum ersuchen und ihm zugleich Schiedsrichteramt überlassen, so werde er Gelehrte beider Parteien zusammenrufen zu Verhandlungen über die Glaubenssätze; die Entscheidung über die Kirchengüter müsse ihm selbst verbleiben. In ausführlicher, von Melanchthon verfaßter Antwort (11. April CR III 990 ff.) verteidigten sich die Schmalkaldener gegen den Vorwurf, als sei es ihnen mehr um die Kirchengüter als ums Evangelium zu thun, und als wenn sie nicht eine ernstliche Verhandlung über die Glaubensfragen wünschten, nur müsse auch auf der Gegenseite der Wille vorhanden sein, die Entscheidung aus den fontes, der hl. Schrift, geschehen zu lassen: Christus selbst müsse der Schiedsrichter sein, den der Kaiser gelten lasse. Sie stünden nach wie vor auf der Forderung des Frankfurter Anstandes: der Kaiser möge nur das Religionsgespräch einberufen et curet patefieri viritatem ex fundamentis, videlicet ex verbo dei, cum quo etiam vetus et purior ecclesia congruit. So sahen die Evangelischen einig und in sich geschlossen dem Religionsgespräch entgegen. Unter dem 18. April schrieb Karl von Gent aus dasselbe wirklich aus (Spalat. Ann. p. 413 ff.): auf den 6. Juni zu Speier, oder wenn dieses „sterbender leufft halben" nicht sicher sein sollte, nach einer nahe gelegenen Malstatt; die Fürsten möchten persönlich erscheinen, er selbst müsse sich durch Ferdinand dort vertreten lassen. Der Ton des Ausschreibens war nicht freundlich, allerlei Vorwürfe und Mahnungen waren beigemischt. Die Führer des schmalkaldischen Bundes, Johann Friedrich und Philipp, wiesen in ihrer Antwort (9. Mai, Spalat. S. 419 ff.) diese Vorwürfe zurück und versicherten ihre herzliche Begier, „die Sachen in Fried, Ruhe und christlicher Einigkeit vergleichen zu helfen", nur müsse dabei „die hl. Schrift und beständige christliche, apostolische Lehre" das Fundament der Vergleichung sein. Sie erboten sich, genügend bevollmächtigte Räte zu senden; sollte ihre persönliche Gegenwart erforderlich werden, so werde es auch an dieser nicht fehlen. Eine neue Mahnung des Kaisers, persönlich zu erscheinen, änderte die abwartende Haltung der Fürsten nicht, ebensowenig Bitten der oberländischen Städte und der Theologen Osiander und Bucer. Die kathol. Stände wurden schon auf den 23. Mai zu Vorverhandlungen nach Speier geladen. Da aber hier die Pest ausbrach, wurde die Versammlung nach Hagenau verlegt. Aber die kathol. Fürsten erschienen mit üblicher Unpünktlichkeit zu Ferdinands Verdruß. Der Papst beauftragte den eben beim Kaiser weilenden Kardinal Cervino, als sein Legat zu fungieren, aber so, daß er vom kaiserlichen Hoflager aus den Verlauf der Dinge beobachte; auch der jetzt gleichfalls zum Legaten ernannte Contarini blieb einstweilen noch in Rom, so daß nur Morone in Ferdinands Begleitung in Hagenau anwesend war. Die Instruktion für ihn s. Lämmer Monum. Vatic. p. 262 ff.: er solle keinerlei bindende Zusagen geben, den Disputationen fernbleiben, und mit seinem Rat der kath. Partei beistehen; werde die Vergleichsverhandlung ernsthaft, dann werde der Papst andre Legaten senden; werde die Sache für den apostolischen Stuhl verletzend, so solle er die Stadt verlassen. Erst am 12. Juni konnte

Ferdinand die Verhandlungen mit den katholischen Ständen eröffnen, mit Anklagen gegen die Hartnäckigkeit der Protestanten und der Versicherung, daß der Vergleich die katholische Religion unversehrt erhalten müsse. Zu Leitern der Verhandlungen ernannte er die Kurfürsten von der Pfalz und Trier, den Bischof von Straßburg, und den Herzog von Baiern. Inzwischen waren auch die Evangelischen erschienen, von Theologen Cruciger, Fr. Myconius, Bucer, Capito (zeitweise auch Calvin), Brenz, Osiander, Link, Pistorius, U. Rhegius, Blarer u. a. — Melanchthon war unterwegs in Weimar in Kümmernis über die unglückselige Doppelehe des Landgrafen schwer erkrankt; Luther erbot sich, an seiner Stelle zu reisen, da dies aber nur auf besonderes Geleit möglich gewesen wäre, so hielt man ihn einstweilen zurück (CR III 1052), und der schwächliche Verlauf der Verhandlungen machte sein Erscheinen bald überflüssig. Von katholischen Theologen waren Eck, Faber, Nausea und der durch Ferdinand besonders herbeigerufene Cochläus (ZKG 18, 430 ff.) erschienen. Katholischerseits wollte man nun so operieren, daß man auf die in Augsburg 1530 mühsam verglichenen Artikel zurückgriff, diese als erledigt ansehen und nur die noch unverglichenen jetzt vornehmen wollte. In diesem Sinne legten Cochläus und Eck Aufsätze vor (Raynaldus ad a. 1540 n. 49, Seckendorf III 284 ff., CR III 1054 ff.). Aber die Evangelischen erwiderten, sie wüßten sich keiner Vergleichung in Augsburg zu erinnern; man habe dort zwar disputiert, sei aber nicht einig geworden, wie der Augsburger Abschied ausweise, der die Lehren der Evangelischen einfach verwerfe. So wiesen sie auch Ecks Zusammenstellung der verglichenen und unverglichenen Artikel als unrichtig ab und forderten eine freie Disputation über ihre ganze Konfession. Da also auf diesem Wege nicht weiter zu kommen war, tauchte auf beiden Seiten der Wunsch nach Vertagung auf. Am 16. Juli machte Ferdinand selbst einen dahingehenden Vorschlag: man möge bald wieder an anderem Orte die Sache aufnehmen. Als Grund dafür schützte er die Abwesenheit Johann Friedrichs und Philipps vor. Die Evangelischen replizierten dagegen energisch: sie könnten auf die angeblichen Augsb. Vergleichsverhandlungen schon darum nicht eingehen, weil über diese gar keine offizielle, sondern nur private, unzuverlässige Aufzeichnungen existierten. Sie forderten für das neue Gespräch, daß auch Leute ihrer Partei in den leitenden Ausschuß berufen würden. Erwünscht würde dann auch die persönliche Gegenwart des Kaisers sein. Wolle der Kaiser einen päpstlichen Legaten zulassen, so könnten sie doch damit nicht den Primat des Papstes anerkennen. Ebenso entschieden lehnten sie die Forderung, die Kirchengüter zu restituieren, ab. So verlief der Hagenauer Tag völlig ergebnislos: beim Abschluß am 28. Juli waren schon zahlreiche Theologen und auch katholische Fürsten abgereist. Der Abschied bestimmte, daß das neue Religionsgespräch am 28. Oktober in Worms beginnen solle; den Evangelischen wurde hierfür ein Ausschuß von 22 zugestanden, für den sie selbst die Hälfte Mitglieder ernennen sollten. So ergebnislos dieses Religionsgespräch auch verlaufen war (Luther: „Mühe und Arbeit ist verloren und Unkost vergeblich" de W. V 299), so war doch erreicht, daß die Evangelischen sich nicht auf das „Flickwerk" der Vergleichsverhandlungen von 1530 festnageln ließen. Bedeutsam war ferner die erste freundliche Berührung der sächsischen Theologen mit Calvin (vgl. CR III 1063). Die Schuld der Erfolglosigkeit wurde schon damals auch in offiziellen Aktenstücken den Evangelischen zugeschoben, und die Darstellung, die L. Pastor gegeben, ist geflissentlich diesem Nachweis gewidmet. Viel richtiger erinnert Spahn an den unlöslichen Widerspruch zwischen dem sehnlichen Verlangen nach Einheit und der Festigkeit, mit der die eigne Überzeugung behauptet wurde, und macht darauf aufmerksam, daß, wie schon Cochläus damals klar erkannte, alle Verhandlungen über einzelne Dogmen unnütz sein mußten, solange beide Parteien in ihrem Kirchenbegriff in unversöhnlichem Gegensatz standen. Katholischerseits stand aber auch die prinzipiell ablehnende Haltung der Kurie gegen diesen Weg, Deutschland den kirchlichen Frieden zu schaffen, im Wege und machte alle diese Bemühungen hinfällig. Und war es dem Kaiser ernst damit, oder wollte er nur Zeit gewinnen? **G. Kawerau.**

Hagenbach, Karl Rudolf, gest. den 7. Juni 1874. — Litteratur: Ueber seine geistige und namentlich theologische Entwickelung giebt eine von ihm selbst in seinen späteren Jahren verfaßte ausführliche Biographie Nachricht, welche sich in seinen hinterlassenen Papieren vorgefunden hat und für diesen Aufsatz benutzt werden konnte, sowie eine kürzere, gleichfalls von ihm geschriebene Lebensskizze, welche mit den bei seiner Beerdigung gehaltenen Grabreden als „Erinnerung an K. R. Hagenbach" abgedruckt ist (Basel 1874, X, 37 S. 16°). Dazu vgl. Finsler, Zur Erinnerung an K. R. H., Zürich 1874, 16 S., 8°; Eppler, K. R. H., eine Friedensgestalt aus der streitenden Kirche der Gegenwart, Gütersloh 1875, 160 S. 8°; und den Verfasser des vorliegenden Artikels im Basler Neujahrsblatt 1875, 50 S. 4°.

1. Leben und Wirksamkeit. Hagenbach wurde den 4. März 1801 in Basel geboren als Sohn eines angesehenen und geistvollen, den französischen Aufklärungsideen huldigenden Arztes und Naturforschers. In der Kirche seiner Vaterstadt stand die kirchliche Orthodoxie in unbestrittener Geltung, so daß der Rationalismus „wie ein Gewitter, das wir nur aus der Ferne beobachten", an ihr vorübergegangen war (Theol. Schule Basels 51). So war Hagenbach bei dem ihn frühzeitig auszeichnenden Trieb und Geschick zur Wahrnehmung der seine Zeit durchwaltenden geistigen Mächte schon in seiner Jugend mehr als andere in der Lage, die beiderseitige Anziehungskraft von Christenglauben und Weltbildung, Kirche und Wissenschaft an sich zu erfahren und für ihre verschiedenartigen Ansprüche nach einer Ausgleichung zu suchen. Die Schule, welche damals von ihrer niedrigsten bis zur höchsten Stufe in Basel tief darniederlag, bot ihm wenig Anregung. Er verbrachte 6 Jahre (1808—1813) in einer damals zu Basel blühenden Pestalozzischen Lehranstalt, in der indessen das ernste Lernen hinter dem geistigen Spiel und der Anregung der Phantasie allzusehr zurücktrat und deren Unvollkommenheiten auch durch den darauffolgenden dürftigen Gymnasialunterricht keineswegs ausgeglichen wurden, so daß er bekennt, sehr unreif zum Universitätsstudium übergegangen zu sein. Am meisten Förderung verdankte er schon damals den Schriften Herders, sowie dem Verkehr mit einem von diesem angeregten Freunde, der ihm zuerst die innere Verwandtschaft des Christentums mit den ihm vorschwebenden Humanitätsideen aufdeckte. „Er zog nichts ab von dem Geiste Christi; er faßte ihn wie Johannes ihn faßte; nur daß er ihn nicht als etwas apartes hinstellen wollte für die bloße Anschauung — ein metaphysisches Rätsel, sondern daß er in ihm das verwirklicht sah, was jeder sein soll, ein Sohn Gottes. Da wurde es mir klar: es giebt einen hohen idealen Rationalismus, die echte Menschenreligion und Christusreligion derer, die Christum nicht nur im Munde führen, sondern im Leben zu wiederholen den Mut haben. Meine Richtung war für immer gemacht. Sie hat sich später modifiziert, ich habe das große Recht der Historie und der historischen Entwickelung mehr beachten, überhaupt die Theologie als Wissenschaft mit wissenschaftlichem Auge ansehen gelernt; aber im ganzen kann ich von jenem Freunde sagen, was Jung Stilling von Herder, daß ich von ihm den Anstoß zu einer ewigen Bewegung erhalten habe" (handschriftliche Selbstbiographie). Diese Erfahrung begründete auch seine berufliche Lebensstellung. „Aus freier Wahl des Herzens," schreibt er, habe er sich nun zum Studium der Theologie entschlossen und es dabei sogleich als seine heiligste Lebensaufgabe begriffen, „die ewigen Wahrheiten des Heils, wie sie uns im Christentum gegeben und in der heiligen Schrift niedergelegt sind, mit den Anforderungen der Humanität und einer freien, edlen, von menschlichen Vorurteilen möglichst unabhängigen Geistesbildung in Einklang zu bringen" (Erinnerung S. 3). Die Anleitung dazu fand er, nachdem er sein erstes Studienjahr in Basel mit wenig Befriedigung absolviert hatte, in Bonn und Berlin (1820 bis 1823), indem an dem ersteren Orte besonders Lücke sowohl durch seine exegetischen und historischen Vorlesungen, namentlich eine über Calvin, als auch im persönlichen Verkehr ihn dem biblischen und kirchlichen Glauben wieder näher brachte, in Berlin sodann Schleiermacher und Neander seine Auffassung desselben in einer für immer entscheidenden Weise bestimmten (vgl. seinen Nachruf über Neander: ThStK 1851, II; Erinnerungen an Dr. Friedrich Lücke, Protest. Monatsbl. 1855, März, S. 145 ff.). Nach Basel zurückgekehrt, ließ sich H. durch den inzwischen dahin berufenen de Wette zur Habilitation an der Universität Basel bewegen. Er schrieb dafür die Dissertation: Observationes historico-hermeneuticae circa Origenis methodum interpretandae sacrae Scripturae, Basel 1823 und wurde schon 1824 zum außerordentlichen, 1829 zum ordentlichen Professor und zugleich zum Doktor der Theologie ernannt, nachdem inzwischen seine erste größere Schrift, „Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerkonfession" von ihm veröffentlicht worden war (Basel 1827, 2. [Titel-]Ausgabe 1857). In dieser Stellung blieb H. beinahe 51 Jahre fast ununterbrochen thätig, sodaß er 1873 unter allgemeiner Beteiligung nicht nur der Universität, sondern auch der Bürgerschaft und der schweizerischen Kirchen sein fünfzigjähriges Docentenjubiläum feiern konnte; sein Hauptfach war von Anfang an die Kirchen- und Dogmengeschichte, die erst durch ihn in Basel zu einem anerkannten Bestandteil des theologischen Studiums gemacht worden ist; doch zog er auch die exegetische, systematische und praktische Theologie in den Kreis seiner Vorlesungen, und die theologische Fakultät von Basel hat es neben de Wette vorzugsweise seiner Wirksamkeit zu verdanken, daß sie nach einer über ein Jahrhundert andauernden Isolierung und Erstarrung wieder in den lebendigen Zusammenhang mit den Bewegungen der deutschen evangelischen Theologie gekommen ist. Daneben diente er der Kirche seiner

Vaterstadt als Mitglied des Kirchenrates und der obersten Erziehungsbehörde, sowie er auch seit 1848 ihr Vertreter im Großen Rat war; ebenso stand er dem 1842 durch ihn und de Wette gegründeten protestantisch kirchlichen Hilfsverein der Schweiz von Anfang an als allgemein verehrter Präsident vor (vgl. darüber die Mitteilungen dieses Vereins N. XII, 1876, Januar); auch als Prediger hatte er, ohne durch seine amtliche Stellung dazu veranlaßt zu sein, eine ausgedehnte und reichgesegnete Wirksamkeit, die auch für die Predigtweise in seiner Vaterstadt als der Beginn einer neuen Periode bezeichnet werden muß. (Eine Auswahl seiner Predigten ist in 9 Bänden erschienen, 1—8 Basel 1858, der letzte 1875 aus seinem Nachlaß herausgegeben. Über seine homiletischen Grundsätze hat er sich, außer in seiner Homiletik, teils in den einzelnen Vorreden, teils in einem Aufsatz im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1853, Nr. 1—5 ausgesprochen.) Der sprechendste Ausdruck seines kindlich frommen und doch den verschiedensten Lebensbeziehungen mit der gleichen Zartheit und Regsamkeit eines liebevollen Verständnisses aufgeschlossenen Sinnes sind seine Gedichte (zweite vermehrte Auflage, 1863, 2 Bde; dazu: Lieder in Liebe und Leid an eine Vollendete, 1855 als Manuskript gedruckt); neben bedeutendem formellem Geschick zeichnen sie sich aus durch die gleiche Milde der Gesinnung und die gleiche harmonische Verbindung von edler Urbanität und christlichem Ernst, welche auch seinem persönlichen Auftreten bis zu seinem Lebensende die ihm eigentümliche Liebenswürdigkeit verliehen hat.

2. Schriften und theologische Stellung. Die Schriften Hagenbachs entstanden meist im Zusammenhang mit seiner akademischen Thätigkeit oder aus sonstigen verwandten Veranlassungen praktischer Art. Der ersteren entstammten die weitverbreiteten, zum Teil auch ins Englische und Ungarische übersetzten „Studentenbücher": Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, Leipzig 1833, 12. Aufl. 1889, herausg. v. Reischle; Lehrbuch der Dogmengeschichte 1840, 6. Aufl. 1888, herausg. von Benrath; Grundzüge der Homiletik und Liturgik, 1863; auch der Leitfaden zum christlichen Religionsunterricht 1850, 5. Aufl. 1874, verdankt seine Entstehung einer während längerer Zeit vom Verfasser ausgeübten praktischen Wirksamkeit. Sein schriftstellerisches Hauptwerk ist die Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert (Leipzig 1869—1872, 7 Bde, auch ins Holländische und Englische übersetzt). Auch sie ist aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangen, welche H. seit 1833 mehrere Winter hindurch in Basel hielt und zuerst in einzelnen Abteilungen herausgab (Geschichte der Reformation und des Protestantismus 1834—43, Geschichte der alten Kirche 1853. 55, des Mittelalters 1860. 61), bis er sie schließlich auf Grund einer neuen, namentlich in der Reformationsgeschichte sich bemerklich machenden Überarbeitung zum Gesamtwerk zusammenfügte (neu herausg. v. Nippold Bd I—III 1885—1887). Diese Entstehungsweise seiner Hauptschriften deutet auch darauf hin, was den eigentümlichen Vorzug sowohl dieser Werke wie überhaupt seines ganzen wissenschaftlichen Wesens und Wirkens ausmacht. Es ist nicht sowohl die Neuheit und Fruchtbarkeit der wissenschaftlichen Ergebnisse oder Gesichtspunkte, als die Gabe einer übersichtlichen, orientierenden und zugleich anziehenden Verarbeitung und vor allem der lebendige Zusammenhang, in welchem, wie in seinem Leben, so auch in seinen Arbeiten Theologie und Leben, Wissenschaft und Praxis, Geschichte und Gegenwart zu einander gestellt sind und welchem er auch durch eine edle, abgerundete und anschauliche Darstellung Ausdruck zu geben verstand. „Zum eigentlichen Historiker, gesteht er selbst, fehlt mir der rechte, nur noch auf ein Ziel gerichtete und dieses Ziel beharrlich und einseitig verfolgende Forschersinn. Was mich an der Geschichte anzog, war weit mehr die Fülle der Thatsachen selbst, wie sie auf den Geist einwirken, die Beziehung der einen Thatsache auf die andere (die Pragmatik) und namentlich die Zusammenstellung in übersichtlichen Bildern" (handschriftliche Selbstbiographie). Daher die Thatsache, daß unter seinen theologischen Schriften die Encyklopädie mit ihren trefflichen historischen Übersichten, ihren methodologischen Ratschlägen, ihrem feinsinnig ausgewählten Citatenschatz wie die beliebteste so auch die wirksamste ist, daß in der Kirchengeschichte die Partien die gelungensten sind, welche die Wechselbeziehung zwischen der Kirche und der modernen Kultur und Litteratur zum Inhalte haben, und daß abgesehen von den vielen für die erste Auflage der Realencyklopädie gearbeiteten Artikeln seine sämtlichen sonstigen kirchenhistorischen Arbeiten sich auf die engere Geschichte der eigenen vaterländischen Kirche beziehen; es sind außer der schon erwähnten Schrift über die Basler Konfession die Studie über J. J. Wettstein in Illgens ZhTh 1839 und die Schriften: W. M. L. de Wette 1850, Oekolampad und Myconius 1859, Die theologische Schule Basels 1860. In besonders hervorragender Weise traten die angedeuteten Eigenschaften auch in seiner Redaktion des Kirchenblattes für die reformierte Schweiz her-

vor, welcher H. von Anfang bis zum Ende seines Bestehens (1845—1868) mit eben so viel Hingebung als Erfolg sich unterzog und welche ihn in Verbindung mit seinen vielfachen persönlichen Beziehungen bald zu dem allgemein anerkannten Führer und Vertreter der theologisch vermittelnden und landeskirchlichen Richtungen in der Schweiz machte. In diesem Kirchenblatt, sowie dessen Fortsetzung: Volksblatt für die reformierte Kirche der Schweiz, sind auch neben einer Fülle anziehender Besprechungen der kirchlichen und litterarischen Zeiterscheinungen diejenigen Abhandlungen zuerst erschienen, in denen H. die ihm eigentümliche theologische Stellung eingehender erörtert und begründet hat. Die bedeutendsten derselben, die auch im Separatabdruck herausgegeben wurden, sind: Über die sog. Vermittlungstheologie 1858. Über Ziel und Richtpunkte der heutigen Theologie 1867; Über Glauben und Unglauben 1872; Mein Glaubensbekenntnis und Meine Stellung zu den theologischen Parteien, 1874 aus seinem Nachlaß veröffentlicht. Die Grundanschauungen der an Herder, Schleiermacher und Neander sich orientierenden Vermittelungstheologie, die er schon in seiner jugendlichen Entwickelung sich angeeignet hatte, sind auch hier mit Entschiedenheit festgehalten, nur daß an der Hand der Geschichte und der Erfahrung der Glaubensinhalt für ihn ein reicherer und bestimmterer, die Vermittlung eine klarere und methodischere geworden ist (vgl. sein Geständnis in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Encyklopädie 1845, „durch die Schule der Erfahrung mehr positiven Boden gewonnen" zu haben; überhaupt ist das Verhältnis dieser zweiten Auflage zur ersten für seine Fortentwickelung besonders charakteristisch). Der von Biedermann eröffnete Kampf zwischen der spekulativen Philosophie und dem christlichen Offenbarungsglauben (s. d. A. Bd III, S. 207), nötigte auch Hagenbach seine Stellung innerhalb des letzteren klarer zu präzisieren und gegenüber dem anfangs von Schleiermacher und de Wette übernommenen subjektiven Ausgangspunkt die Anerkennung bestimmter hervortreten zu lassen, daß „die Objekte des Glaubens von den subjektiven Funktionen des Glaubens und Ahnens unabhängige, real gegebene Thatsachen, nicht bloß Spiegelungen des frommen Selbstbewußtseins" sind, mit denen der Einzelne nur als Glied der kirchlichen Gemeinschaft in Beziehung treten kann (Ziel und Richtpunkte der Theologie S. 47. Vgl. Finsler, Gesch. d. theol.-kirchl. Entwicklung in d. deutsch-ref. Schweiz, 1881, S. 21 ff. 38 f.; Blösch, Gesch. d. schweiz.-reform. Kirchen II, 1899, S. 382 f.). Als in Basel 1871 und 1872 lebhafte Verhandlungen über Beibehaltung oder Abschaffung der Basler Konfession und des Apostolikums geführt wurden, erklärte Hagenbach: „Die gegenwärtigen Streitigkeiten über das apostolische Symbolum sollen mich nicht irre machen. Nur Unverstand kann an solchen altehrwürdigen Zeugnissen des Glaubens Anstoß nehmen; es ist Mangel an Einsicht in den historischen Charakter des Christentums, Mangel an Pietät, wenn man in das rohe Geschrei einstimmt: keine Dogmen, kein Bekenntniszwang mehr! Es ist aber auch bornierter Eigensinn und Verkennung der Bedürfnisse der Zeit, wenn man den allein seligmachenden Glauben (von dem freilich gar viele nichts wissen wollen) verwechselt mit dem sehr unvollkommenen, zum Teil über das eigentliche Glaubensgebiet hinausgreifenden Bekenntnis." „Urthatsache ist die Erwählung Gottes und alles Historische ist nur die mit der Zeit hervortretende Entwickelung des einen großen Heilsgedankens. Was aber in der Zeit hervortritt und zeitlich sich entwickelt, nimmt auch die Formen der Zeit an, und darum unterscheide ich auch in den einzelnen Offenbarungsmomenten die zeitliche Form und den ewigen Inhalt. Der Streit darüber, wie wir zum Heil gekommen, ist von sekundärer und wissenschaftlicher Natur (das gilt auch von allen Wundern). Die Hauptsache ist, zu wissen, wo das Heil für immer zu finden sei, und wer dieses gefunden hat, der kann über die historischen Fragen sehr unbefangen urteilen." In den einzelnen Versuchen Hagenbachs, seinen Standpunkt dogmatisch auszuführen, läßt sich eine gewisse Unfertigkeit und Unsicherheit der Ergebnisse nicht in Abrede stellen, aber es darf nicht vergessen werden, daß er selbst diese Schranke seiner Begabung offen anerkannt und dafür auf dem ihm eigenen Gebiet der kirchengeschichtlichen Darstellung sowie in seiner persönlichen Lebenshaltung ein um so beredterer Apologet desselben gewesen ist. **Rudolf Stähelin.**

Hager, Konrad, gest. nach 1342. — Quellen: Die Inquisitionsakten abgedruckt bei Jos. M. Schneidt, Thesaurus iuris Franconici, Abschnitt I, Heft 17, Würzburg 1789, S. 3239—3255 und in den Monumenta Boica, Vol. 40, Monach. 1870, S. 381 f.; 386 bis 396; im Auszuge bei Lor. Fries, Würzburger Chronik, in Ludewigs Geschichtschreiber des Bischofth. Würzburg T. II, S. 626. Vgl. H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzb. 1882, S. 20 f.; Joh. Baier, Geschichte des alten Augustinerklosters Würzburg, Würzb. 1895, S. 69.

Im Januar 1342 wurde der Magister Konrad Hager aus Würzburg als Ketzer einem von dem dortigen Bischof Otto II. niedergesetzten Inquisitionsgericht zur Aburteilung überwiesen. Bei der Schlußverhandlung am 4. Februar 1342 bekannte er sich schuldig, die Erlegung des zur Abhaltung gestifteter Messen dargebrachten Opfergeldes („meßfrumen") seit vierundzwanzig Jahren in Würzburg bekämpft zu haben; er hatte solche Stiftungen „ein gil der pfaffen" genannt, „eine symonie und ein roub der armen lute vnd ein roub almusens, daz man solt den hungerigen armen geben." Gleich heftig hatte er gegen die zur Abhaltung von Messen und Fürbitten für Verstorbene gespendeten Opfer („selgerete") geeifert, die den Toten keinerlei Nutzen brächten. Seinen Lehren waren in der Stadt und Diöcese Würzburg angeblich viele Anhänger gefolgt. Der Prozeß endete mit dem feierlichen Widerruf der ketzerischen Sätze seitens des Angeklagten, der zur Einkerkerung auf unbestimmte Zeit verurteilt wurde. Ein angeblich von Hager im Gefängnisse abgefaßtes Gedicht über seine Bekehrung hat der Augustiner Hermann von Schildesche (s. d. A.), der als Generalvikar des Bischofs die Untersuchung geleitet hatte, seiner zwischen 1342 und und 1345 verfaßten, bisher ungedruckten Schrift „contra hereticos (Leonistas seu pauperes de Lugduno)" einverleibt, die sich hauptsächlich gegen die von Hager vertretenen Irrlehren gewendet zu haben scheint. Es liegt nahe, daraus Schlüsse auf Hagers Beeinflussung durch das damals in Franken schon weit verbreitete Waldensertum zu ziehen. In späterer Zeit soll Hager seinen Widerruf zurückgenommen und als rückfälliger Ketzer den Feuertod erlitten haben. **H. Haupt.**

Haggada s. Midrasch.

Haggai. — Litteratur: Köhler, Die nachexilischen Profeten I, 1865; Reincke, Der Prophet Haggai 1868; W. Pressel, Kommentar zu . . . Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870; Böhme in ZatW VII, 215 ff.; Hitzig-Steiner, Kleine Profeten[4] 1881; Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode 1895; Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte; Ed. Meyer, Entstehung des Judentums 1896; Nowack, Kleine Profeten 1897; Dillmann-Kittel, Jesaja[6], 1898, S. 473; Sellin, Serubbabel 1898.

Haggai (חַגַּי) ist der erste Prophet der nachexilischen Zeit, aus dessen Feder wir ein deutlich datiertes Buch besitzen. Dasselbe ist ebendeshalb eine wichtige Quelle für den Aufbau der früheren nachexilischen Geschichte. Sein Inhalt ist in Kürze folgender: Im zweiten Jahre des Darius, also im Jahr 520 v. Chr., wird Haggai der Auftrag an den Satrapen Serubbabel und den Hohepriester Josua, der Meinung in Judäa, als sei die Zeit zum Bau des Tempels noch nicht gekommen, entgegenzutreten. Seine Rede hat Erfolg; bald wird mit dem Bau begonnen Kap. 1. Eine zweite Rede tritt der Mutlosigkeit und dem Kleinglauben entgegen, die sich in Juda eingestellt hatten angesichts der bescheidenen Leistung, auf die man sich mit dem Tempelbau beschränken mußte, vollends, wenn man ihn mit deren ehemaligen Tempel verglich. In Kürze wird Jahve eine Bewegung in die Welt bringen und dem Tempel Schätze in Menge zuführen 2, 1—9. Eine dritte und vierte Rede, einige Monate später, weisen auf den Grund der bisherigen Mißerfolge, aber auch nochmals auf die in Kürze bevorstehende Erregung hin, die durch die Welt gehen, die Macht der Heidenreiche brechen und Serubbabel zum Siegelring Jahwes machen wird 2, 10 ff. 20 ff.

Von entscheidender Bedeutung ist am Inhalte dieses Buches vor allem der Umstand, daß nach der klaren Aussage unseres Propheten im Jahr 520, also bereits unter Darius, der Tempelbau von der neuen Gemeinde noch nicht in Angriff genommen ist. Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Thatsache sich mit der geläufigen Annahme, als hätte man in Jerusalem sofort nach dem Edikt des Kyros und der ersten Rückwanderung den Tempel erbaut oder wenigstens mit seiner Errichtung begonnen, nicht wohl vereinigen läßt. Dies ist um so bedeutsamer als jene Anschauung sich auf die direkten und unzweideutigen Angaben in Esr 3 (vgl. 4, 1—5) stützen kann, nach welchen der im 2. Jahr nach der Rückkehr in Angriff genommene Tempelbau durch das Übelwollen der Samariter liegen geblieben sei bis zum 2. Jahr des Darius. Meist hat man deshalb angenommen, daß Haggai lediglich die Wiederaufnahme des liegen gelassenen Tempelbaus betrieben habe. Allein weder in Haggai noch in Sacharja findet sich eine Spur davon, daß der Grund zum Tempel schon früher einmal gelegt gewesen sei, und der Umstand, daß die Arbeit nicht zu Ende geführt wurde, auf fremde Schuld zurückgehe. Vielmehr redet Haggai nur von der Lässigkeit seiner eigenen Landsleute und spricht ganz als handle es sich um eine erstmalige Inangriffnahme der Arbeit und in 2, 18 um die erstmalige Grundsteinlegung. Eine

frühere Grundsteinlegung mußte in 2, 18 unbedingt erwähnt werden. Man wird deshalb immerhin mit der Thatsache zu rechnen haben, daß Esr 3 und 4 keine hinreichend genaue Kunde des wirklichen Sachverhaltes mehr besaß und thatsächlich bei der Neueinrichtung der Gemeinde in Jerusalem zunächst nur ein Altar errichtet worden ist, etwa in der Weise wie Esr 3, 1 ff. berichten. Weitere entscheidende Schlüsse auf diese Ungenauigkeit zu bauen, wie etwa, daß das Buch Esra überhaupt kein historisches Material enthalte und demgemäß eine Rückwanderung der Juden unter Kyros überhaupt nicht erfolgt sei (Kosters), hat man nicht nötig.

Die Verhältnisse, unter denen Haggai auftritt, werden aus seinem Buche selbst am leichtesten deutlich. Die kleine Gemeinde hat mit äußerst kümmerlichen Umständen zu kämpfen und sie leidet äußerlich und innerlich unter allerlei Schwierigkeiten. Mißwachs und Dürre suchen das Land heim 1, 9 ff. 2, 15. Auch stockt Handel und Wandel, bzw. er will nicht in Fluß kommen, so daß es bald an Mitteln fehlt 1, 6[b]. Besonders aber scheint die Volkszahl viel zu gering gewesen zu sein, um eine innerlich und nach außen gefestigte Gemeinde darzustellen. Diesem Mangel sucht man durch die Aufnahme von Proselyten in die Gemeinde abzuhelfen, wodurch aber neue innere Schwierigkeiten erzeugt werden, wie sie höchst wahrscheinlich besonders im Schlußteil des Deuterojesajabuches zum Ausdruck kommen (Jes 56—66). Unter diesen Umständen kann man sich nicht wundern, wenn der Tempelbau bisher unterlassen ist und Haggai als seine Hauptaufgabe ansieht, ihn zu betreiben. Er erhofft von der Durchführung des Tempelbaus den Anbruch einer neuen besseren Zeit, ja des messianischen Zeitalters unter Serubbabel 2, 20 ff.

Blickt man von hier aus auf die im Buche selbst angegebenen Daten, so ergeben sie folgendes Bild der Wirksamkeit unseres Propheten. Sein erstes Auftreten fällt auf den 1. Tag des 6. Monats des Jahres 520: Aufforderung zum Tempelbau (s. o.) 1, 2—11. Die Rede hat Erfolg 1, 12, die Arbeiten werden in Angriff genommen. Es folgen weitere ermutigende Worte 1, 13 f. in der Zwischenzeit zwischen 1./VI. 520 und 24./VI. 520. In dieser Zeit arbeitet Haggai mit seinen Gesinnungsgenossen, um die Stimmung weiter zu fördern bis der Entschluß zur That wird am 24./VI. Aber der ersten Begeisterung folgt bald eine Ernüchterung, daher folgt am 21./VII. eine neue Zusprache 2, 1 ff. Vor allem gilt es den Kleinmut und das Zagen, die sich im Blick auf die bescheidenen Verhältnisse der Gegenwart des Volkes bemächtigen, zu überwinden durch die Verheißung großen Heiles, das demnächst eintreten werde. Jahwe wird eine Völkerbewegung erzeugen, infolge deren die Nationen sich Jahwe und Israel zuwenden und Jahwe ihre Schätze darbringen werden, um den Tempel zu bauen. Dies sind Gedanken, wie sie ganz analog auch Jes 60, 1 ff. ausführt. Daß Haggai hier an die großen politischen Bewegungen im Perserreich denkt, hat besonders Ed. Meyer wahrscheinlich gemacht. — Am 24./IX. kommt es endlich nach den bisherigen Vorarbeiten zur Grundsteinlegung des Tempels. Bis dahin hatte die bisherige Lässigkeit immer noch störend und verzögernd eingewirkt. Daher wird sie nochmals ernstlich gerügt und dann erst zur Verheißung übergegangen 2, 10—19. In der am selben Tag (24./IX) ausgesprochenen Schlußverheißung eröffnet Haggai erst seine letzten Gedanken. Der Statthalter Serubbabel ist von Gott zu etwas Höherem, einer besonderen Mission bestimmt (בחרתי). Das kann nur aufs Königtum hinweisen, das ihm hiermit in Aussicht gestellt wird. Ja er wird als Gottes Siegelring erklärt d. h. als authentischer Vertreter und Bundesmittler Gottes. Das kann doch wohl nur auf messianische Gedanken gedeutet werden, die Haggai an die Person Serubbabels knüpfte. Anlaß dazu gab ihm der Aufstand im Osten, der ihn die Zertrümmerung des Perserreiches und die Errichtung des messianischen Königtums in Juda erhoffen ließ. **R. Kittel.**

Hagiographen s. Kanon des ATs.

Hahn, August, gest. 1863. — Vgl. den (von einem Schwiegersohn des Verstorbenen, Pastor K. Kolde, verfaßten) Nekrolog in der Allgemeinen Kirchenzeitung 1863, Nr. 75—77; Hahn selbst hat in C. F. Dietzschs homilet. Journal, 1830, Bd 2, Heft 1, eine Skizze seines Lebens bis zum Jahre 1830 gegeben, deren Inhalt in diesen Nekrolog vollständig aufgenommen ist.

August Hahn wurde am 27. März 1792 zu Großosterhausen bei Querfurt geboren, Sohn des dortigen Kantors und Schullehrers. Nachdem er, 8½ Jahre alt, seinen Vater durch den Tod verloren hatte, nahm sich der Pastor des Ortes, Stößner, seiner an, unterrichtete ihn mit seinem eigenen Sohne und brachte ihn 1807 auf das Gymnasium nach Eisleben. Erfolgreichen Einfluß auf ihn behielt indessen seine Mutter: er bezeichnet später

den christlichen Glauben, welchen er bis zu seiner Studentenzeit gehegt habe, als seinen „mütterlichen" Glauben. Der wissenschaftliche Unterricht, welchen Hahn empfing, förderte ihn besonders in der Kenntnis der alten Sprachen, namentlich der lateinischen, ferner auch der hebräischen.

Im Jahre 1810 bezog er die Leipziger Universität. In seinem ersten Jahre daselbst hatte er mit Nahrungsnot hart zu kämpfen; dann befreiten ihn hieraus Stipendien, welche ihm vornehmlich infolge glänzender Leistungen zu teil wurden. Während er der Theologie sich widmete, suchte er zugleich in den alten Sprachen vollends sich auszubilden; beim Gebrauche des Latein für Vorträge, Disputationen, Examinatorien u. s. w. machte er eifrig mit und hielt darauf zeitlebens hohe Stücke. Rosenmüller leitete ihn zu syrischen und arabischen Studien an; ferner trieb er Orientalia bei Keil. In religiöser Beziehung aber war das Resultat seiner Leipziger Studien „der Verlust des mütterlichen Glaubens und des Friedens, den er in bitterer Not gewährt hatte" (vgl. Vorwort zu Hahns Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl.).

Nach dreijährigem akademischen Kursus beschäftigte sich Hahn mit Unterrichtgeben und als Erzieher, bis 1817 das neu gegründete „Wittenberger Predigerseminar" ihm sich eröffnete. Dort wirkten die beiden Nitzsch, Schleusner und Heubner (mit dessen Schwägerin, Chr. v. Brück, er später, 1820, sich verehelichte). Sein dortiger Aufenthalt wurde für seine fernere Richtung entscheidend. Er selbst hat gesagt: jenes traurige Resultat seiner Leipziger Studien und die entsetzliche Wahrnehmung hiervon im eigenen Herzen und Leben habe bei dem unauslöschlichen Bedürfnis des verlorenen Friedens jenem Stadium theologischer Entwickelung auch die Grenze gesetzt und was er gesucht, habe er dann vornehmlich in Wittenberg gefunden. Zu einem Gegenstande selbstständiger wissenschaftlicher Forschungen machte er dort die Schriften Ephräms; eine Abhandlung als Frucht derselben gab er in Illgens „historische theologische Abhandlungen, Leipzig 1819".

Während Hahn zugleich einen starken Zug zur praktischen Thätigkeit eines Pfarrers in sich fühlte, forderte ihn 1819 das Ministerium auf, als Privatdozent mit einer gewissen Gratifikation nach Königsberg zu gehen; er erhielt aber zur selben Zeit infolge seiner Leistungen in syrischer Litteratur einen Ruf nach Heidelberg, wozu dort besonders Paulus mitwirkte, und wurde nun in Königsberg sogleich außerordentlicher Professor. Zum Eintritt erwarb er sich rite die theologische Doktorwürde mit einer Dissertation über „Bardesanes, Gnosticus, Syrorum primus hymnologus". Schon im folgenden Jahre wurde er auch Pfarrer und Superintendent der altstädtischen Kirche; 1821 ordentlicher Professor. Doch mußte er, weil die vereinigten Arbeiten seine Gesundheit zu erdrücken drohten, auf das geistliche Amt 1822 verzichten. In Königsberg erlebte er, wie er später sagt, „den schönsten Morgen seines amtlichen Lebens im Dienste der Wissenschaft wie der Kirche". 1821 folgte er einem Rufe nach Leipzig als Professor und Prediger an der St. Paulikirche, wo er nun in heißen theologischen Kampf eintrat (Hase, Kirchengesch. a. Grundl. akad. Vorles. Bd III S. 475 sagt, der Minister v. Einsiedel habe H. „als den Anfang einer neuen Gläubigkeit in Sachsen nach Leipzig geholt"). Er habilitierte sich am 4. April 1827 mit einer Disputation auf Grund einer Abhandlung De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione, in deren Verlauf er ausführte, daß Rationalismus und Christentum sich entgegengesetzt sei und die Rationalisten sich nicht mehr christliche Lehrer nennen dürfen, „wenn sie bekennen, daß nur die Vernunftreligion die wahre und die ihrige sei". Von da aus kam er in der Disputation konsequent auf den Satz, daß die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seien, erklärte dann aber diesen dahin, daß er sie keineswegs ausgestoßen, sondern nur in ihrem Bewußtsein und Gewissen zur Klarheit über das gebracht haben wollte, was sie folgerichtig selber thun müßten. Persönlich erwies sich Hahn in dem hiermit ausgebrochenen Kampfe als einen mutigen freudigen Streiter, ohne besondere Feinheit und Schneide der Polemik, aber auch ohne Gift und Galle, woran es unter seinen Gegnern nicht fehlte (vgl. zu dem Kamfe ferner: die Leipziger Disputation [von C. Hase, jetzt in dessen Werken Bd VII], Leipzig 1827; Krug, Philosophische Gutachten in Sachen des Rationalismus und Supranaturalismus, Leipzig 1827; die Angriffe von Schultheß, Röhr u. a., welche das Vorwort seines Lehrbuchs des christlichen Glaubens anführt). Schon im folgenden Jahre gab dann Hahn sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens" heraus. Es atmete denselben warm christlichen bibelgläubigen Geist, der den ganzen Mann beseelte. Zugleich indessen zeigte es, wie wenig Hahn bei aller Ehrfurcht gegen die Kirche doch selber für den Vertreter einer strengen kirchlichen Rechtgläubigkeit gelten konnte; es trägt vielmehr ganz den Charakter eines Supranaturalismus, der unter Zurückgehen auf die einfache Schriftlehre und unter Berufung auf die im Christentum befrie-

digten praktisch-religiösen Bedürfnisse die Formeln der orthodoxen Dogmatik ohne Bedenken lockerte, abschwächte und teilweise aufgab, oder wenigstens die Grenzen der biblisch-geoffenbarten Wahrheit in ihnen überschritten fand. In den biblischen Ausführungen hat es nicht die Schärfe, welche z. B. der Storrschen Dogmatik eigen ist. Die rationalistische und supranaturalistische Litteratur führt es in besonders reichem Maße auf. Dagegen läßt es die nachkantische Philosophie und im wesentlichen auch die Schleiermachersche Theologie auf der Seite liegen. — Als akademischer Lehrer erlangte Hahn bald auch in Leipzig schöne Erfolge. Seine Zuhörer zog vor allem die Verbindung an, in welcher sie bei ihm ein warmes, liebevolles und liebenswürdiges christliches Herz mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und klarer, verständlicher Darstellung fanden.

Im Herbst 1833 wurde Hahn Professor (für Dogmatik und historische Theologie, auch Moral, praktische Theologie und neutestamentliche Exegese) und zugleich Konsistorialrat in Breslau. Es war vornehmlich der Eindruck seines Sendschreibens an Bretschneider „Über die Lage des Christentums u. s. w.“ (1832), was den preußischen Monarchen bestimmte, den Ruf an ihn ergehen zu lassen. Es handelte sich um einen Mann, der dem in Schlesien festgesessenen „Rationalismus“ und dem rationalistischen Machthaber David Schulz gewachsen wäre. Ein solcher war auch in Hahn vermöge der in ihm vereinigten Tapferkeit, Gelehrsamkeit und herzgewinnenden Eigenschaften wirklich gefunden. Es setzte freilich mitunter heftige Kämpfe ab im Konsistorium und auch in der Fakultät. — Weit mehr innere Not, aber als dieser Feind, mag das Verhältnis zu den „Altlutheranern“ Hahn bereitet haben (vgl. über das folgende sein Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl., S. 380 f. Anmkg.). Vergebens hatte er dafür sich erklärt, daß den wenigen schlesischen Gemeinden, welchen die neu befohlene Agende ein Ärgernis war, ihre alte belassen werden möge. Als dann die Gemeinde von Hönigern, deren Pastor Kellner wegen seines Widerstandes suspendiert worden war, den neuen Prediger und Gottesdienst durch Schließen und Umlagern der Kirchtüren unter Gesang und Gebet abwehren wollte und deshalb gegen sie Militär ausgeschickt wurde, erhielt Konsistorialrat Hahn, der zuerst durch sein bloßes Wort den Widerstand zu dämpfen sich erboten hatte, den Auftrag, unmittelbar vor dem Anrücken des Militärs die Menge noch zum Weggehen zu ermahnen; er „entschloß sich, obwohl nicht ohne inneres Widerstreben, dem königlichen Willen auch unter so ungünstigen Umständen nachzukommen“, mußte aber, da er nicht den gehofften Erfolg hatte, die bewaffnete Macht an seine Stelle rücken lassen. — Ausgedehnt und erfolgreich wurde Hahns Wirksamkeit in Schlesien vollends seit Friedrich Wilhelms IV. Regierung. Im Jahre 1843 wurde ihm die Generalsuperintendentur provisorisch, 1844 definitiv übertragen. Zugleich wurde sehr wichtig für den zuerst durch Hahn geförderten Umschwung in Schlesien die Berufung C. F. Gaupps an die Universität und ins Konsistorium 1844 († 1863), Oehlers an die Universität (1845, ab nach Tübingen 1852), Wachlers ins Konsistorium († 1864). Hahns eigene Richtung wurde immer entschiedener eine kirchliche und lutherische. Ebenso und teilweise noch weit mehr war dies bei den anderen Gegnern des Rationalismus in Schlesien der Fall. Hahn selbst übrigens bewahrte gegen Andersdenkende persönlich immer große Milde, für eine „bekenntnistreue“ Union eine prinzipielle Anhänglichkeit. Seinen nunmehrigen dogmatischen Überzeugungen gab er Ausdruck in der „zweiten Ausgabe seines Lehrbuchs 1857“; durchweg stellte er jetzt die kirchlichen Lehrformen als einen ganz gerechtfertigten Ausdruck der Schriftwahrheit hin, aber auch jetzt ohne Schärfe der Auffassung und biblischen Begründung. Er steht in dieser Glaubenslehre — auch eben gemäß dieser neuen Auflage — als einer der letzten und zugleich einer der ehrwürdigsten Vertreter des alten Supranaturalismus vor uns. — Mannigfach, und zwar oft ohne rechte Kenntnis des Sachverhaltes, ist Hahn auch wegen seines Verhaltens zu den „Symbolen“ bei der „Ordination“ der Geistlichen angefochten worden. Nach alter Ordnung wurde in den meisten Bezirken Schlesiens auf die Augsburger Konfession verpflichtet, und Hahn wies dieses Herkommen noch bis ins Jahr 1832 nach, obgleich schon seit 1811 auch mehrfach von demselben abgegangen und von verschiedenen Ordinatoren mit Freiheit verschiedene Formen gebraucht worden waren. Hahns Vorgänger, Generalsuperintendent Ribbeck, hatte verpflichtet auf die Schriftlehre, wie sie verzeichnet sei in den alten drei Hauptsymbolen und „in den übrigen symbolischen Schriften, in deren Geiste die Agende u. s. w. abgefaßt sei“. Hahn nannte außer jenen drei Symbolen ausdrücklich wieder die Augsburger Konfession: jene drei mit Berufung auf die dieselben nennende Agende vom Jahre 1829, diese mit Berufung auf die Vorschrift der Agende, die symbolischen Bücher „wie herkömmlich“ zu nennen, und auf die innere Unklarheit der Verpflichtungsweise seines Vorgängers; vgl. über Hahns Verfahren und die deshalb ausgebrochenen Kämpfe seine Schrift:

„Das Bekenntnis der evangelischen Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener 1847". — Seit 1842 suchte Hahn auch durch die Herausgabe der „theologisch-kirchlichen Annalen" (nach zwei Jahren wieder aufgegeben) und eines „kirchlichen Anzeigers" (nach Übernahme der Generalsuperintendentur anderen Händen übertragen) in weiteren und engeren Kreisen zu wirken. — Seine kirchliche Thätigkeit und sein Eifer für die objektiven Ordnungen der Kirche und des Staates erhielt durch die Bewegungen des Jahres 1848 nur neuen Antrieb. Auch in den höheren Orts verfügten presbyterialen und synodalen kirchlichen Einrichtungen aber fürchtete er dann einen Anlaß und Spielraum für ähnliche böse Kräfte. — In seinem kirchlichen Amte blieb er unermüdlich regsam bis zum Ende seines Lebens. Seine Vorlesungen an der Universität hatte er, seit er Generalsuperintendent geworden, auf wenige reduziert: seit Ostern 1860 verzichtete er ganz auf sie. — Eine Krankheit, die er sich auf einer amtlichen Reise zugezogen, machte seinem thätigen Leben ein schnelles sanftes Ende am 13. Mai 1863.

Von seinen schriftstellerischen Arbeiten sind außer den oben erwähnten noch zu nennen: akademische Programme und Dissertationen de gnosi Marcionis 1820, 1821; antitheses Marcionis 1823; de canone Marcionis 1824, 1826, dazu die Schrift „das Evangelium Marcions u. s. w. 1123", ferner über das 1. Kapitel des Evangeliums Marcions im kirchenhistorischen Archiv von Stäudlin u. s. w. 1825; über den Gesang in der syrischen Kirche in demselben Archiv 1823; — Ephräms Predigt gegen die Juden in Illgens Abhandlungen 1824; Chrestomathia Syr., s. S. Ephraemi Carmina etc. (herausgegeben mit Sieffert) 1825; „für grammatisch-historische Interpretation u. s. w." in den ThStK 1830; Biblia Hebraica etc. 1833; Novum Testamentum graece 1840, 1861; über Zwinglis Lehre von der Vorsehung u. s. w. in den ThStK 1837; Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost.-kath. Kirche 1842; das Bekenntnis der evangelischen Kirche in seinen Verhältnissen zu dem der römischen und griechischen 1853; Predigten und Reden unter den Bewegungen in Kirche und Staat seit dem Jahre 1830, 1852. **J. Köstlin.**

Hahn, Heinrich August, gest. 1861. — Vgl. Allg. Kirchenzeitung 1862 Nr. 26.

H. A. Hahn, des vorigen ältester Sohn, geboren zu Königsberg 19. Juni 1821, widmete sich, nachdem er in Breslau und Berlin seine Studien gemacht hatte, der akademischen Thätigkeit für alttestamentliche Exegese und Theologie. Nach Veröffentlichung einer Dissertation de spe immortalitatis sub vet. test. etc. begann er 1845 seine Thätigkeit als Privatdozent in Breslau, ging von da 1846 nach Königsberg auf Wunsch der dortigen Fakultät über (Habilitationsschrift: veteris testam. sententia de natura hominis) zum interimistischen Ersatz für den verstorbenen Hävernick, dessen Vorlesungen über die Theologie des ATs er auch — auf Aufforderung Dorners, des Vormundes der Hävernickschen Kinder — 1848 herausgegeben hat, wurde 1851 außerordentlicher und später (an der Stelle des 1860 gestorbenen Kosegarten) ordentlicher Professor zu Greifswald, erlag jedoch schon am 1. Dezember 1861 einer Brustkrankheit. — Er hat 1850 einen Kommentar über das Buch Hiob veröffentlicht, 1852 eine Übersetzung des Hohen Liedes, 1857 die Erklärung von Jesaias Kapitel 40—66 als dritten Band des Drechslerschen Kommentars zu Jesaia, 1860 einen Kommentar über das Predigerbuch Salomos. Seine Arbeiten tragen das Gepräge der gewissenhaften Sorgfalt und Pflichttreue, die dem ganzen Manne eigen war. Gegenüber einer den alten Traditionen widersprechenden biblischen Kritik wurde dieselbe zu einer Ängstlichkeit, aus der dann andererseits eine eigentümliche, selbst einen Hengstenberg zurechtweisende Kühnheit hervorging (vgl. Hahn über die Echtheit des Koheleth). Nie aber mischte bei ihm eine Gehässigkeit gegen seine Gegner sich ein. Seine Person zeichnete sich durch eine liebenswürdige Lauterkeit des Charakters und Gemütes aus, die auch durch wissenschaftlichen Streit nicht getrübt wurde. **J. Köstlin.**

Hahn, Michael, gest. 1819, und die Michelianer. — Ges. Werke, nach seinem Tod herausgegeben, 15 Bde, Tüb. 1819 ff. (Schriftbetrachtungen in Prosa und Versen, Bd 14 System seiner Gedanken); Haug, Sekte der Michelianer, in Studien der ev. Geistlichen Württemb. XI; Grüneisen, Abriß einer Gesch. d. rel. Gemeinschaften in W., in Ilgens hist.-theol. Zeischr. 1841; Palmer, Gemeinschaften u. Sekten Württembergs 1877; Claus, Württ. Väter II, 299; Calwer Württ. Kirchengesch. S. 515. 623; Stroh (Anhänger), Die Lehre des württemb. Theosophen J. M. Hahn, 1859; Konfessionell polemisch: Staudenmeyer, M. Hahn, sein Leben und seine Lehre 1893. Ueber die Gemeinschaft und ihre Häupter giebt Aufschluß das aus ihr hervorgegangene Büchlein: Die Hahnsche Gemeinschaft 2c. 1877.

Joh. Michael Hahn ist geboren am 2. Februar 1758 zu Altdorf bei Böblingen in Württemberg als Sohn eines Bauern. Der Zug zur Welt, begünstigt durch vortreffliche körperliche und geistige Begabung, wurde früh überwogen durch entschieden religiöse, aber nicht nur auf Gottesgemeinschaft, sondern auf Gotteserkenntnis gerichtete Anlage. Aus schweren und langen ihm dadurch erwachsenen Seelenkämpfen befreite ihn erstmals 1777 eine während der Feldarbeit ihm gewordene dreistündige Vision. Innerlich umgewandelt zog er sich nun auch äußerlich von aller Gesellschaft zurück und besuchte die Versammlung. Die harte Behandlung der seine Eigenart und seine Excentrizität nicht verstehenden Eltern trieb ihn eine Zeit lang aus ihrem Hause (er hatte zwar die Metzgerei gelernt, trieb aber daheim Landwirtschaft). Später ließen sie ihm volle Freiheit. Eine zweite Vision 1780 dauerte 7 Wochen: „Ich sah in die innerste Geburt und allen Dingen ins Herz". Nun trat er auch als Sprecher in den Stunden auf. Der geistbegabte Redner gewann großen Zulauf, kam dadurch in Konflikt mit dem Edikt von 1743 und hatte sich mehrfach vor geistlichen und weltlichen Behörden zu verantworten, von letzteren glimpflicher behandelt als von jenen. Doch fand er bei seiner Vernehmung im Konsistorium an K. H. Rieger einen einsichtigen Beurteiler; dessen Rat, mehr in Schriftausdrücken zu reden, nahm er an, den, Theologie zu studieren, nicht. Den andauernden Belästigungen entzog er sich durch Reisen (so in die Schweiz, wo er Lavater u. a. kennen lernte), von 1791—94 auch durch Enthaltung von öffentlichem Auftreten. Seit 1794 fand er in Sindlingen bei Herrenberg auf einem Gut der Herzogin Franziska ein Asyl, von welchem aus er ohne weitere Anfechtung durch überaus rege mündliche und schriftliche Wirksamkeit immer weitere Kreise beeinflußte, nach Aufgabe der später erlernten Uhrenmacherei ganz dem geistlichen Wirken lebend. Die Gründung der aus seinen Ideen erwachsenen Gemeinde Kornthal erlebte er nicht mehr, er starb im Frieden 1819. — Hahns spekulativ-theosophisches System verdankt nach seiner Angabe die Entstehung nur der ihm gewordenen „Centralschau" (intuitive Erkenntnis im Gegensatz zur Reflexion), bei der Ausgestaltung und Darstellung desselben haben aber unstreitig ältere Theosophen (Böhme, Arnold, Ötinger, Ph. M. Hahn) eingewirkt; es sind eigentlich keine neuen Elemente, aber mit Konsequenz des Gedankens zu einer abgerundeten Weltanschauung verknüpft. Die Schrift ist auch für Hahn unbedingte Autorität in Glaubenssachen, aber sie wird nicht grammatisch-historisch, sondern nach der ihm gewordenen Erleuchtung ausgelegt, und dieses, z. T. mit Hilfe weitgehender Allegorie, Typik, Mystik gewonnene Schriftverständnis erscheint ihm gegenüber der kirchlichen Lehre als höhere Stufe der Erkenntnis; er hat sich darüber mit dem Konfessionalismus, aber auch mit dem älteren Pietismus und den Herrnhutern auseinander gesetzt. Wie jedes theosophische, so weicht auch sein System nicht bloß in Einzelheiten vom orthodoxen ab, sondern ist ganz anders orientiert, vom kosmischen, nicht vom individuellen Gesichtspunkt aus: Wiedervereinigung aller aus Gott geflossenen durch die Sünde in Disharmonie geratenen Potenzen durch Christum mit Gott, das ist der Weltprozeß. Die Trinität wird nicht hypostatisch, sondern dynamisch aufgefaßt als der Vorgang der göttlichen Selbstoffenbarung. Alles kreatürliche Dasein ist Evolution der göttlichen Eigenschaften, vermittelt durch das Wort, den geoffenbarten Jehova, die Centralkraft der Schöpfung. Durch Lucifers Fall ist die Harmonie dieser Eigenschaften gestört und so der Zorn Gottes erweckt, „welcher freilich auch offenbar werden wollte". In der sichtbaren Schöpfung ist daher bereits neben dem himmlischen und irdischen auch ein höllisches Element, die Unterordnung desselben ist aber auch hier verkehrt durch den doppelten Fall. Der erste geschieht durch das Erwachen der Geschlechtslust in dem mannweiblichen Adam, dem Abbild des himmlischen Menschen, daraus folgt Differenzierung der Geschlechter und grob sinnliche Leiblichkeit. Vollendet wird der Fall durch den Apfelbiß. Das Erlösungswerk Christi, mehr physisch als juridisch oder ethisch gefaßt, besteht folglich darin, daß er die durch den Fall in die Menschennatur eingedrungene Sinnlichkeit mit seinem Blut wieder ausschwitzt und so das Fleisch wieder zur Geistleiblichkeit verklärt. Die geistleiblichen Kräfte des Erhöhten werden mitgeteilt durch innere Erleuchtung, Wort und Sakrament. Ein spezifischer Unterschied des sakramentlichen und außersakramentlichen Empfangs wird nicht statuiert, auch ist die Mitteilung dieser Lebenskräfte nicht schlechthin gebunden an die Gnadenmittel, „der göttlich-menschliche Geist kann auch in den Heiden wirken". Also selbst hier Verwandtschaft von Pietismus und Aufklärung. Die Rechtfertigung wird demnach auch nicht forensisch gefaßt, sondern effektiv. „Die Kinder Gottes wollen nicht von außen gerecht sein, sondern gerecht geboren von innen." Sie kommt darum auch nicht zum vollen Recht gegenüber der stark betonten Heiligung. Hier befand sich H. im schroffsten Gegensatz zu den Pregizerianern (s. d. A.). Die Heiligung besteht in der fast nach Art eines chemischen Prozesses gedachten

Ausscheidung des Fleischlichen aus dem durch die Bekehrung gesetzten neuen geistleiblichen Menschen, befördert durch die als Gnadengerichte zu beurteilenden Leiden. In Konsequenz seines Systems kennt H. nur ein negatives, asketisches Verhalten der Welt gegenüber. Daher auch die Wertschätzung der Ehelosigkeit. Als Gottesordnung hat H. die Ehe zwar stets — später mehr als im Anfang — betrachtet, doch eben nur als eine sekundäre, nicht ursprüngliche. Daher blieb er selbst unverheiratet, ihm nach fast alle Säulen der Gemeinschaft und viele Glieder. Besonders entwickelt ist die Eschatologie, dies Schoßkind des Pietismus, zumal des schwäbischen. Neben den Lehren von der ersten fortgehenden Auferstehung der Vollendeten, den Reinigungsorten und Zwischenständen sind für ihn und seine Gemeinschaft besonders charakteristisch die Erwartung des Antichrists, des 1000jährigen Reiches, und der Wiederbringung aller, selbst des Teufels. Zur Kirche nahm H. eine Stellung ein mitten zwischen dem Separatismus, dessen Enge er tadelte, und dem älteren Pietismus, er hielt sich zu Predigt und Abendmahl, doch mehr um der Schwachen willen. „Er mochte sich weder hinaus- noch hineinbannen lassen". Eine geschichtliche Würdigung der Kirche und ihres Amtes darf man von ihm nicht verlangen, aber als eine Mutter geistlicher Kinder erkannte er sie an, hielt auch in den durch die neue Liturgie 1809 verursachten Wirren viele vom Austritt und Auswanderung zurück. Letztlich gingen freilich, wie sein die Gründung von Kornthal vorbereitender Entwurf von 1817 zeigt, seine Gedanken auf Bildung einer Geistesgemeinde. Andererseits war er scharfsichtig genug anzuerkennen, daß auch in den Privatversammlungen „der Durcheinander" ebenso wie in der Kirche sei. Hahns Stil ist breit, oft schwerfällig, durch wunderliche z. T. selbstgeprägte Worte dunkel, doch bisweilen nicht ohne Schwung, anerkennenswert bei seiner geringen Schulbildung. Die über 2000 Lieder sind poetisch von geringem Wert, drei hat A. Knapp für das württembergische Gesangbuch bearbeitet. — Der Hahnsche Pietismus, mit seiner eigenartigen Verbindung von Askese und Spekulation dem religiösen Ernst und grüblerischen Tiefsinn des Schwaben gleicherweise Nahrung bietend, hat, gestützt durch die würdevolle Persönlichkeit des Stifters, dem älteren vielfach schlaff gewordenen Pietismus bald großen Vorsprung abgewonnen. Nach Hahn hat wohl den größten Einfluß ausgeübt J. G. Kolb, Schulmeister in Dagersheim † 1859, er hat die Theosophie in praktische Lebensweisheit umzusetzen gewußt. Die Michelianer (Michele vulgo für Michael) finden sich namentlich unter dem Landvolk und behaupten unter demselben durch sittliche und wirtschaftliche Tüchtigkeit meist eine angesehene Stellung. Sie haben aber auch in höheren Ständen, besonders in der Lehrerschaft Anhang gewonnen, selbst im Pfarrstand und im Kirchenregiment (Prälat Kapff). Den Aufgaben des bürgerlichen Lebens und der weltlichen Kultur eher abgewandt beteiligen sie sich desto mehr an den Werken der inneren und äußeren Mission. Zwischen Kirche und Gemeinschaft hat nach den Zeiten spröder Zurückhaltung während des Rationalismus eine beiderseitige Annäherung und größere Wertschätzung stattgefunden. Die Kirche erkennt in den Michelianern einen bedeutsamen Faktor des religiösen Lebens und sie halten meist treu zur Kirche. Allerdings ruht der Schwerpunkt mehr in der „Stunde" als in der Kirche und ihr Verhältnis zu derselben ist das bewußter Selbstständigkeit. Das Eindringen der modernen Theologie, besonders der Kritik, hat neuerdings eine noch nicht ganz ausgelöste Spannung erzeugt. Dafür wußte die Gemeinschaft auch jederzeit fremde Geister (Methodismus u. s. w.) charaktervoll abzuwehren. Sie hat sich im weiteren Verlaufe eine feste Organisation gegeben (Statut seit 1876), auch darin über den alten Pietismus hinausgehend — ein Beweis, daß keine Geistesgemeinschaft auf die Dauer bestehen kann, wenn sie nicht in gewissem Maß Kirche wird. Im Zusammenhange damit steht die Erwerbung eigenen Besitzes und (1898) der juristischen Persönlichkeit. Die dem Michelianismus eigene starke Betonung der persönlichen Autorität leitender Brüder findet ein Gegengewicht in einer Art presbyterialer und synodaler Einrichtungen. Die Gemeindeordnung von 1876 teilt das ganze Gebiet (außer Württemberg besonders Baden) mit mehreren hundert Orten in 26 Bezirke ein, ordnet die Abhaltung von zwei jährlichen Konferenzen in jedem, bestimmt das Verhältnis des weiteren und des leitenden engeren Ausschusses u. s. w. Die Konferenzen dienen außer der Pflege der Gemeinschaft, welche auch sonst durch häufige Besuche unterhalten wird, besonders der Verteilung der Beiträge an bedürftige Mitglieder, an verschiedene christliche Anstalten und Vereine. Die Zahl der Gemeinschaftsglieder (vereinzelte auch in der Pfalz) beträgt c. 15000. **Kolb.**

Hahn, Philipp Matthäus, gest. 1790. — Die wichtigsten Schriften: Eines ungenannten Schriftforschers vermischte theologische Schriften 1. Erbauungsstunden über die Epheser samt einigen Aufsätzen über Dreieinigkeit und Versöhnung, 2. u. 3. Lehre Jesu und seiner Ge-

sandten vom Königreich nach den Weissagungen des ATs und den ersten Reden Jesu, incl. Bergpredigt 1779; Fingerzeige zum Verstand des Königreichs Gottes und Christi; Anmerkungen zum württembergischen Konfirmationsbuch; Betrachtungen und Predigten über die Evangelien u. s. w. 1774, neu herausgegeben von Wurm; Erklärung des Kolosser- (und Hebräer-) Briefs; Erbauungsstunden über die Offenbarung 1804; Ritschl, Geschichte des Piet. III, 151; Barth, Südd. Originalien, Heft 2. 3. 4; Claus, Württemb. Väter, II, 146 ff.; Paulus, Ph. Matthäus Hahn, 1858; C. U. Hahn, Hahns hinterlassene Schriften 1828.

Ph. M. Hahn ist geboren zu Scharnhausen bei Eßlingen am 26. November 1739 als Pfarrerssohn. Er bereitete sich zu Hause auf die Universität vor, studierte unter den größten seiner Gesundheit nachteiligen Entbehrungen Theologie in Tübingen 1756—60, wurde nach etlichen Vikariaten (darunter 1/2 Jahr bei Ötinger) 1764 Pfarrer in Onstmettingen, 1770 in Kornwestheim, lehnte den Ruf des Herzogs Karl, seines Gönners, auf eine Professur der Mathematik in Tübingen ab, wurde Pfarrer in Echterdingen bei Stuttgart 1781, und starb daselbst 2. Mai 1790. Einer der seltensten Männer, hochberühmt als mathematisches und mechanisches Genie. Er erfand die Cylinderuhren, eine Rechenmaschine, projektierte selbst die Dampfmaschine, verfertigte verschiedene astronomische Maschinen, darunter eine große Uhr, auf deren Scheibe Sonne, Mond und Hauptfixsterne das ganze Jahr zur rechten Zeit aufgehen, ferner eine in der Stuttgarter Altertumssammlung befindliche Maschine, welche Stunden, Minuten, das kopernikanische System, einen Jahreszähler bis auf 8000 Jahre, eine bewegliche Himmelskugel mit den Bewegungen der Fixsterne und Planeten zeigt (die Litteratur über diesen Zweig seiner Thätigkeit bei Heyd, Württembergische Bibliographie). Hahn war auch einer der ersten Puristen. Groß besonders als Theologe, von außerordentlicher Schrifterkenntnis und systematischer wie praktischer Befähigung, eines der bedeutendsten jener „württembergischen Originale", deren Wirksamkeit eine um so tiefer gehende ist, je mehr von ihnen das Wort gilt: bene vixit qui bene latuit, eine Ehrfurcht erweckende, selbst einem Schubart imponierende Persönlichkeit. Lavater sagt über ihn „ich sah bei physiognomischer Untersuchung den Mechaniker in seinem Auge, ich sah auch den großen Theologen, aber bei weitem nicht den großen, den ich nachher in seinen Schriften, deren unser Zeitalter kaum wert ist, gefunden habe. Ich bitte aber, nichts blühendes, koloriertes, so wenig als triviales und seelenloses darin zu erwarten. Sie sind für sehr wenige, aber für wen sie sind, für den sind sie ganz, ganz Thorheit oder Weisheit". Hahn ist ein Hauptvertreter der württembergischen Schrifttheologie, zwischen Bengel und Ötinger stehend, weniger orthodox, mehr Theosoph als ersterer, aber nicht in den alchemistischen Wegen des letzteren wandelnd. Auch von der apokalyptischen Zeitrechnung Bengels ist er abgegangen. Mit Ötinger verbindet ihn der systematische Trieb. Auch Hahns Streben geht auf lebendige, wesenhafte, umfassende und systematische Erkenntnis der in der heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Offenbarung. Bezeichnend ist, daß auch er wie Bengel eine eigene Übersetzung des NTs herausgab 1777. Dabei ist es ihm wie allen diesen schwäbischen Schrifttheologen um das Ganze der Schriftwahrheit zu thun, wie denn hier die Bibel als Organismus, als großartiger Zusammenhang von Erkenntnissen gefaßt wird. Am Herrnhutianismus, aber auch am bisherigen Pietismus ist ihm das einseitige Betreiben einer Hauptlehre (Sünde und Gnade) zuwider, auch die Schriftlehre von der Versöhnung und Genugthuung ist ihm bisher nicht zusammenhängend und verstandesmäßig genug in den Lehrbüchern vorgetragen. Alle einzelnen Lehren aus dem Zusammenhang des Ganzen heraus darzustellen und zu begreifen, dahin geht sein Bestreben „der einseitige und halbe Verstand läßt noch Zweifel übrig, welche unsere Überzeugung schwächen, durch die Übersicht des Ganzen aber können wir jeden Teil der Lehre im Blick des Ganzen verstehen und das ist Geist und giebt Geist". Dies Ganze, diese Grundidee, aus welcher alles andere abgeleitet werden soll, ist für Hahn „das Königreich Jesu". „Gott erfüllt Christum und durch diesen seine Gemeinde und durch diese das ganze All. Hier ist Alles in Einem und Eines in Allem, das ist das wahre System der Theologie." Hahn will nichts als „die Lehre Jesu und seiner Gesandten vom Königreich" deren Anfangsgründe schon in den Weissagungen des ATs enthalten sind, in ihrem Zusammenhang darstellen.

Suchen wir noch einen kurzen Überblick über Hahns theologisches System zu geben. In Gott dem Einen sind ursprünglich drei Ichheiten oder Lebensquellen — den Ausdruck Person bezeichnet H. als mißverständlich — analog dem Zusammensein des körperlichen, seelischen und geistlichen Lebens im Menschen oder der Vereinigung von Wasser, Feuer, Dampf in der Natur. Die Dreieinigkeit ist hier also nur dynamisch, und als etwas rein innergöttliches gedacht. Erst da Gott den Vorsatz seiner Offenbarung und Schöpfung einer sichtbaren Welt faßte, hat er vor der Schöpfung durch eine unerklärliche Geburt oder

Zeugung „etwas offenbares, zu seinem Wesen gehöriges, aber von ihm wie Leib von Seele unterschiedenes, aus sich herausgesetzt, woraus der Unsichtbare, Unerkennbare in sichtbarer geschöpflicher Gestalt sich erkennbar gemacht hat". Genauer: „Gott hat durch sein Aussprechen eine himmlische Menschheit geschaffen, mit derselben hat sich die zweite Ichheit in der Gottheit unzertrennlich vereiniget, und diese ist nun in die Dreiheit aufgenommen, so daß die Gottheit in dieser himmlischen Menschheit als in einem Tempel wohnt". Der heilige Geist ist „derjenige Teil der Gottheit, wodurch Gott an die Geschöpfe angrenzt, das äußere, der Odem Gottes, die allgemein wirkende Kraft Gottes, wodurch der Vater und Sohn heraus in das Geschöpf wirkt." Persönlich ist der heilige Geist nur sofern alles, was lebt und Leben giebt Persönlichkeit ist, nicht aber in derselben Weise wie das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Sohn. In seinem Verhältnis zum Vater heißt dieser der Eingeborene, er ist der vollkommenste Spiegel der Gottheit, welche in ihm erst sich selbst offenbar wird, der Schöpfung gegenüber aber heißt er der Erstgeborene. Als solcher, seiner himmlischen Menschheit nach, ist er nicht absolut ewig und nicht in absolutem Sinn Gott. Diese seine himmliche Menschheit nämlich ist das Grundwesen aller Schöpfung. Diese auch von Weigel aufgestellte Hypothese von der himmlischen Menschheit erklärt H. selbst durch das für ihn maßgebende alte Theologumenon: „Das Geschöpf könnte mit Gott wegen seines allzuweiten Abstandes ohne Mittler und Mittelwesen nicht vereinigt werden. Als solches Mittelwesen ist der Erstgeborene das Grundwesen der ersten englischen Welt, wovon hernach ein Teil unter Lucifer sich von seinem Haupt abgerissen hat. Die Welt der gefallenen Engel ist hierdurch finster und grobirdisch geworden. Daraus ist dann als aus einer unordentlichen Masse (Chaos) unsere irdische Welt erschaffen worden. Der Erstgeborene (Hahn nennt ihn auch Jehova oder Elohim), der den Vater und Geist verborgen in sich hatte, richtete die Erde zum Wohnplatz niedrigerer Geschöpfe wieder ein und schuf den Menschen als Schattenbild von sich selbst. Auch was die Überspannung des Urstandes, sowie die Lehre vom doppelten Fall und der dadurch bewirkten physischen Veränderung des Mikro- und Makrokosmos betrifft, geht H. ganz in den theosophischen Spuren. Wäre der Mensch nicht gefallen, so wäre vermutlich der Erstgeborene mit dem Menschen so vereinigt worden, wie mit Jesu von Nazareth, so wäre dann der Zusamenhang mit Gott wieder hergestellt worden. Nun aber soll doch das Irdische wieder himmlisch, das Fleisch wieder Geist werden. Das geschah auf dem Weg der Fleischwerdung und des Todes des Erstgeborenen. Von Gott wurde in Maria durch den heil. Geist der gesalbte Gottmensch erzeugt, der war einesteils aus dem Wesen des Erstgeborenen, andernteils aus dem Fleisch und Wesen der Maria. Wie die Stiftshütte aus dem Vorhof, Heiligen und Allerheiligsten bestand, so war Jesu Leib der Vorhof, seine Seele das Heilige, sein himmlischer und göttlicher Geist das Allerheiligste; in diesem war der Erstgeborene, im Erstgeborenen der Vater. Aber die beiden sind auch außer Jesu Fleischesleib im Himmel. Die ganze Konstruktion der Christologie erinnert an Apollinaris. Jesu Leben auf Erden besteht darin, daß er, ohne Sünde aber versuchlich, fortwährend in sich durch den Geist das Fleisch ertötete und so in sich das Fleisch in den Geist erhob, eben damit aber ist in ihm als dem Haupt prinzipiell auch die Vereinigung der Menschheit mit Gott vollzogen. Im Tod, in dem Jesus als Haupt der Menschheit den Zorn Gottes trug, hat sich zugleich jene Opferung des Fleisches aufs höchste vollzogen, darin ruht im wesentlichen die Versöhnung (verwandt sind Menkens Gedanken). Durch die Auferstehung und Himmelfahrt ist jene Erhebung des Fleisches in den Geist vollendet: „Der Geist der Herrlichkeit ganz irdischer Leib und der irdische Leib ganz Geist oder himmlischer Leib geworden". Durch den Glauben als eine „Herzensbewegung über der guten Botschaft von der Versöhnung" werden wir mit Jesu vereinigt. Damit hat sein Geist Wohnung in uns gemacht und uns zu beleben angefangen, wer diesen Anfang gemacht, den schaut Gott in Christo schon als vollendet an, das ist die Rechtfertigung! Wie das Weib aus Adams Leib genommen wurde, hat der Vater die Gemeinde Jesu und jedes Glied derselben im verklärten Leib ihres Hauptes als vollendet gesehen. Die wirkliche Vollendung geschieht in der Wiederbringung. Hahn betont sie zwar nicht besonders, aber er glaubt sie, ebenso wie das tausendjährige Reich und die erste Auferstehung (aber auch den Seelenschlaf!). Hahn wurde wegen seiner Heterodoxie von seinem Dekan als Socinianer verschrieen, beim Konsistorium denunziert, und mußte am 7. März 1781 vor demselben widerrufen, eine Behandlung, welche ihn tief verletzte. Seine Schriften wurden öffentlich verboten, desto mehr hernach von den Pietisten geschätzt, besonders auch seine bei aller Schlichtheit der Form an tiefen und gesunden Schriftgedanken reichen, auf rechtes Verständnis zielenden Predigten. Noch darf eine Seite seiner Wirksamkeit nicht übersehen werden: die Privatversammlungen, welche er

in seinen Gemeinden, aber auch zu Stuttgart in einem vornehmen Kreise begründete. Abweichend von der Schablone des älteren Pietismus bestrebte er sich bei denselben, ohne Bußkampf und schnelle Bekehrung erzwingen zu wollen, ganz nach dem Vorbild Jesu Lehrjünger zu sammeln und sie allmählig zu immer tieferem Erfassen der Schriftwahrheit zu erziehen. Ja auch den Gedanken der Evangelisation, wie sie in der Gegenwart so eifrig betrieben wird, hat er schon 1780 entwickelt. **(Kübel †) Kolb.**

Haimo (Haymo, Aimo), Bischof von Halberstadt, gest. 853. — Litteratur: Trithemius; Mabillon A. S. saec. IV, 1, S. 618–621; Hist. litt. d. l. France V, 111–126; Anton, exercitatio hist. theol. de vita et doctrina H., Halle 1704; Durling, commentatio de H., Helmst. 1747; Bähr, Gesch. d. röm. Litt. im karoling. Zeitalter § 160, § 201; Simson (AdB X, 390f.); Hauck, KG. Deutschl. II, bes. S. 597 A. 3, III S. 866 A. 2. — Die ihm beigelegten Werke sind nach älteren Sonderdrucken (Expositio in Pauli epp., Argent. 1519; Enarratio in 12 prophetas minores, Colon. 1529; Enarratio in cant. canticorum, Colon. 1529; Explanatio in omnes psalmos, Frib. 1531, mit Vorrede v. Erasmus; Commentarii in Isaiam, Colon. 1531; Expositio in Apocalypsin, Colon. 1531; Homiliae in evangg. de temp. et sanctis, Colon. 1536; Historiae sacrae epitome, Colon. 1531; De varietate librorum seu de amore coelestis patriae, Colon. 1531) gesammelt MSL 116–118.

Was wir von H.s Leben sicher wissen beschränkt sich auf Folgendes. Er war ein Mitschüler des Rabanus Maurus (s. dessen praef. in libros de universo MSL 111, 11), lebte dann als Mönch in Fulda (in der Zeit von 815—820 hat er dort mehrere Urkunden abgefaßt, s. Dronke, Codex dipl. Fuld. I S. 151—185), später ist er in das Kloster Hersfeld übergegangen, denn von da wird er 840 durch Ludwig d. D. zum Bischof von Halberstadt ernannt s. Annalista Saxo MG VI, 575 und das Bruchstück eines Lebens H.s im Archiv der Ges. f. dtsch. Geschichtsk. XI, 285. Zwei Jahre später widmet Rabanus ihm seine Bücher de universo, in den Jahren 847 und 852 nimmt er an Mainzer Synoden teil (Hauck S. 574, A. 5). In seinem Bistum, das einen vorgeschobenen Posten an der Wendengrenze bildete, hatte er mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen (Rabanus a. a. O), und daß er den Zehnten von dem Friesenfelde seinem früheren Kloster Hersfeld überließ, hat man in Halberstadt übel vermerkt, Annal. S. a. a. O.; ebenda S. 576 ist auch sein Todestag, 27. März 853, verzeichnet.

Gehören nun die oben genannten Schriften, besonders die Kommentare, an denen Erasmus die simplicitas et perspicuitas nicht ganz mit Unrecht rühmt, wirklich dem B. von Halberstadt an? Man hat schon früher einige davon (zu den kl. Proph., HL, paulin. Brr., Apk.) dem Remigius von Auxerre zuweisen wollen (s. Bähr S. 527 ff.), dagegen nimmt Hauck an, daß sie wegen der Übereinstimmung in Methode und Anschauungsweise und wegen häufiger Wiederholungen nur einem Verfasser zugehören können. Dieser aber könne nicht der B. von Halberstadt, überhaupt nicht ein Mann des 9. Jahrhunderts sein, sondern sei vermutlich Haimo, der im Jahre 1091 Nachfolger des Abtes Wilhelm von Hirschau wurde (vgl. über ihn Wattenbach in MG 12, 209f.). Da die von Hauck angeführten Gründe zwar gewichtig, aber doch noch nicht entscheidend sind (zumal auch die Möglichkeit von Interpolationen einzelner Stellen in Betracht kommt), so muß die Frage als eine offene bezeichnet werden. Bemerkt sei hier nur, daß von den in RE² als Zeichen einer „freieren" Anschauung H.s geltend gemachten Punkten der eine nicht richtig ist, denn die Wandlungslehre hat H. (MSL 117, 564 cum iam licet panis videatur, in veritate corpus Christi est . . . Iste panis transit in corpus Christi), ein anderer (Deutung von Mt 16, 18 auch das Bekenntnis des Petrus 118, 762) ohne Belang, da diese Deutung sich selbst noch bei Innocenz III. findet. Eher kann auffallen, daß er (117, 361) die römische Gemeinde nicht von Petrus gegründet sein läßt. Ein Bedenken gegen Haucks Annahme möchte aber aus der Art erwachsen, wie Abälard von H. Gebrauch macht, da diese für einen Schriftsteller der jüngsten Vergangenheit kaum erklärlich scheint. — In H. von Hirschau hat die Hist. litt. V, 122 schon den Verfasser der einen uns unter dem Namen Haimo überlieferten Homiliensammlungen und der Schrift De varietate librorum (einer erbaulichen Sammlung aus Stellen der Kirchenväter) vermutet. Von den Homilien überhaupt gilt heute noch, was Fabricius (vgl. MSL 116, 188) gesagt hat, homiliarum opus nunquam satis discussum est a scriptoribus rei litterariae. — Die epitome hist. sacrae ist ein kurzer Auszug aus der Kirchengeschichte des Rufinus mit einigen Zusätzen aus Josephus. **S. M. Deutsch.**

Haine, heilige, bei den Hebräern. — Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 143ff.: „Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten,

insbesondere bei den Hebräern," speziell S. 184—230 und das. S. 184 die ältere Litteratur; Robertson Smith, The religion of the Semites, new edition, London 1894 (Lecture V: Sanctuaries, natural and artificial. Holy waters, trees, caves, and stones, S. 165 ff., besonders S. 185—197; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 455; v. Gall, Altisraelitische Kultstätten 1898, S. 23—28 (über die Namen der heiligen Bäume 'ēl, 'ēlāh u. s. w.).

Ueber heilige Bäume bei andern Völkern außer dem Studien II, S. 184 Angeführten: Stark, Mythologische Parallelen 1: Die Wachtel, Sterneninsel und der Oelbaum im Bereiche phönikischer und griechischer Mythen, in: Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, philol.-hist. Cl., Bd VIII, 1856, S. 32—120; Max Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer 1893, S. 32—227: „Der Baumcultus und dessen Uebergänge zum anthropomorphen Bildercultus"; J. H. Philpot, The sacred tree: the tree in religion and myth, London 1897 (mir nicht zugänglich).

Von heiligen Hainen ist im AT kaum die Rede, häufig dagegen von einzelnstehenden heiligen Bäumen. Luther übersetzt allerdings nach dem Vorgang von LXX und Vulgata אשרה mit „Hain", was aber nur insoweit richtig ist, als die Aschera, das Zeichen der Gottheit, ein abgehauener und neben dem Altar in die Erde gepflanzter Baumstamm war (vgl. A. „Astarte und Aschera" Bd I, S. 157 ff.). Völlig unrichtig ist es dagegen, wenn Luther 2 Kg 21, 7 statt „Bild der Aschera" übersetzt „Haingötze".

Hohe und alte, besonders immergrüne Bäume, waren bei den alten Hebräern wie bei den verwandten Völkern und vielen andern heilig, indem man in ihnen die lebenspendende Gotteskraft verehrte. Bäume und überhaupt Pflanzen sind in der alttestamentlichen Bildersprache stets Symbol des Lebens; daher auch der Lebensbaum des Paradieses. — Das jehovistische Buch berichtet in der Genesis vielfach von dem Gottesdienst der Patriarchen unter Bäumen. Abraham baut einen Altar unter dem heiligen Baume ('ēlôn) „des Weisers" oder Lehrers, d. h. Wahrsagers, zu Sichem, woselbst Jahwe sich ihm offenbart hat (c. 12, 6 f.). Seinen Namen scheint dieser Baum zu tragen davon, daß unter ihm in alter Zeit Seher ihre Kultusübungen trieben. Eben derselbe wird gemeint sein mit dem heiligen Baume ('ēlāh) von Sichem, unter welchem Jakob als an heiliger Stätte die Götzenbilder vergräbt (c. 35, 4). Unter den heiligen Bäumen ('ēlonîm) Mamres zu Hebron (der hebr. Text lautete wahrscheinlich ursprünglich wie LXX nur von einem einzigen Baume, so Wellhausen in Bleeks Einleitung[4], 1878, S. 643) erbaut Abraham einen Altar (c. 13, 18), und ebendort offenbart sich ihm Jahwe in der Gestalt der drei Männer (c. 18, 1). Zu Beerseba pflanzt Abraham eine Tamariske ('ēšel) und ruft daselbst den Namen Jahwes an (c. 21, 33). An eben diesem Orte werden auch von Isaak (c. 26, 25) und von Jakob (c. 46, 1) Kultusübungen vollzogen. Die in diesen Patriarchengeschichten als Stätten heiliger Bäume genannten Ortschaften waren alle noch in späterer Zeit Kultusstätten. Auch in der Bestattung der Amme Debora unter dem Trauer-Baume ('allôn) bei Betel (c. 35, 8) wird ein Zeichen von der Heiligkeit des Baumes zu erkennen sein.

Heilige Bäume begegnen uns noch in der spätern Geschichte der Israeliten. Unter einem heiligen Baume ('allāh) bei Sichem (wahrscheinlich eins mit dem Lehrer-Baume) auf dem Heiligtum Jahwes, d. h. auf dem heiligen Platz unter dem Baume, errichtet Josua einen Stein zum Gedenkzeichen an die Erneuerung des Bundes mit Jahwe (Jos 24, 26). Unter einem heiligen Baume ('ēlāh) bei Ophra erscheint der Engel Jahwes dem Gideon (Ri 6, 11. 19), und dieser baut daselbst dem Jahwe einen Altar (v. 24). — Unter heiligen Bäumen scheint noch in der ältesten Königszeit häufig der Richterstuhl gestanden zu haben: Saul „sitzt" unter dem Granatbaum bei Gibea (1 Sa 14, 2) und in feierlicher (Gerichts-?)Versammlung unter der Tamariske ('ēšel) bei Gibea (1 Sa 22, 6). — Die Bewohner von Jabesch bestatten die Asche Sauls und seiner Söhne unter der Tamariske ('ēšel) ihrer Stadt (1 Sa 31, 13) als an ehrwürdiger Stätte. — Der alte heilige Baum von Sichem scheint auch noch später seine Bedeutung bewahrt zu haben, da berichtet wird, daß die Sichemiten (die aber nicht Jahwe, sondern den Baal-Berit verehrten) Abimelech zum König ausriefen unter dem Denkmalsbaum ('ēlôn, Ri 9, 6; vgl. Jos 24, 26). — Daß der jerusalemische Tempel von einem heiligen Hain umgeben war, wie jetzt Cypressen auf dem Haram stehen, kann aus Ps 52, 10; 92, 14 nicht entnommen werden, und Jes 60, 13 ist schwerlich von einem zukünftigen Tempelhain die Rede. Daß der nachexilische Tempel einen heiligen Hain habe, wird von Hekatäus (Josephus, C. Ap. 1, 22) ausdrücklich in Abrede gestellt.

Man übte in der ältern Zeit nicht nur Kultus unter den Bäumen, sondern es wurde auch aus ihnen geweissagt, indem man in dem Wispern ihrer Zweige die Stimme der Gottheit zu vernehmen glaubte. So befragt David die Beka-Bäume vor dem Auszug zum Kampfe (2 Sa 5, 24). Auf solche Orakel mag auch die Bezeichnung des Lehrer-

oder Wahrsagerbaums verweisen, und mit diesem ist dann wohl identisch der ausdrücklich so genannte Wahrsagerbaum (ʼēlôn mᵉʻônĕnîm) bei Sichem (Ri 9, 37). Aus Baumorakeln ist abzuleiten die Vorstellung von dem paradiesischen Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen. Über einen Orakelbaum bei den Babyloniern s. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 249 Anmkg.

Auf der Kombination der Anschauung von der Heiligkeit gewisser Bäume mit einer andersartigen Gottesvorstellung beruht die jahwistische Schilderung der Gottesoffenbarung im brennenden Busch auf dem Horeb (Ex 3, 2): das Feuer die Offenbarung des durch seine Blitze vernichtenden Himmelsgottes, der Busch die Darstellung der lebenspendenden Gotteskraft. Diese Verwertung des Baumes (Busches) als eines heiligen Symbols bei dem Jahwisten und die Darstellung des patriarchalischen Kultus unter Bäumen in dem jehovistischen Buche zeigt, daß man zur Entstehungszeit seiner Quellenschriften (Jahwist und Elohist) an dem Gottesdienst unter Bäumen keinen Anstoß nahm, daß er wohl noch damals, d. h. in der ältern und mittlern Königszeit, zu den allgemein anerkannten Übungen der Jahwereligion gehörte. Während noch Hosea oder ein Überarbeiter seines Buches (c. 14, 9) sich nicht scheut, Jahwe mit einer grünenden Cypresse zu vergleichen, kam später mit dem Gottesdienst auf den Höhen auch der Kultus unter heiligen Bäumen bei den Propheten in Verruf. Er wird als götzendienerisch schon bei Hosea (c. 4, 13) und Jesaja (c. 1, 29) geschildert; auch Götzendienst in Gärten wird erwähnt (Jes 1, 29; ebenso c. 65, 3; 66, 17). Als absolut verwerflich wird der Kultus unter Bäumen zuerst vom Deuteronomiker und von Jeremia dargestellt; „unter den grünen Bäumen opfern“ wird jetzt gleichbedeutend mit: Götzendienst treiben (Dt 12, 2; Jer 2, 20; 3, 6. 13; 17, 2; Ez 6, 13; 20, 28; 1 Kg 14, 23; 2 Kg 16, 4; 17, 10; Jes 57, 5; 2 Chr 28, 4). Schon deshalb ist in der nachexilischen Stelle Mi 7, 14 mit dem „einsam im Waldesdickicht inmitten eines Fruchtgefildes Wohnenden“ schwerlich Jahwe gemeint; die Worte werden vielmehr zu verstehen sein, als Apposition zu „Herde deines Erbes“, vom Volk Israel (Wellhausen, Nowack). Die priesterliche Schrift des Pentateuchs erwähnt des Jahwedienstes unter Bäumen ebensowenig als der Jahweverehrung an irgendeinem andern als dem einzigen legalen Kultusort, der Stiftshütte.

Die Heilighaltung bestimmter Bäume haben die Hebräer gemein mit den andern semitischen Stämmen (vgl. Dt 12, 2); überall scheinen es hier ursprünglich einzelne Bäume gewesen zu sein, welche als heilig galten, während bei den arischen Völkern mehr heilige Haine vorkommen. Das Zusammenklingen des Gottesnamens אֵל mit den Baumnamen אַיִל, אֵלָה, אֵלוֹן; אַלָּה, אַלּוֹן ist vielleicht nicht zufällig. Diese verschiedenen Bezeichnungen der heiligen Bäume werden im AT nicht überall unterschieden und lassen sich nicht auf bestimmte Baumarten verteilen. Wenn man als Bedeutung des Stammes אול annimmt „stark sein“, könnten irgendwelche alten Bäume mit jenen Namen als starke bezeichnet sein; aber diese Bedeutung ist sehr zweifelhaft. Deshalb liegt die Annahme nahe, daß die Bäume so genannt wurden, weil man ursprünglich die Gottheit in ihnen gegenwärtig dachte (so in zurückhaltender Weise Wellhausen, Geschichte Israels [Prolegomena¹] 1878, S. 248, bestimmter Stade und v. Gall a. a. O.). Jesaja allerdings gebraucht c. 1, 30 das Wort ʼēlāh, als ob es allgemein einen Baum oder auch eine Baumart bezeichne; das ist aber an dieser Stelle dadurch veranlaßt, daß er eben vorher v. 29 von den ʼēlîm als Bäumen des heidnischen Gottesdienstes geredet hat. Dagegen sind Jes 6, 13 und ebenso Ho 4, 13 ʼēlāh und ʼallôn neben einander wie Bezeichnungen verschiedener Baumarten gebraucht. Jedenfalls ist ʼallôn, wenn es ursprünglich speziell den heiligen Baum bezeichnete, später angewendet worden auf große Bäume überhaupt oder auch auf eine bestimmte Baumart; denn anders kann es nicht zu verstehen sein, wenn von den Allonim Basans als einem Charakteristikum dieser Landschaft die Rede ist (Jes 2, 13 und sonst). Ob auch der für heilige Bäume gebrauchte Name אֵשֶׁל ursprünglich nicht eine Baumart (Tamariske, s. Gesenius-Buhl s. v.) sondern allgemein den heiligen Baum bezeichnet (nach Klostermann zu 1 Sa 22, 8 identisch mit אֲשֵׁרָה), ist nicht deutlich.

Bei den Assyrern sind die Bäume schon frühzeitig, bei den Phöniziern und Arabern, deren ältere Religionsform wir so gut wie gar nicht kennen, deutlich in der Zeit des ausgehenden Heidentums und wahrscheinlich schon früher Himmels- oder Gestirngottheiten geweiht, gelten also wohl nicht als Erscheinungsform oder Wohnung der Gottheit sondern als eine Gabe der vom Himmel herab in die Erde gelegten befruchtenden Kraft. In diesem Sinne konnten auch die Hebräer die heiligen Bäume in den Dienst ihres als Himmelsherr gedachten Gottes stellen. Ursprünglich aber bezeichnen diese Bäume, mag nun ihre Heiligkeit den Hebräern schon vor ihrer Einwanderung in Kanaan bekannt gewesen oder

erst dort entlehnt sein, eine Gottheit, die im Irdischen ihre Wohnung hat (vgl. A. Astarte Bd II, S. 154,23 ff.). Bei den andern westsemitischen Völkern waren vorzugsweise den weiblichen Gottheiten Bäume geweiht, weil sie gedacht wurden als solche, welche die dem männlichen Himmelsgott eignende Lebenskraft der Erdwelt vermittelten. Deshalb waren besonders ihnen auch die Quellen und Gewässer heilig (vgl. A. Atargatis Bd II, S. 174 f.). Der Mond, der bei den Westsemiten großenteils als die Wohnstätte der weiblichen Gottheiten galt, wurde von dem ganzen Altertum angesehen als ein Feuchtigkeit (Tau) spendendes Gestirn und deshalb als Beförderer des Pflanzenwuchses (s. A. Astarte Bd II, S. 154 f., vgl. A. Mond). Nicht oder doch nicht deutlich dagegen ergiebt sich die Verbindung des heiligen Baumes mit den weiblichen Gottheiten aus den assyrischen Monumenten, wo das verschnörkelte Bild eines heiligen Baumes, dem Verehrung dargebracht wird, eine große Rolle spielt. Der heilige Baum der Assyrer mit seinen Knospen, Blüten oder Früchten erinnert sehr an die Form des alttestamentlichen siebenarmigen Leuchters, umsomehr als auch jener Baum (worauf mich zuerst vor Jahren Schrader aufmerksam gemacht hat) in der Zahl seiner Zweige vielfach die Sieben aufweist. Es wäre möglich, daß der Leuchter dem heiligen Baume nachgebildet und daß dann die Kombination von Licht oder Feuer (die Siebenzahl der Leuchten etwa mit der Planetenzahl zusammenhängend) mit dem Baume zu beurteilen ist wie beim brennenden Busch (s. oben). — Die Verbindung der heiligen Bäume mit den weiblichen Gottheiten tritt deutlich hervor bei den Phöniziern. Der Aphrodite-Astarte waren geweiht die Cypresse (wovon, wie es scheint, bei Philo Byblius die Göttin von Byblos den Namen *Βηρούθ* = בֵּרוּת, בְּרוֹת, abgekürzt aus Ba'alat Berût, führt), die Myrte, die Palme und andere immergrüne Bäume (Taxus, Kiefer), wohl auch der Granatbaum, dessen Früchte wegen der Menge ihrer Samenkörner bei verschiedenen Völkern als Lebenssymbol galten. Nur vereinzelt kommen bei den Phöniziern, im Mutterland wie in den Kolonien, heilige Bäume im Kultus männlicher Gottheiten vor. Zumeist handelt es sich dabei um den jugendlichen Gott, der Eigenschaften des Himmels- oder Sonnengottes und der Mondgöttin in sich vereinigt. — Mit diesen Beobachtungen stimmen die alttestamentlichen Angaben über die Verehrung der Göttin „Aschera" in einem abgehauenen Baumstamm, und wenn im AT häufig des Götzendienstes auf den hohen Hügeln neben dem unter den grünen Bäumen gedacht wird, so ist unter jenem wohl vorzugsweise die Verehrung des Himmelsgottes, unter diesem die Anbetung der weiblichen Gottheit zu verstehen. Auch bei den Arabern waren einer weiblichen Gottheit, al-'Uzza, Bäume geweiht (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], 1897, S. 38 f.).

Da sich bei den Hebräern keinerlei deutliche Spur findet von einstmaliger geschlechtlicher Differenzierung der Gottheit, so werden wir annehmen dürfen, daß schon in der vormosaischen Zeit der eine Stammgott der Hebräer zugleich als unnahbarer Himmelsgott (deshalb auf Bergen verehrt und im Feuer sich offenbarend) und als unmittelbarer Spender des Lebens galt. **Wolf Baudissin.**

Haito von Basel, gest. 836. — Quellen: Herimanni Contr. Aug. Chronikon (Pertz MG SS V); Walahfrid Strabo, De visionibus Wettini (ASB IV, 1, 257—277; Dümmler MG Poet. lat. aevi Carol. II; MSL 114); derselbe, Appendix ad Carmina (Dümmler MG Poet. lat. aevi Carol. II, 425. 426); Einharti vita Caroli M. c. 33; Einharti annales ad ann. 811. 812 (Pertz MG SS I); Monachus Sangallens. de Carolo M. II, c. 6 (Jaffé, Monum. Carol.); Anonym Mellicensis, De scriptorib. ecclesiast. c. 34 (MSL 213); Baluze, Capit. reg. Francor. II, 1382—1385. — Zwei das Kloster Reichenau betreffende Urkunden Karls d. Gr., welche Haitos Namen enthalten (Wirtemberg. Urkundenbuch I, 72—73. 76—77, in deutscher Uebersetzung bei Gallus Öhem s. unt.), dat. Worms 811 und Mainz 813, sind Fälschungen. Dasselbe dürfte von einer dritten, von Ludwig d. Fr., Aachen 816, ausgestellten Urkunde (MSL 105, 767—770), welche auf die von 813 Bezug zu nehmen scheint, gelten. Ein von Bischof Frothar von Toul stammender Brief an einen Bischof Hitto MG Ep. V, S. 279 Nr. 5 ist wahrscheinlich an Haito gerichtet. — Litteratur: Gallus Ohem, Chronik von Reichenau, herausg. von K. Brandi S. 43—47; Joh. Egino, Prior zu Reichenau, 1630, De viris illustr. monast. Augiae maioris s. divitis I, c. 4. 10; II, c. 5. (Pez, Thesaur. anecdot. noviss. I, 3); Histoire literaire de la France IV, 523—527; Joh. Alb. Fabricius, Biblioth. lat. med. et inf. aet. ed. Mansi III, 194; Neugart, Episcopatus Constant. Alemannicus I, 142—148; II, 574—576; Böhmer-Mühlbacher, Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern ad ann. 811, S. 183 184; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen I[6], 268—280; Ebert, Allg. Geschichte der Litt. des MAs II, 146—152; Rettberg, KG Deutschlands II, 93—96; Hauck, KG Deuschlands II, 187. 211. 219. 241. 543. 565 f. 601; O. Seebaß in ZKG XII, 331 Anmkg. — Haitos Schriften: 1. Visio Wettini, zuerst abgedr. in ASB IV, 1, 251—257; später bei MSL 105, 771—780, und Dümmler MG Poet. lat. aevi Carol. II,

267—275. 2. 25 Capitula, zuerst veröffentlicht von D'Achery im Spicilegium VI, 961 ff. Ed. nova I, 584—586. Dann u. a. bei Harduin, Acta conc. IV, 1241—1244; Mansi XIV, 393—398; MSL 105, 763—768; Boretius, MG Capit. reg. Franc. I, 363—366.

Haito (auch Haddo, Haido, Haitho, Hatto, Haydo, Heito, Hetto, Ahito, Aito, Ahyto, Oto, Otto) Abt von Reichenau und Bischof von Basel, stammte aus dem schwäbischen Geschlechte der Grafen von Saulgau und wurde 763 geboren. Seitdem der Fünfjährige mit seinem Bruder Wadilcoz Aufnahme im Kloster Reichenau gefunden hatte, gehörte er demselben in verschiedenen Stellungen bis an sein Lebensende an. Wadilcoz wurde vom Abt Waldo nach Tours geschickt, um Alkuin zu hören und um durch dortige Erwerbungen die Reichenauer Bibliothek zu vermehren. Dagegen bestimmten Haitos reiche Bildung, seine tadellose Führung und sein vornehmes gewinnendes Auftreten den Abt, ihn zum Vorsteher der Klosterschule zu machen; und in der That eröffnet Haito die Reihe derjenigen gelehrten Männer, welche den wissenschaftlichen Ruhm Reichenaus im 9. Jahrhundert begründeten und Reichenau neben St. Gallen zur wichtigsten Bildungs- und Erziehungsanstalt für den schwäbischen Adel machten. Zu dieser ersten Gelehrtengeneration gehörten der unermüdliche Bibliothekar Reginbert, der spätere Abt Erlebald, der nachmalige Klosterschulvorsteher Tatto und der Mönch Wettin. Als Kaiser Karl den Abt Waldo, um ihn in seiner Nähe zu haben, in gleicher Eigenschaft nach St. Denis berief, wurde Haito sein Nachfolger in der doppelten Stellung eines Abtes von Reichenau und Bischofs von Basel. Aber auch die kaiserliche Gunst ging auf den neuen Abt über. Haito gehörte zu jenen Bischöfen, welche 811 das Testament Karls d. Gr. unterschrieben, und noch im selben Jahre ging er mit den Grafen Hugo von Tours und Ajo von Friaul, begleitet von seinem Schüler Erlebald in diplomatischer Sendung nach Konstantinopel, um die bereits eingeleiteten Friedensverhandlungen dort zu Ende zu führen. Zwar starb Kaiser Nikephorus schon vor Ankunft der Gesandtschaft († 26. Juli 811), aber der neue Kaiser Michael hielt an den Abmachungen seines Vorgängers fest, so daß Haito sich den Dank Karls verdiente. Dieses konnte den Bischof über die Gefahren trösten, denen er auf der Rückreise durch Schiffbruch ausgesetzt war. Leider ist die von Haito verfaßte Beschreibung der Fahrt, das sog. Hodoeporicum, verloren gegangen. Nach seiner Rückkehr widmete sich Haito mit Eifer dem geistigen wie materiellen Wohle seiner Diöcese. Er führte das Baseler Münster neu auf und errichtete an Stelle der alten aus des Pirminius Zeit stammende Klosterkirche 816 die Marienkirche von Reichenau. Noch sind uns versifizierte Inschriften, welche die letztere zierten oder wenigstens für sie bestimmt waren, mit dem Namen Haito erhalten. Wie der Bischof früher schon Erlebald und Wettin zur weiteren Ausbildung zu einem gelehrten Schotten geschickt hatte, so gehen jetzt zwei andere Reichenauer, Tatto und Grimald, zu Benedikt von Aniane nach Kornelimünster, um die dortigen auf Grund der Benediktinerregel getroffenen Einrichtungen kennen zu lernen und sie in Reichenau einzuführen. Sie brachten eine Abschrift der Regel mit und fügten derselben noch einige zeitgemäße Bestimmungen bei. Denn der auch bei Ludwig d. Fr. in hohem Ansehen stehende Haito war für die Durchführung der Benediktinerregel in den fränkischen Klöstern lebhaft interessiert. So ist es sehr wahrscheinlich, daß von ihm die sog. Murbacher Statuten stammen, nämlich 27 Kapitel, welche die Beschlüsse einer Aachener Synode von 816 über die Klosterreformen wiedergegeben und welche in das Capitulare monasticum von 817 aufgenommen worden sind. Sicher aber ist er der Verfasser von 25 Kapiteln, einer Baseler Synode als Tagesordnung gedient haben, und die eine Richtschnur für die Amtsführung der Baseler Geistlichkeit abgeben. Sie sind von Wichtigkeit für die Kultur- und Sittengeschichte des 9. Jahrhunderts, indem sie einerseits einen Einblick in den niedrigen Bildungsstand des Klerus gewähren, andererseits aber von dem Streben des Episkopates Zeugnis ablegen, die Geistlichkeit geistig und sittlich zu heben und zugleich dem Volke eine christliche Erziehung angedeihen zu lassen. Charakteristisch für die damalige deutsche Kirche ist auch, daß Rom noch als fremde Macht behandelt wird: das Wallfahrten dorthin ist an Bedingungen geknüpft (c. 18). Dogmatisch interessant ist die Abendmahlslehre (c. 5), nach welcher die sichtbare Materie zwar angeschaut, das unsichtbare und nur im Glauben zu erfassende Heil aber der Seele zum ewigen Leben dargereicht wird. Anfang der zwanziger Jahre war Haito in Rom, auch nahm ihn der Kaiser damals viel in Anspruch, bis ihn plötzlich 823 eine schwere Krankheit nötigte, auf seine beiden Würden zu verzichten und sich als einfacher Mönch nach Reichenau zurückzuziehen. Ihm folgte in doppelter Eigenschaft sein Schüler Erlebald, der in zartester Weise auch fernerhin des Lehrers Urteil respektierte. Nur noch einmal macht Haito von sich reden. Es war kurz nach seinem Rücktritt, November 824, als sein Schüler Wettin in schwerer

Krankheit drei Tage vor seinem Tode jene merkwürdigen Visionen hatte, in welchen er von einem Engel durch Himmel, Hölle und Fegefeuer geführt zu werden glaubte. Was er hier geschaut hatte, teilte er seinen erregten Klosterbrüdern mit. Haito aber schrieb die Visionen in Prosa nieder, während Walahfrid Strabo sie bald darauf in lateinische Verse brachte. Die Dichtung machte auf die Zeitgenossen den größten Eindruck, Spätere haben in diesem die ethischen wie dogmatischen Anschauungen der Zeit trefflich wiederspiegelnden Werke das erste Beispiel jener poetischen Gattung gesehen, welche ihre höchste Vollendung in Dantes Göttlicher Komödie gefunden hat. Seine reichen Bücherschätze, die er sowohl vor als während seiner bischöflichen Zeit gesammelt hatte, vermachte Haito der Klosterbibliothek. Er starb am 17. März 836. **Friedrich Wiegand.**

Hakon der Gute s. Norwegen.

Halacha s. Midrasch.

Halberstadt, Bistum. — G. Schmidt, Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt u. s. Bischöfe, 4 Bde Leipzig 1883 ff., Gesta episc. Halberstatensium 781—1209 MG Scr. XXIII S. 73 ff.; Gesta Alberti II ib. S. 123 ff.; Series ep. Halberst. Scr. XV S. 1311 f.; Lindecke, Zeitschrift des Harzvereins 18. Bd 1885 S. 353; Rettberg, KG Deutschlands II S. 470 ff.; Reinecke, Die Einführung des Christent. im Harzgau, Osterwiek 1888, J. P. Meier, Zeitschr. d. Harzvereins 31. Bd 1898 S. 227 ff. Mühlbacher NA XVIII S. 282 ff. Ein Verzeichnis der Stifter, Klöster ꝛc. der Stadt Halberstadt gab v. Mülverstedt in d. Ztschr. d. H. V. Bd IV S. 390 ff.

Der Ursprung des Bistums Halberstadt wird von der sächsischen Tradition auf Karl d. Gr. zurückgeführt, Thietm. chr. IV, 68 S. 101; Annal. Quedlinb. z. 781 Scr. III S. 38; Annal. Saxo z. 781 Scr. VI S. 560, er habe es Hildigrim, Bischof von Châlons, dem Bruder Liudgers von Münster, übertragen. Daß Liudger einen Bruder Namens Hildigrim hatte, ist sicher. Derselbe war nach Altfrids vita Liudgeri I, 18 S. 410; II, 8 S. 414 bedeutend jünger als er; denn i. J. 782 war er noch Schüler. Das bestätigt eine Urkunde von 797, die er als Diakonus unterschreibt, Lacomblet UB I, S. 7 Nr. 9. Er muß indes nicht allzulange darnach Presbyter geworden sein; denn beim Tode Liudgers i. J. 809 war er bereits Bischof von Châlons s. M. (vita Liudg. II, 8 S. 414). Durch den Tod seines Bruders ging das diesem gehörige Kloster Werden a. d. Ruhr in seinen Besitz über. Das zeigen die Urkunden bei Lacomblet S. 16—21 Nr. 29—44; vgl. auch Walahfr. carm. 43 S. 393. War nun dieser Hildigrim zugleich der erste Bischof von Halberstadt, wie die sächsische Tradition behauptet? Die Entscheidung liegt bei der Urkunde Ludwigs d. Fr. für Halberstadt (Böhmer-Mühlbacher 516). Rettberg hat sie als unecht verworfen; ebenso urteilte Simson (Jahrbb. Ludwigs d. Fr. II, S. 286). Dagegen hat Mühlbacher (NA XVIII, S. 282 ff.) sie nur für interpoliert erklärt. Er stützt seinen Beweis vornehmlich auf die Übereinstimmung mit der Urkunde für Worms vom 3. September 814 (B. M. 517). Ich halte Mühlbachers Urteil für richtig, besonders deshalb weil auch die Urkunde für Visbeck (B. M. 681) sich mit der Halberstadter Urkunde enge berührt. Sie teilt mit ihr einzelne Sätze, die in der Wormser Urkunde fehlen, während sie andere nicht hat, in denen die Wormser und Halberstadter zusammentreffen. Zu Grunde liegt allen 3 Urkunden dasselbe Fomular, das auch in der Urkunde für Prüm B. M. 552 benützt ist. Stimme ich Mühlbacher hierin zu, so auch darin, daß die Grenzbestimmung und die Stelle über die Zehnten interpoliert ist. Dagegen hat Mühlbacher den Satz Praedictam mit Unrecht verworfen; denn er ist durch die Visbecker Urkunde geschützt. Ebenso ist seine Streichung des Wortes Catholanensis unrichtig; es muß vielmehr Halberstadensis gestrichen werden. Denn die Kanzlei setzte regelmäßig den Namen vor das Wort ecclesia, wenn sie nicht einen Relativsatz bildete. Da Hildigrim das Privilegium für Halberstadt erbat, so wird der Satz etwa gelautet haben: Hildegrimus Catholanensis ecclesiae episcopus venerabilis, qui est rector (vgl. für diese Wendung B. M. 334 und Wirt. UB I, S. 44 Nr. 42, S. 53 Nr. 50) ecclesiae Halberstadensis, quae est etc. Der Vergleich mit der Urkunde für Visbeck zeigt, daß im folgenden ipsam sedem ebenfalls interpoliert ist; es stand da ipsum sanctum locum. Wahrscheinlich ist auch parochiam im vorletzten Satz aus dem ursprünglichen abbatiam geworden. Die Urkunde war also nicht ein Privilegium für das Bistum Halberstadt; dazu hat sie erst die Interpolation gemacht. Vielmehr war sie für eine Kollegiatkirche bestimmt, deren Zweck Missionsthätigkeit war (quin ei liceat verbum praedicationes exercere), und deren Leitung ein fränkischer Bischof hatte. Das entspricht

genau dem, was wir über Karls Maßregeln in Sachsen wissen. Dann aber ergiebt sich daß Hildigrim nicht zugleich Bischof von Châlons und von Halberstadt war, was ja ohnehin kirchenrechtlich unmöglich gewesen wäre, und was, wie Rettberg mit Recht betont hat, durch die Biographie Liudgers ausgeschlossen ist. Er war Bischof von Châlons und leitete als solcher die Mission im östlichen Sachsen, wie Megingoz von Würzburg die um Paderborn. Centralpunkt für die Missionsarbeit war das unter seiner Leitung stehende Stift zu Halberstadt. Die Nachricht der Quedlinburger Annalen z. 781, daß dieses Stift ursprünglich in Osterwiek gegründet, und von da erst später nach Halberstadt verlegt worden sei, erregt keine Bedenken. So lange Hildigrim lebte, scheint eine Änderung in diesen Verhältnissen nicht vorgenommen worden zu sein. Dagegen war es natürlich, daß nach seinem Tod sein bisheriger Missionssprengel einen eigenen Bischof erhielt. Hildigrim starb am 19. Juni 827. Erst seitdem kann man genau genommen von dem Bistum Halberstadt reden.

Der Sprengel des letzteren war sehr bedeutend: er umfaßte das östliche Sachsen von der Ocker bis zur Elbe und Saale, und von der Unstrut und dem Harz bis zur Milde. Doch erlitt er eine nicht unbedeutende Einbuße durch die Diöcesangründungen Ottos I. Denn damals mußten die Orte Magdeburg und Merseburg mit einem nicht geringen Teil der Diöcese behufs der Gründung von Bistümern in beiden Orten abgetreten werden. Es geschah durch Bischof Hildiward i. J. 968 (Thietm. II, 20 S. 30). Bei der Aufhebung Merseburgs wurde der für dies Bistum abgetretene Teil wieder mit Halberstadt vereinigt, und bei der Wiederherstellung Merseburgs zum geringsten Teil zurückgegeben (Stumpf 1373; Gesta ep. Halberst. Scr. XXIII S. 90).

Bischofsliste: (Hildigrim I., † 827), Theotgrim 827—840, Haimo 840—853, Hildigrim II. 853—886, Agiulf 886—894, Sigimund 894—923, Bernhard 923—968, Hildiward 968 bis 996, Arnolf 996—1023, Brandhag 1023—1036, Burchard I. 1036—1059, Burchard II. 1059—1088 (Kais. Gegenbischof Hamezo 1085), Thietmar I. 1088—1089, Herrand 1090—1102 (Kais. Gegenbischöfe Thietmar II. gest. c. 1110, Friedrich abges. 1106), Reinhard 1107—1123, Otto 1123—1135, Rudolf 1136—1149, Ulrich 1149—1180, (Kais. Gegenbischof Gero), Dietrich 1180—1193, Gardulf 1193—1201, Konrad 1201 bis 1209, Friedrich 1209—1236, Ludolf 1236—1241, Meinhard 1241—1254, Volrad 1254—1296, Hermann 1296—1304, Albert I. 1304—1324, Giselbert 1324—1346, Albert II. 1346—1357, Ludwig 1357—1306, Albert III. 1366—1390, Ernst 1390 bis 1399, Rudolf 1401—1406, Heinrich 1407—1411, Albert IV. 1411—1419, Johann 1419—1437, Burchard III. 1437—1458, Gebhard 1458—1480, Ernst EB. von Magdeburg 1480—1513, Albrecht EB v. Mainz 1513—1545. **Hauck.**

Haldane, Robert, gest. 1842 und James Alexander, gest. 1851. — Memoirs of the Lives of Robert Haldane and James Alex. Haldane, by Alex. Haldane, 5. Ed, London 1855; Life, Times and Missionary Enterprises of the Rev. John Campbell, by Rob. Philipp, London 1841; Memoirs of Greville Ewing, minister of the Gospel, Glasgow; London 1843; The Jubilee Memorial of the Scottish Congregational Churches, Edinburgh 1849; Fathers of Independency in Scotland, A .D. 1798—1851, by R. Kinniburgh 1851; Critical Survey of Congregationalism in Scotland, by R. Kinniburgh; Memoir of the Rev. John Watson, Pastor of the Congregational Church in Musselburgh and Secretary of the Union of Scotland, by W. L. Alexander, Edinburgh 1845; Memoirs of the Live and Writings of Ralph Wardlaw, by W. L. Alexander. — Ein Verzeichnis der zahlreichen Schriften der beiden Brüder findet sich im Anhange der oben genannten Memoirs von Alex. Haldane.

Die Gebrüder Haldane — Robert, geb. am 28. Februar 1764 zu London und James Alexander, geb. nach seines Vaters Tode am 14. Juli 1773 zu Dundee — hatten es zu ihrer Lebensaufgabe gemacht, den auflösenden Bestrebungen gegenüber, wie sie damals an der Tagesordnung waren, für das evangelische Christentum in seinem auf die Schrift gegründeten Bestande einzutreten, und ihre unermüdlichen Bemühungen sind nicht ohne große Erfolge geblieben, die bis in unsere Tage fortwirken. Nicht bloß auf die drei zum britischen Reiche vereinigten Königreiche erstreckte sich ihre Thätigkeit, sondern auch auf das europäische Festland, insonderheit auf die Schweiz und auf Frankreich, sowie auch auf Deutschland und auf Italien.

Die Familie, aus der sie stammten, dürfte wohl schon mit den dänischen Eroberern nach dem Inselreiche gekommen sein, und seit Jahrhunderten war sie im Besitze der freien Baronie von Gleneagle in Perthshire gewesen. Mütterlicherseits waren sie mit den Duncans von Lundie verwandt, und Robert erbte bei seines Vaters Tode den Großgrundbesitz von

Airthrey nicht weit von Stirling. Früh auch der Mutter beraubt — James war damals erst ein Jahr alt — kamen sie unter verwandtschaftliche Vormundschaft und wurden zu Edinburg in dem Hause des Rektors Dr. Adam erzogen, wo bei ihnen ein guter Grund allgemeiner Bildung gelegt wurde. Doch wählten sie keine gelehrte Laufbahn. Robert ging auf die Kriegsflotte und erntete hier Lorbeeen in dem zwischen England und Frankreich ausgebrochenen Kriege, während James ein „Indienfahrer" wurde und bald das Handelsschiff Melville Castle zu kommandieren hatte.

Aber beide Brüder litt es auf die Dauer nicht in diesem Berufe. Robert zog sich auf seine Besitzung zu Airthrey zurück. James aber, der im J. 1793 mit der indischen Flotte durch widrige Winde lange Monate im Hafen zu Spithead zurückgehalten wurde, geriet hier an die Bibel und kam zu dem Entschlusse, gleichfalls das Seeleben aufzugeben und sich ganz in den Dienst des Wortes Gottes zu stellen, ein Pfad, auf welchem ihm der ältere Bruder bald nachfolgte.

Es ging damals eine große Wendung durch die europäische Christenheit und weder England noch Schottland waren davon frei geblieben. Die öffentliche Lehre, wie sie damals auf den Kanzeln und auf den Lehrstühlen der Universitäten vorgetragen wurde, stand, wenige Ausnahmen abgerechnet, unter dem Einflusse der „Freidenker" und der sensualistischen Philosophie, wie sie in David Hume ihren großen Vertreter hatte, und auch selbst Voltaire und Spinoza, namentlich aber auch die Encyklopädisten waren in Schottland nicht ohne Einwirkung auf das theologische Denken geblieben. So hatte sich denn auch dort eine Theologie herausgebildet, die in ihren Grundlagen rationalistisch war und an das tiefere Wesen des Christentums nicht heranreichte. Moral statt Religion auch hier, und die Grundlage des Christentums, wenn auch nicht geradezu verleugnet, so doch verschwiegen. Die Vertreter dieser Richtung nannten sich die Gemäßigten (the Moderates) und ihre am biblischen Christentum festhaltenden Gegner hießen die „Fanatiker". Dazu kam eine unerträgliche Vernachlässigung der unteren Volksklassen hinsichtlich des Unterrichtes im Christentum und in der Pflege des religiösen Lebens überhaupt. Da kann man es verstehen, wenn tiefer angelegte Gemüter sich unbefriedigt fühlten, und solcher gab es doch immer noch eine Anzahl auch unter den Theologen, wie auch unter den Gemeindegliedern. Die von Wesley und Whitefield in England ausgegangene Bewegung hatte auch nach Schottland Wellen geworfen, und es treten uns hier Namen wie Dr. Buchanan, Rev. Thomas Erskine, Dr. Black in Edinburg, sowie auch Laien, wie John Campbell und Mr. Aihmann ebendaselbst entgegen, welche nicht mit dem breiten Strome gingen und auf die Haldanes von nicht zu unterschätzendem Einflusse gewesen sind. Namentlich wird hier ein Dr. Bogue in dem Hafenorte Gosport genannt, mit welchem sie schon früher in Berührung gekommen waren, und ebenso ein Prof. Simeon zu Cambridge. Es galt den Brüdern jetzt, für „Jesus Christus den Gekreuzigten" einzutreten und diesem seine Kirche wieder zu erobern.

Robert Haldane trat hier zuerst hervor, indem er sich entschloß, ohne Zweifel von der Gesellschaft der Baptisten angeregt, welche damals das Missionswerk thatkräftig in die Hand nahmen, als Missionar nach Indien zu gehen und zwar mit einer von ihm zu organisierenden und auf seine Kosten auszurüstenden und zu unterhaltenden Gesellschaft. Er verkaufte deshalb seinen großen Besitz in Perthshire, um ganz seinem Zwecke leben zu können, nur daß er bei der Ostindischen Kompagnie und auch bei den Bischöflichen kein Entgegenkommen fand und erst nach vielen Schwierigkeiten es erlangen konnte, daß ihm eine Anzahl von Heidenkindern zugesandt wurde, und zwar von dem damaligen Gouverneur der Kolonie in Sierra Leone, Macaulay, die er dann auf eigene Kosten in einer eigens zu diesem Zwecke errichteten Anstalt erziehen ließ.

James dagegen, der jüngere Bruder, der in Edinburg eine Anzahl von Gleichgesinnten traf, begann bald eine andere Thätigkeit, „um Seelen für Jesum Christum zu gewinnen", und man darf das, was er unternahm, wohl als die Anfänge der Innern Mission bezeichnen, die jetzt in Schottland eine überaus reiche und reich gesegnete Wirksamkeit hat. Mit John Campbell, einem Edinburger Geschäftsmanne, der sich aber später zu einem tüchtigen Laienprediger entwickelte, sowie auch mit einigen gleichgesinnten jungen Theologen, wie u. a. mit Greville Ewing, Rev. Dr. Innes, zu denen sich später auch der redegewandte Rowland Hill gesellte, namentlich aber auch mit Mr. Aihman, begann er öffentlich zu dem Volke zu reden, zuerst in der geistlich sehr verkommenen Kohlenstadt Gilmerton bei Edinburg, dann aber auch in Edinburg selbst und an anderen Orten, überall zurückrufend zu dem Einen, in welchem alle Gnade und Wahrheit sei. Mit Rev. Charles Simeon aus Cambridge machte er eine Predigtreise nach Glasgow und

Umgegend, die, trotz der zahlreichen Anfechtungen, welchen er von seiten der „Gemäßigten“ begegnete, nicht ohne große Erfolge blieb. Die „Zünftigen“ nahmen an der „Laienpredigt“ Anstoß und die „Moderaten“ an dem großen und entschiedenen Ernste, mit welchem hier das evangelische Christentum auf der Grundlage der biblischen Urkunden vertreten wurde. Doch schreckte das den seines Glaubens gewiß gewordenen Mann nicht ab. Als Reiseprediger umherzuziehen war von jetzt an seine hauptsächlichste Thätigkeit, der er unermüdlich oblag. Er suchte wiederholt den Norden von Schottland auf, wo er denn freilich auf die allergrößte Verwahrlosung traf, aber auch viel Entgegenkommen fand. Auch bis zu den Orkneys, den Hebriden, den Shettlandsinseln drang er vor, das Wort von dem Gekreuzigten verkündigend, und es gelang ihm auch, Kirchen und Schulen wieder herzustellen oder neu zu gründen. Auch dem Süden und Südwesten Schottlands stattete er Besuche ab, kam auch nach England, u. a. nach Burton und Umgegend, auch nach Irland, wo in der Provinz Ulster die presbyterianische Kirche festen Fuß gefaßt hatte, überall Anklang, meistens sogar ungeheuren Zudrang von seiten der Bevölkerung findend und die Seelen zum Glauben zu erwecken suchend für das in Christo Jesu aus lauter Gnaden dargebotene Heil. Die Versammlungen wurden meistens unter freiem Himmel gehalten und beliefen sich oft auf viele Tausende. Mr. Aikman und später John Campbell, sowie auch Rowland Hill waren seine Begleiter, die sich mit ihm in die Arbeit teilten, und neben dem gesprochenen Worte waren es auch in großen Massen verteilte Traktate, durch die sie zu wirken suchten.

Der Bruder, Robert, schloß sich diesen Bestrebungen an und stellte namentlich sein großes Vermögen in den Dienst der Sache. Um in der Nähe von Edinburg, dem „Hauptquartier“, zu bleiben, kaufte er einen neuen Landsitz zu Auchingray, und was er zunächst einrichtete, das waren Schulen zur Erziehung junger Leute für den Predigtdienst. An geeigneten Predigern war großer Mangel, und das Bedürfnis nach solchen wuchs immer mehr. Die erste Schule dieser Art wurde in Glasgow errichtet und unter Rev. Ewings Leitung gestellt, später jedoch nach Edinburg verlegt. Doch auch an andren Orten wurden solche Schulen errichtet und ein mehrjähriges System von aufsteigenden Klassen eingerichtet. Ferner wurden auf Roberts Kosten sog. Tabernakel — ein von den Methodisten entlehnter Ausdruck — erbaut, ungeheure Räume, um in ihnen größere Massen versammeln zu können. Anfangs hatte man das offene Feld, wohl auch den Caltonhügel bei Edinburg, und dann auch einen Zirkus benutzt, doch hatte das mancherlei Unzuträglichkeiten, und ein umschlossener und bedeckter Raum schien vorzuziehen zu sein. Es ist aber rein erstaunlich, was namentlich der jüngere Bruder im Predigen leisten konnte: oft an jedem Wochentage zwei-, auch wohl dreimal. Dazu wurden auch von ihm und seinen Gehilfen immer neue Traktate verfaßt, die dann auf Kosten des Bruders gedruckt und verteilt wurden.

Zwar blieb hier auch die Verleumdung nicht aus. Robert Haldane wurde beschuldigt, aus der Errichtung der Predigthallen ein einträchtliches Geschäft zu machen, da er die in ihnen gesammelten Kollektengelder für sich behalte. Doch konnte leicht nachgewiesen werden, daß diese wieder zu christlichen Zwecken verwandt wurden. Dann aber brachen auch unter den Genossen Meinungsverschiedenheiten hervor, die sogar zu Zerwürfnissen führten. Besonders Rev. Ewing nahm bald eine selbstständige, wenn auch nicht gerade gegensätzliche Stellung gegen die Haldanes ein, und es bedurfte vieler Klugheit, um die Mitarbeiter zusammenzuhalten. Was die Haldanes wollten, war keineswegs eine besondere Freikirche neben der staatlichen der Presbyterianer. Nur Seelen für Christum zu gewinnen, nur Erweckung eines im Glauben an Jesum Christum gegründeten Lebens innerhalb der bestehenden Kirche, nur Zurückführung der öffentlichen Verkündigung auf den ursprünglich in der Schrift gelegten Grund, war ihr Zweck, und damit standen sie doch nicht im Widerspruch mit den leitenden Grundsätzen der „etablierten Kirche von Schottland“. Alles Heil beruhend auf der freien Gnade Gottes, wie sie in Christo Jesu dem Gekreuzigten dargeboten wird, darum aber Jesus Christus das alleinige Haupt der Kirche und diese bestehend aus den Auserwählten und deshalb gläubig Gewordenen; die Lehre von der partikulären Gnadenwahl, wie sie die schottische Kirche in ihrem Bekenntnisse von Westminster deutlich ausgeprägt hat, auch von ihnen gegen jede Abschwächung festgehalten; darum dann aber auch ihr Festhalten an der hl. Schrift A und NTs, deren Inspiration, alleinige Autorität und Suffizienz von ihnen mit Nachdruck gegen alle neologischen Anschauungen betont wurde — wer hätte sagen können, daß das nicht alles Lehren und Anschauungen der reformierten Kirche von Schottland seien? Aber in dem Betonen des subjektiven Momentes, wie die Haldanes und ihre Gesinnungsgenossen es thaten, lag doch auch etwas, das, besonders bei dem Widerstande, der ihnen von der Staatskirche aus entgegen

gebracht wurde, geeignet war, sie mit dieser in einen prinzipiellen Gegensatz zu bringen. War die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen, in denen Christus der Gekreuzigte ein neues Leben geworden war, dann lag auch der Kongregationalismus nicht fern, d. h. die Richtung, welche die Gemeinde der Gläubigen zum Träger der Kirchengewalt machen will und zwar die Einzelgemeinde, wie sie unter dem alleinigen Haupte Jesus Christus auf dem alleinigen Grunde des von ihm zeugenden Wortes steht und deshalb unabhängig sein muß von jeder menschlichen Autorität, auch von der der Gesamtkirche, wie sie in Schottland in Presbyterien und Synoden zusammengefaßt war. Und wirklich schritten einzelne Anhänger der Haldanes, Mr. Ewing und Mr. Aihman, zu dieser Konsequenz fort. Sodann aber — kam es in der christlichen Kirche vor allen Dingen auf das subjektive Element, auf die persönliche Aneignung des in Christo Jesu dargebotenen Heiles an, war dann die Verwerfung der Kindertaufe, wie sie bei den Baptisten sich fand, nicht durchaus folgerichtig? Und wirklich zogen diese Folgerung auch die Brüder Haldane selbst, die es kein Hehl hatten, daß sie den Baptisten in Beziehung auf deren Lehre und Praxis hinsichtlich der Taufe Recht geben müßten, nur daß sie nicht so weit gingen, sich um dieser Lehre willen der Partei der Baptisten anzuschließen und sie zur unerläßlichen Bedingung der Kirchengemeinschaft zu machen. Sie wollten auch um dieser Lehre willen aus der Gemeinschaft der Kirche von Schottland nicht ausscheiden und keine abgesonderte Kirche neben ihr bilden.

Robert Haldane begab sich mit den eben dargestellten Grundsätzen im J. 1816 nach dem Festlande, um auch dort Anhänger für sie zu gewinnen. Zunächst nach der Schweiz, nach Genf, von wo ja die von ihm vertretenen Lehren ausgegangen waren. Doch fand er gerade dort bei seinen ersten Versuchen kein Gehör. Auch in Genf war die Geistlichkeit rationalistisch gerichtet, ganz unter dem Einflusse stehend, der damals von Frankreich ausging und störend und zerstörend auf das kirchliche und religiöse Leben wirkte. Der eigentliche und wirkliche Calvinismus war auch in der Stadt Calvins nahezu verpönt. Dazu kam, daß der Schotte der französischen Sprache noch nicht so mächtig war, um sich leicht verständlich zu machen. Enttäuscht ging er deshalb nach Bern; aber auch hier die gleiche Schwierigkeit. Doch wurde er von hier aus an einen jungen Mann in Genf verwiesen, Gaussen, der freilich wenig spreche, aber für Haldanes Pläne und Meinungen empfänglich sei, und durch diesen kam er, nach Genf zurückgekehrt, mit einer Anzahl junger Theologen in Verbindung, die, bereits zu einer „Gesellschaft der Freunde“ zusammen gethan, nun durch seinen Einfluß zu den Stützen „des evangelischen Christentums“ in den französisch redenden Kantonen der Schweiz und in Frankreich selbst wurden: Merle d'Aubigné, der Geschichtschreiber der Reformation, Frederic Monod, einer der Häupter der „freien Kirche“ in Frankreich, Pyt, der Missionar in den Sevennen, Alex. Mallan, der schweizerische Evangelist, Empeytaz, Guers, Rieu, der früh vollendete Pastor zu Fridericia in Dänemark u. v. a. Haldane versammelte sie auf seinem Zimmer, wo er ihnen die Schrift auszulegen suchte, besonders den Brief an die Römer, über den er später in Montauban einen Kommentar in französischer Sprache herausgab, um noch später eine vielfach erweiterte und oft aufgelegte englische Ausgabe in 3 Bänden folgen zu lassen. Jetzt hatte er auch wirklich Erfolg. Die Zahl der „Freunde“ auf seinem Zimmer vermehrte sich immerfort, aber freilich auch, daß Gegner auftraten, welche den „schottischen Eindringling“ auf das heftigste bekämpften, unter ihnen im Vordertreffen der Prof. Chenevière, mit dem er eine tief greifende litterarische Fehde zu bestehen hatte. Seine Meinung über die Taufe hielt er auch hier nicht zurück, aber auch in der angegebenen Beschränkung: das Fundament der Kirchengemeinschaft war und blieb ihm auch hier die Person Jesu Christi des Gekreuzigten. Fast zwei Jahre dauerte sein Aufenthalt in der Stadt Calvins, wo er in der letzten Zeit noch einen Gehilfen aus Schottland bekam, Henry Drummond, einen praktischen Mann, der das Werk Haldanes in Genf fortsetzte und die Anhänger „des evangelischen Christentums“ für den Kongregationalismus zu gewinnen wußte, vor welchem Haldane noch Halt gemacht hatte. Auch erbauten sich die „Freunde“ in Genf jetzt ein eigenes Versammlungshaus, das sog. Oratoire, was zur Konsolidierung der Partei nicht wenig beitrug, wie denn auch die Verfolgungen, welche sie von seiten der Gegner zu erfahren hatten — selbst bis zur Landesverweisung — nichts anderes bewirkten, als daß die „Freunde“ eine von der Staatskirche gesonderte Gemeinschaft bildeten: die „freien Kirchen“ der Schweiz sind aus dieser Bewegung hervorgegangen.

Von Genf wandte sich Robert Haldane im J. 1817 über Lyon nach Montauban, der einzigen den Hugenotten noch übrig gebliebenen Universität in ihrem heimischen Frankreich, und auch hier, wo er bis gegen das Ende des Jahres 1819 blieb, wußte er sich

einen Wirkungskreis zu eröffnen. Widerspruch und Widerstand fand er freilich auch hier, denn auch hier war der alte hugenottische Geist erstorben und der Voltaires und der Encyklopädisten herrschte auch hier statt des Evangeliums. Namentlich aber traf er auch auf viel Halbheit, Unentschiedenheit, Feigheit und Mangel an Verständnis für das Wesentliche des Christentums. Doch konnte er auch wahrnehmen, daß im südlichen Frankreich das Licht des Evangeliums noch immer unter der Asche glomm. So bei dem Pastor der Mährischen Brüder, Mr. Gachon, zuletzt zu Mazère, „der die Religion nicht sowohl in Dogmen, als in der Liebe, besonders in der zu Jesus Christus suchen wollte"; so auch bei dem Professor des Hebräischen, Bonnard, zu Montauban selbst, und bei einem der dortigen Pastoren, Marziels, die, freilich zu großem Verdrusse des Prof. Pictet, der sie deshalb sogar bei Napoleon hatte verklagen wollen, auf dem Boden des Evangeliums standen. Und diese, nebst manchen anderen, suchte Haldane im Evangelium noch mehr zu gründen. Besonders aber sorgte er dafür, daß eine neue Ausgabe der französischen Bibelübersetzung hergestellt und verbreitet wurde. Als er nach Montauban kam, fand er dort weder die ganze Bibel, noch das NT in den Händen des Volkes, und seinen Vorstellungen gelang es, daß die Freunde des Wortes Gottes beschlossen, einen Neudruck zu veranstalten und sich um Beihilfe dazu an das Konsistorium von Montauban zu wenden; dies freilich ohne Erfolg. Die „Venerable Compagnie" antwortete nicht einmal auf das Gesuch, und Haldane brachte deshalb teils aus eigenen Mitteln, teils mit Hilfe von Freunden in der Heimat die Summe zusammen, die erforderlich war, um zunächst eine Auflage der Bibel von 6000 Exemplaren zu drucken, worauf dann noch weitere Auflagen folgten. Auch andere christliche Schriften ließ er drucken und verteilen, so die Luthers an Erasmus über den unfreien Willen des Menschen, nur daß der Professor, den er bat, diese Schrift den Studenten zu empfehlen, erklärte, sich nicht darauf einlassen zu können, weil sie von Luther stamme. Der Aufenthalt Haldanes in Montauban hat jedenfalls dazu beigetragen, lebendiges Christentum auf biblischem Grunde in den Gegenden wieder zu erwecken, welche einst die Kämpfe der Hugenotten um ihren evangelischen Glauben gesehen haben.

Gegen Ende August 1819 kehrte er nach Schottland zurück, aber nur, um auch dort seine Thätigkeit wieder aufzunehmen, indem er eine Mission für die schottischen Hochlande einrichtete und eine Gesellschaft ins Leben rief, deren Aufgabe sein sollte, erweckend auf den europäischen Kontinent zu wirken. Auch durch Reisen im Lande, nach London, nach Irland sucht er seine Sache zu fördern, unermüdlich thätig, während sein Bruder James in seiner Predigtthätigkeit fortfuhr. Auch mancherlei Kontroversen wurden jetzt ausgefochten, in denen die Haldanes für ihre Grundsätze eintraten. So namentlich die Frage, ob die Apokryphen den kanonischen Büchern der hl. Schrift beigefügt werden dürften. Die britische und ausländische Bibelgesellschaft zu London, deren Mitglieder die Haldanes waren und in der dieser Streit ausbrach (1821), war anfänglich schwankend, wie sie sich zu der Sache stellen sollte. Von einem universalen Gesichtspunkte ausgehend, wollte eine Anzahl von Mitgliedern diese Bücher zulassen, besonders auch aus Rücksicht auf die luth. Kirche des Festlandes und selbst auch auf die Kirche Roms, für deren Interessen der bekannte kath. Bibelübersetzer Leander van Eß eintrat. Robert Haldane aber, dem es darauf ankam, die Quellen der Offenbarung von allen menschlichen und unreinen Beimischungen rein zu bewahren, bestritt von diesem Standpunkte aus mit unerbittlicher Konsequenz die Mitverbreitung der nicht zur Heilsoffenbarung gehörenden Schriften. Der Streit wurde lange Zeit hindurch mit großer Heftigkeit und Hartnäckigkeit geführt, doch siegte endlich die von Rob. Haldane verfochtene Meinung. Und bei dieser Gelegenheit ließ er auch seine Schrift über die Inspiration der kanonischen Bücher der Bibel erscheinen, diese in allen ihren Konsequenzen verteidigend. Vorher schon, im J. 1816, hatte er eine Schrift über die Evidenz und Autorität der göttlichen Offenbarung herausgegeben, die 1843 in 3. Auflage erschien, während die englische Ausgabe seines Kommentars über den Römerbrief, zuerst 1835 herausgegeben, im J. 1852 die 7. Auflage erlebte. Auch mit Professor Tholuck in Halle band er an, indem er 1837 und 1838 zwei Abhandlungen über dessen „neologische Meinungen" veröffentlichte, wie er sagte, „zum Nachdenken für die Kirche von Schottland". Ebenso trat er dafür ein, daß den Eisenbahnbeamten, so viel wie möglich, ihr Sonntag nicht verkürzt werden dürfe, eine schon damals in Großbritannien viel erörterte Frage, und auch mit den Irvingianern und anderen Richtungen setzte er sich litterarisch auseinander, sie vor den Richterstuhl der hl. Schrift ziehend und zurückweisend. Von dem Bruder, James, liegt eine lange Reihe von Schriften vor, die mehr das geistliche und erbauliche Gebiet betreffen, doch auch solche über Fragen der Kirchenordnung, wo der

Verfasser mehr und mehr dem Kongregationalismus zugewandt erscheint. Leider verhindert der hier zugemessene Raum, auf diese Schriften weiter einzugehen.

Robert Haldane starb am 12. Dezember 1842 im Frieden seines Heilandes auf seinem Landsitze zu Auchingray, und sein Bruder James Alexander folgte ihm am 8. Februar 1851, ebenfalls im Frieden dessen, dem er sein Leben lang in unermüdlicher Thätigkeit gedient hatte. Die Frucht ihrer Arbeit aber ist jedenfalls für das Reich Gottes nicht verloren, wenn auch nicht alles, was sie erstrebt haben, zu dem gehört, das feuerbeständig ist. Was sie gewollt haben, ist einesteils die Kirche Christi auf die soliden Grundlagen des geoffenbarten Wortes wieder fest zu gründen, und anderenteils das Christentum nicht bloß als formulierte Menschenlehre, sondern als das den Menschen nahe zu bringen, was es seinem Wesen nach sein will: Geist und Leben im tiefsten Grunde der Persönlichkeit. Die Gläubigen aber wollten sie in eine Gemeinschaft zusammengefaßt wissen unter dem alleinigen Haupte Jesu Christi, ein Gesichtspunkt, den mit aller Kraft geltend gemacht zu haben, ihr Verdienst ist. Dr. **Brandes.**

Hales, Alexander von, s. Bd I S. 352—354.

Hales, John, gest. 1656. — Des Maizeaux, an account of the life and writings of the ever memorable Mr. John Hales etc., London 1719, 8°. Hiernach und nach Hales' Briefen in den golden remains und späteren Zusätzen dazu Jo. Halesii historia concilii Dordraceni, J. Laur. Moshemius latine vertit, observatt. et vita Halesii auxit, Hamburg 1724, 8°. Nachträge dazu und zu dem was bei Wood Athenae Oxon. steht, in der Biographia Britannica s. v. Tl. 4, S. 2481—2490, hier z. B. das Testament von Hales. Englische Urteile über ihn sind nachgewiesen bei J. P. Lawson, The life and times of W. Laud, London 1829, Bd 2, S. 275—283. Aufzählung von Hales' Schriften auch bei Watt, Bibl. Brit., Edinburg 1824, Tl. 1, Nr. 457, e—g; hier wird auch eine Gesamtausgabe seiner Schriften von Lord Hailes angezeigt und gerühmt, Glasgow bei Foulis 1765, 3 Bde 12°.

John Hales, geboren 1584 zu Bath, zeichnete sich schon früh so sehr aus, daß er 13 Jahre alt auf die Universität Oxford geschickt, und 21 Jahre alt als Fellow ins Merton-College aufgenommen wurde. Der gelehrte Warden des letzteren, Sir Henry Savile (geb. 1549, gest. 1622), Günstling der Königin Elisabeth, beschäftigte ihn bei der Ausgabe des Chrysostomus, welche er 1613 veranstaltete, und in deren Bd 8 Hales' Anmerkungen von Mosheim zu den besten Beiträgen für die Textkritik und Auslegung des Chrysostomus gerechnet werden. Im Jahre 1612 wurde er auch Lehrer der griechischen Sprache zu Oxford und bald darauf Fellow in Eton. Im Jahre 1618 ward er dem englischen Gesandten, Sir Dudley Carleton, auf die Synode zu Dortrecht als Geistlicher und als sachkundiger Berichterstatter über die Verhandlungen beigegeben, und diese machten auf ihn den Eindruck, daß er, der als strenger Calvinist dorthin kam, wenn nicht völlig zum Arminianer wurde, doch mit Anerkennung gegen Episkopius erfüllt und in der Neigung befestigt wurde, Einstimmigkeit in wenigen Fundamentalartikeln als ausreichendes Erfordernis zur Kirchengemeinschaft anzusehen, und auf eine speziellere Übereinstimmung in allen übrigen theologischen Meinungen nicht mehr in der gewöhnlichen Weise zu dringen. Nach Eton zurückgekehrt, verlebte er dort eine lange Reihe ruhiger Jahre als Prediger und Gelehrter, in beiderlei Hinsicht sehr geachtet, doch zugleich in dem Rufe einer Hinneigung zu Arminianern und Socinianern, trotz seiner litterarischen Zurückhaltung. Schriften der Socinianer Samuel Przypkowski und Joachim Stegmann werden ihm mit Unrecht beigelegt; seine Ansicht vom Abendmahle wich allerdings sehr weit von der aller größeren Kirchenparteien ab, denn in keinerlei Sinne wollte er irgend eine Gegenwart Christi im Sakramente statuieren; so wenigstens zu der Zeit, wo der **tract on the sacrament of the Lord's supper** geschrieben ward. Doch bei seinen Lebzeiten wurde wohl dieser Traktat über das Abendmahl noch nicht durch den Druck bekannt. Auch seine beachtetste Schrift **a tract on schism and schismatics, wherein is briefly discovered the original and cause of all schism,** welche er 1636 für W. Chillingworth geschrieben hatte, war mehrere Jahre hindurch nur handschriftlich bekannt. Schisma, wird hier angenommen, schließt jedesmal eine Schuld ein, weil allezeit eine Verletzung der Liebe, wie Häresie eine böswillige Verletzung der Wahrheit; es wird im Schisma immer bisherige Gemeinschaft von Mitchristen gebrochen. Aber entweder mit oder ohne zureichenden Grund; im ersteren Falle haben bloß diejenigen die Schuld, welche die anderen zur Sezession nötigen, im letzteren Falle beide. So gilt es zu untersuchen, was zureichender Grund sein könne. Der gewöhnlichste sei entweder 1. daß die einen von den anderen ein äußeres Handeln forderten, welches diese mißbilligten; aber bei Rituellem (z. B. im Osterstreit) sei Nachgeben

erlaubt, und darum hier Pflicht. Oder 2. Dissens unter Mitchristen; aber sie könnten sich ja zu einer Liturgie vereinigen; welche nur das ihnen Gemeinsame ausdrückte, und das Ungleiche und dadurch Haß Erregende, also die Liebe Verletzende, eben deshalb absichtlich ausließe. Oder 3. Herrschsucht und Rivalität der großen Bischöfe; aber in diesem Falle eines von Christus selbst gemißbilligten Streites könnten die Christen zusammenbleiben; bischöfliche Superiorität und Ungleichheit der Titel und Ansprüche überhaupt hat nach Hales keine Einsetzung Christi für sich. Sind aber bloß durch diese drei Gründe oder einen derselben die Spaltungen der Kirche gewöhnlich herbeigeführt gewesen, so folgt ja wohl, daß man sich meistenteils nicht nur ohne zureichenden Grund, sondern aus einem schlimmen Grunde, nämlich aus Mangel an Liebe getrennt hat. Solche Irenik enthielt im Jahre 1636 allerdings Mißbilligungen gegen beide damals streitenden Parteien, „neque enim", sagt Mosheim von Hales, „eos ferre poterat, qui sub flexiloquo et formoso ‚ecclesiae' vocabulo dominandi libidinem occultabant, neque iis adsentiebatur qui Calvinum in pontificis Romani substituebant locum". Aber wegen der Verwerfung bischöflicher Überhebung und geringschätziger Behandlung der Schismatiker fand sie doch mehr Beifall bei den Presbyterianern. Der Erzbischof Laud dagegen wünschte einen so fähigen und angesehenen Forscher sich und der Hochkirche erhalten oder wiedergewinnen zu können, und in einer mehrstündigen sehr lebhaften Besprechung 1638 brachte er ihn durch seine Gründe wirklich dahin, daß er sich für überwunden und von nun an für entschlossen erklärte, orthodox und ein treuer Sohn der Kirche von England sein zu wollen, während er alle die äußeren Begünstigungen, mit welchen ihn der Erzbischof nun überschütten wollte, nach Kräften abwies, und nur die Annahme eines Kanonikats zu Windsor zuletzt nicht meinte ablehnen zu dürfen. In dieser Treue blieb er dann auch 1642 bei dem Sturz Lauds und später bis an seinen Tod; in demselben Jahre 1642, wo sein tract on schism gegen seinen Willen zum erstenmale gedruckt erschien unter den Akklamationen der Puritaner, verlor er dennoch durch diese seine Präbende, und wurde nachher wegen Verweigerung des Eides zum „Engagement" auch aus seiner Stelle in Eton ausgestoßen und niemals wieder eingesetzt; probitas laudatur et alget; die letzten vierzehn Lebensjahre des Mannes, auf dessen Autorität und Zustimmung sich beide Parteien gern beriefen, gingen in eigentlichem Mangel hin; unverheiratet, aber ohne alles Einkommen lebte er schon vor Lauds Tode einmal drei Monate von 6 Pence wöchentlich, nachher eine Zeit lang in Familien als Erzieher, zuletzt, nachdem er auch seine Bibliothek verkauft hatte, im Hause einer Witwe, deren Mann sein Diener gewesen war; sein Nachfolger in Eton hatte ihm seine Stelle einräumen wollen, aber Hales meinte, von dem Parlamente, welches ihn ausgestoßen und welchem er den Eid verweigert hatte, nichts annehmen zu dürfen. Er starb erst 1656, 72 Jahre alt. Erst nach seinem Tode wurden seine Schriften gesammelt und großenteils zum erstenmale herausgegeben unter dem Titel: Golden remains of the ever memorable Mr. John Hales of Eton College 1659 und nochmals 1673 durch John Pearson (geb. 1613, gest. 1686, Bischof von Chester 1672), und so groß ist die Anerkennung seiner Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Wahrhaftigkeit, seiner Anspruchslosigkeit und Milde bei tiefem Ernst in seinem Vaterlande geblieben, daß dies und vielleicht auch ein Gefühl davon, daß manche seiner Ideen erst noch mehr als bisher beachtet zu werden und eine Zukunft zu erhalten verdienten, dies Prädikat ever memorable dort zu einem festen und solemnen neben seinem Namen hat werden lassen. **(Henke †) Schöll †.**

Halitgar. Vgl. die im A. Bußbücher Bd III S. 581,50 angeführten Werke, sowie Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, II, S. 668—70. Ueber Halitgars schriftstellerische Thätigkeit überhaupt vgl. auch Bähr, S. 377 ff.

Über H.s Lebensumstände ist nur weniges bekannt. Wahrscheinlich bestieg derselbe den bischöflichen Stuhl zu Cambray im Jahre 817, da er im folgenden Jahre bereits bei der Einweihung eines Gotteshauses als Bischof mitwirkt, während wenigstens in der ersten Hälfte des Jahres 816 sein Vorgänger Hildoard nachweisbar noch dem Bistum vorsteht. Im Jahr 822 wird Halitgar von Papst Paschalis I. in die dem Erzbischofe Ebo von Rheims bezüglich der nordischen Mission ausgestellte Vollmacht als Gehilfe mit aufgenommen (s. diese Urkunde bei Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch, Nr. 6, dann Rydberg, Sverges Traktater, I, Nr. 1, S. 1—3, vgl. ferner Adam. Brem., Gesta Hammab. eccl. pont. I. c. 17, bei Pertz, IX, S. 291), scheint denselben jedoch auf dessen Missionsreise nach Dänemark nicht begleitet zu haben, falls anders der bei dieser Gelegenheit genannte Mann dieses Namens mit dem Bischof von Cambray identisch ist, was

neuerdings bezweifelt wurde (vgl. Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen, I, 210, Nr. 5; Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission, I, 40); später nimmt er nicht nur an mehreren fränkischen Konzilien Anteil, sondern wird auch im Jahre 828 vom Kaiser mit einer Sendung an den byzantinischen Hof betraut (Einhardi Annales, h. a., bei Pertz, I, S. 217). Den Tod des Mannes pflegt man auf den 25. Juni 831 zu setzen, während ihn doch die Annales Vedastini zum Jahre 830 berichten (nach Pertz, IX, S. 416, N. 75); jedenfalls wird derselbe im Jahre 829 noch als lebend genannt (Constitutiones Wormatienses, bei Pertz, III, S. 340). Weitere Notizen über Einzelnheiten aus Halitgars Leben finden sich bei Dionys. Sammarthanus, Gallia Christiana, III, p. 10—12 (1725). — Am bekanntesten machte sich übrigens Halitgar durch ein Pönitentialbuch, welches er auf Erzbischof Ebos Antrieb verfaßte (s. Ebos Schreiben samt Halitgars Antwort bei Flodoard, Histor. Remens. eccles. II, c. 19 und daher in den Gesta pontific. Camerac. c. 40—47, bei Pertz, IX, S. 416). S. den A. Bußbücher Bd III, S. 581 f. Ob dabei Buch 3—5 unmittelbar oder nur mittelbar aus der collectio Dacheriana herübergenommen, ob ferner Buch 6 von Halitgar selbst oder von einem Späteren beigefügt worden sei, ist bestritten; doch dürfte in letzterer Hinsicht von entscheidendem Gewichte sein, daß die Sammlung schon zu Flodoards Zeit (893—966) aus sechs Büchern bestand. **K. Maurer.**

Hall, Robert, bapt. Prediger und Schriftsteller, gest. 1831. — Works of R. Hall, with a Brief Memoir of his Life by Olinthus Gregory and an Essay by John Foster on „Mr. Hall's Character as a Preacher", London 1831—33, 6 Bde, 11. Aufl. 1853. Verschiedene spätere, englische und amerikanische Ausgaben. Greene, Reminiscences of the Rev. R. Hall, A. M., London 1832, wieder abgedruckt in verschiedenen Ausgaben von H.s Werken. Eine amerikanische Ausgabe seiner Werke, die sich als „vollständige" bezeichnete, erschien 1830, vor des Verfassers Tod.

R. Hall ist am 2. Mai 1764 zu Arnsby bei Leicester geboren. Sein Vater, Robert Hall, ein Mann von mäßiger Bildung aber großem Einfluß, war Prediger bei den Partikularbaptisten; in dem Bestreben, seine Kirche von dem hypercalvinistischen Antinomismus wieder zu befreien, war er mit Andreas Fuller und John Ryland enge verbunden. Robert war der jüngste von 14 Geschwistern, ein schwächliches Kind, das mit zwei Jahren weder gehen noch reden konnte. Seine verständige Wärterin lehrte ihn sprechen und lesen an den Inschriften der Grabsteine auf dem benachbarten Friedhof. Aber er entwickelte sich wunderbar rasch. Er war noch nicht neun Jahre alt, da las er mit Eifer J. Edwards abstrakte Werke über die Affekte und den Willen. Er verschlang, was ihm an theologischer Litteratur zugänglich war. Im Alter von 10 bis 11 Jahren schrieb er eine Anzahl moralischer Abhandlungen und Reden; nicht selten bewies er seine rednerische Begabung, indem er seinen jungen Spielkameraden predigte. Bei einem Besuch im Hause eines Freundes seines Vaters sprach der Zwölfjährige vor einem Kreis von Gästen, die geladen waren, um ihn zu hören, und erregte durch seine Beredsamkeit Erstaunen. Seine Fortschritte im Lernen waren so rasch, daß er seinen Lehrer bald übertraf; dieser bat selbst, R. Hall möge entlassen werden. Während der nächsten 1½ Jahre wurde seine Bildung unter der Aufsicht J. Rylands in Northampton fortgesetzt; hier vervollkommnete er sich besonders im Lateinischen und Griechischen. Dann kehrte er nach Hause zurück, um unter der Aufsicht seines Vaters sich mit Theologie zu beschäftigen. Nachdem dieser und andere sich überzeugt hatten, daß er einen Beruf zum Prediger des Evangeliums habe, trat er im Oktober 1778 in das bapt. College zu Bristol ein. Eine Stiftung Dr. Wards machte ihm nach Vollendung des dortigen Lehrkurses den Besuch der schottischen Universität zu Aberdeen möglich, 1781. Dort wurde er bald neben James Mackintosch als einer derjenigen Studierenden anerkannt, die am meisten versprachen; nach Mackintosch Abgang stand er wohl an erster Stelle. Neben den vorgeschriebenen Studien las er gemeinsam mit Mackintosch griechische und lateinische Schriftsteller, sowie philosophische Werke. Die beiden Studenten hatten von diesen privaten Besprechungen mindestens ebensoviel Gewinn wie von den Vorlesungen der Professoren. 1785 erlangte Hall den Grad eines M. A. Schon vorher war er aufgefordert worden, zur Unterstützung von Dr. Caleb Evans nach Bristol zurückzukehren. Dieser war damals Pastor an der Broadmead Chapel und Vorsteher des Colleges. In der genannten Kirche predigte nun R. Hall und seine Beredsamkeit sammelte einen großen Kreis von Hörern um seine Kanzel. Aber die liberale Richtung seiner Predigten beunruhigte seinen Vater, Dr. Ryland, und nicht minder Dr. Evans, und seine Weigerung, seine Predigten

den orthodoxen Normen anzupassen, machte den Eindruck der Eigenwilligkeit und der Überhebung. Bei seinem Unterricht im College erkannte man seine Lehrgabe an, aber ebenso machte sich seine Neigung zu schneidenden Sarkasmen bemerklich. Kein Wunder, daß ehe 5 Jahre abgelaufen waren, zwischen ihm und Dr. Evans eine scharfe Spannung eintrat: der bejahrte Pastor und Lehrer empfand die Beliebtheit seines glänzenden jungen Mitarbeiters schmerzlich und wurde durch seine aggressive Haltung abgestoßen, und das Verhalten des letzteren gegen seinen Vorgesetzten war nicht tadellos. Überdies gab er bei manchen seiner Brüder in Bristol und anderwärts schweren Anstoß dadurch, daß er äußerte, Gott werde Dr. Priestly, den berühmten unitarischen Gelehrten, nicht verdammen. Es traf sich, daß gerade in dieser Zeit Rob. Robinson, der beredte Pastor der Baptistenkirche in Cambridge starb, der vom Calvinismus zum Arminianismus, von diesem zum Sozinianismus, schließlich zu dem ausgesprochensten Skeptizismus übergegangen war. Seine Gemeinde befand sich in kläglicher Verwirrung. Da verschaffte Halls Ansehen als Gelehrter und seine bekannte liberale Richtung ihm einen Ruf an diese Gemeinde, zuerst zu vorübergehender, dann zu dauernder Anstellung als Pastor. Bei seinem Scheiden von Bristol bezeichnete er frei und unumwunden seine theologische Stellung: er sei weder Calvinist noch Socinianer; in Bezug auf die menschliche Natur war er ein Materialist, indem er glaubte, daß der Mensch mit dem Tode aufhöre bewußt zu sein bis zur Auferstehung. Auf den Vorhalt, er sei kein Baptist, erklärte er seine entschiedene Verwerfung der Kindertaufe, die er als Verderbnis des Zweckes der heiligen Institution betrachtete; weil er aber in der Besprengung nur eine Neuerung sah, so hielt er es nicht für zulässig die Taufe durch Untertauchen an denen zu vollziehen, welche auf Grund eines Glaubensbekenntnisses sie in jener Form empfangen hatten. Die Gemeinde in Cambridge bestand aus baptistischen Gliedern und aus solchen, die als Kinder getauft waren; auch die letzteren nahmen am heiligen Abendmahle teil, während in Halls späteren Pastoraten die strengen Grundsätze über die Abendmahlsgemeinschaft galten, er indes es eigens für seine als Kinder getauften Gemeindeglieder verwaltete.

Das Cambridger Pastorat war die Periode der angestrengtesten geistigen Thätigkeit Halls (1790—1805). Die schroff socinianisch Gesinnten in der Gemeinde fanden bald seine Predigten zu evangelisch und schieden aus. Cambridge war eine Universitätsstadt und die Dissenters wurden im allgemeinen mit wenig Achtung betrachtet. Dazu gab der Ausbruch der französischen Revolution Anlaß zu mancherlei Parteiung; die politische Erregung drängte alles andere in den Hintergrund. Hall war erfüllt von Haß gegen jede Gewaltherrschaft und trat bald als Kämpfer für die Freiheit in die vorderste Reihe. Durch seine Schrift An Apology for Freedom of the Press erwarb er sich hohes Ansehen als politischer Schriftsteller, aber sie rief auch den schärfsten Widerspruch der religiös und politisch Konservativen hervor. Daß er Prinstley als einen liberalen Führer rühmte, gab den Socinianern Anlaß zu glauben, er werde bald als offener Vertreter des Unitarismus hervortreten. Eine Andeutung darüber empfand er auf das bitterste. „Wenn das der Fall wäre, sagte er, so würde ich verdienen an den Schwanz des großen Drachen gebunden und in alle Ewigkeit durch die niedersten Regionen geschleppt zu werden.“ Die Schreckensherrschaft in Frankreich und das Vordringen des anarchistischen Unglaubens bei den englischen Radikalen brachte bei ihm einen Umschwung der Gesinnung hervor. Er brach jede Gemeinschaft mit den Radikalen ab; seit 1795 verschwinden alle Spuren des übertriebenen Liberalismus aus seinen Predigten. Er wurde nach und nach als der erste Prediger Englands anerkannt: Studenten und Professoren wurden von seinen Reden gefesselt, Männer des Adels und der Litteratur priesen wie jedermann seine wunderbare Beredsamkeit. Doch fühlte er selbst das Bedürfnis, seine Anschauungen durch tiefere Studien zu bereichern: beim Studium des Hebräischen unterstützte ihn ein Universitätslehrer; sodann machte er kritische Studien in den griechischen Dichtern, Philosophen und Rednern. Französisch und Italienisch las er so fließend wie Englisch: er verwandte die größte Anstrengung darauf, die wertvollsten Werke in diesen Sprachen kennen zu lernen; vor allem war er bewandert in jedem Gebiete der englischen Litteratur. Mit einem unvergleichlich treuen Gedächtnis verband sich bei ihm ein hohes Maß kritischer und reflektierender Begabung. So wurde er einer der unterrichtetsten Männer seiner Zeit, und sein reicher geistiger Besitz stand ihm in jedem Moment zur Verfügung. Seine Phantasie war frei und weit und stand doch völlig unter der Herrschaft seiner Vernunft. Seine Stimme war schwach und unmelodisch; aber dieser Mangel wurde zum Teil ersetzt durch das Hinreißende des Vortrags und die Wucht des Ausdrucks, welche den Hörer fesselt. Er ging ganz in dem Gegenstand seiner Reden auf und hatte eine wunderbare Gewalt über seine Zuhörer: Es war nicht unge-

wöhnlich, daß ein großer Teil derselben stand, den Kopf vorwärts gerichtet, wie bezaubert von seiner geisterfüllten Beredsamkeit; es kam vor, daß sie auf den Stühlen oder den Lehnen derselben standen, ohne zu wissen, was sie thaten. Im Jahre 1800, eben auf der Höhe seiner Kraft, hielt er mit Beziehung auf Frankreich eine Rede über den modernen Unglauben; sie fand in England reißende Verbreitung und ist vielleicht die erhabenste und gewaltigste aller seiner Schriften. Entsprungen aus langen Erwägungen enthält sie Halls Urteil über den Geist des Unglaubens in seiner Zeit, und bietet sie die Heilmittel dagegen an. Im Drucke erschien sie im Jahre 1801 und alle Ausgaben fanden reißenden Absatz: Glieder der Kirche und Dissenters, Vornehme und Geringe waren gleichermaßen ihre Leser. Sie vollends hat Halls Ruhm, der erste Kanzelredner und einer der tiefsten Denker seiner Zeit zu sein, begründet. Von den Radikalen wurde sie heftig angegriffen; sie warfen Hall vor, daß er in ihr mit seinen liberalen Grundsätzen gebrochen und sich endgiltig auf die reaktionäre Seite gestellt habe. Seitdem war seine Kirche, welche bedeutend erweitert wurde, um die wachsende Zahl der Hörer zu fassen, gefüllt von Leuten aller Stände: eine Menge von Gliedern der Universität gehörte zu seinen regelmäßigen Hörern. Ebenso gesucht war seine Gesellschaft; denn seine Unterhaltungsgabe war nicht geringer als sein Talent zum Predigen.

Die stete Anspannung, die Halls große Beliebtheit mit sich brachte, das Übermaß der Studien, das er für nötig hielt, um seine höchsten Ziele zu erreichen, eine geheime Krankheit, die ihm von Kindheit an während des größten Teils seines Lebens die heftigsten Schmerzen verursachte, der unvorsichtige Gebrauch von Beruhigungsmitteln und Narkotika, die einförmige Umgebung von Cambridge, welche die bei ihm vorhandene Neigung zur Melancholie mächtig nährte — dies alles zusammen brach schließlich seine Kraft; sein Nervensystem war so überanstrengt, daß im November 1804 seine Vernunft völlig verdunkelt ward. Ein mehrwöchentlicher Aufenthalt in einer Heilanstalt schien zu vollständiger Heilung zu führen. Im April 1805 fühlte er sich an Leib und Geist stark genug, um seine Arbeit in Cambridge wieder aufzunehmen. Aber im November darnach kehrte die Krankheit zurück; Ruhe während einiger Monate und ärztliche Behandlung brachten Besserung, aber die Anordnung seines Arztes nötigte ihn sein Pastorat aufzugeben, zu heiraten und eine ruhigere und weniger anstrengende Pfarrstelle zu übernehmen. Nach einigen Monaten begann er im Jahre 1806 gelegentlich zu predigen und wurde bald als Pastor an der Kirche in Harley-lane, Grafschaft Leicester, wo Wilhelm Carey gedient hatte, angestellt. Dort wirkte er mit großem Erfolg nahezu zwanzig Jahre. Seine Krankheit kehrte nicht wieder; aber er litt beständig an Nierensteinen, und glaubte die Schmerzen sich erleichtern zu können durch häufigen Gebrauch von Opiaten. Er selbst und seine Freunde machten die Bemerkung, daß seine Vorstellungskraft ihre volle Stärke nicht wieder erlangte; aber Verstand und Gedächtnis waren die alten und die Einbuße an glänzender Phantasie ward reichlich ersetzt durch eine bemerkbare Vertiefung in demütige Frömmigkeit. Die Kirche mußte ein um das andere Mal erweitert werden, um die Menge zu fassen, die sich zu seinen Predigten drängte. So oft er Cambridge besuchte, wurden ihm von seinen Bewunderern Huldigungen dargebracht. Seine Heirat im Jahre 1808 erhöhte die Behaglichkeit seines Lebens, aber die beständige Kränklichkeit seiner Frau und der Verlust mehrerer Kinder waren Anlaß zu viel Sorge und Kummer. Im Jahre 1826 folgte er einem oft wiederholten und dringenden Ruf, und übernahm das Pastorat an der Broadmead Chapel in Bristol, wo er durch Alter und Trübsal gebeugt, aber mit unverminderter Kraft bis an seinen Tod, 21. Februar 1831, arbeitete. Das Schreiben ermüdete ihn; wenige von seinen Reden sind ganz geschrieben, aber viele wurden von seinen Bewunderern auf das genaueste wiedergegeben. Diese, zusammen mit den wenigen, die er geschrieben oder durchgesehen hat, geben uns eine genügende Vorstellung von dem, was er leistete. Seine Abhandluug The Terms of Communion (1815) und sein Reply to the Rev. Jos. Kinghorn, being a further vindication of the practice of Free Communion (1818) sind die wichtigsten seiner Streitschriften. **Albert H. Newman.**

Hall, Sekte von. — Quellen: Annales Stadenses MG SS XVI, 371; wahrscheinlich auch Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola et Anonymi de Innocentio IV. p. m. antichristo libellus. ed. Winkelmann 1865. — Litteratur Jäger, Ueber die relig. Bewegungen in den Schwäb. Städten, Stud. d. württ. Geistlichkeit, 1832, IV, 1, 69—107; Völter, Die Sekte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage ZKG IV, 1881, S. 360 ff. und Weller, König Konrad IV. und die Schwaben im Württ. Vierteljahrshefte für Landesgeschichte (NF) VI, 1897 S. 147 ff. Dazu Bossert, Württ. Kirchengesch. 1893 S. 179 ff.

Die einzige Nachricht von einer im Jahr 1248 in Schwäbisch=Hall aufgetretenen Sekte giebt uns Albert von Stade in den Annales Stadenses. Er erzählt, die Sektierer haben unter Glockengeläute die Leute zusammengerufen und öffentlich gepredigt: „Der Papst sei ein Ketzer, und alle Bischöfe und Prälaten seien Simonisten und Ketzer, der gesamte Klerus hoch und nieder habe, weil in Lastern und Todsünden befangen, weder die Gewalt zu binden und zu lösen noch die Messe zu vollziehen noch ein Interdikt zu verhängen, weshalb sie auch das Interdikt für ungiltig erklärten. Alle Mönche, besonders alle Minoriten und Dominikaner führen ein schlechtes Leben und verführen die Leute mit ihren Predigten. Nur sie selbst und ihre Prediger haben die Wahrheit und bewähren sie durch die That. Der von ihnen gewährte Ablaß sei darum nicht von Menschen sondern von Gott gewährt. Der Papst mit seinem schlechten unapostolischen Wandel und bösen Vorbild solle schweigen. Man solle nicht an ihn denken, sondern für Kaiser Friedrich und seinen Sohn Konrad beten, welche vollkommen und gerecht seien." König Konrad habe die Ketzer begünstigt, aber als die katholischen Prediger entschieden Widerstand leisteten und die Gläubigen ermahnten, haben sich die Leute von Konrad abgewandt, so daß er nach Baiern weichen mußte.

Nach dieser Schilderung ist offenbar das Hervorstechende, Charakteristische an der Sekte gewesen der Arnoldische Zug, wonach das Recht des Klerus und die Wirksamkeit der von ihm gespendeten Gnadenmittel abhängig gemacht werden von dem Wandel der Kleriker. Dieselbe Anschauung hatten die Waldenser, wenigstens die italienische Gruppe derselben, von der die deutschen Waldenser wesentlich beeinflußt waren. Da nun Arnoldisten nicht nur in mehreren Ketzerdekreten des 13. Jahrhunderts, sondern noch 1289 von Durandus von Mende erwähnt werden, und da David von Augsburg 1252 sie als einen Zweig der Waldenser kennt (s. d. A. Arnoldisten Bd II, S. 128), so ist das Wahrscheinlichste, daß diese Haller Sekte waldensisch=arnoldistischen Charakters und wohl auch Ursprungs ist (so auch Gieseler, KG² II, 2, 635 Anm.).

Nun hat Völter a. a. O. wahrscheinlich gemacht, daß die zwischen 1245 und 1250 abgefaßte Epistola fratris Arnoldi und der libellus Anonymi de Innoc. IV. antichristo sich auf dieselbe sektiererische Bewegung, die nach Albert von Stade in Hall hervorgetreten ist, beziehen. In diesen beiden Schriftstücken aber tritt zu den schon von Albert von Stade hervorgehobenen Zügen der Sekte noch ein apokalyptischer und ein socialer Zug. Die apokalyptischen Ideen derselben schließen sich ganz an die joachimitischen Anschauungen und Hoffnungen an, wie sie damals insbesondere die Bettelorden, aber auch viel weitere Kreise erfüllten. Der Dominikaner Arnold sieht in jener Epistola vor Anbruch der erwarteten siebenten Weltzeit ein großes Gericht kommen über die Hierarchie, speziell Innocenz IV., worauf deren Vollmacht an die praedicatores, worunter der Verfasser die wirklich apostolisch lebenden Dominikaner versteht, übertragen und das gesamte Kirchengut an die Armen zurückerstattet wird. Arnold hoffte dabei in erster Linie auf die Mitwirkung des Kaisers Friedrichs II. und hat sich extra deshalb an den Hof Friedrichs begeben, um denselben für seine Reform der Kirche (pro causa pauperum et fidelium contra destructores ecclesiae) zu gewinnen. Friedrich hat in seinem Kampf mit dem Papsttum diesen Bundesgenossen natürlich nicht abgewiesen und hat ja auch — ob im Zusammenhang mit Arnolds Aufforderung, steht dahin — im Jahr 1249 die Fürsten in der That aufgefordert ihm zu helfen „ut . . . sacrosanctam ecclesiam matrem nostram dignioribus fulciendo rectoribus, prout ad nostrum spectat officium et affectibus sinceris intendimus, ad honorem divinum in melius reformamus (Huillard=Bréholles, hist. dipl. Fred. II. P. VI, 707). Besonders wirksam mußte in der Predigt Arnolds die Behauptung sein, daß das Kirchengut den Armen gehöre und wieder zurückgestellt werden müsse. — Freilich ist nun nicht zu erweisen, daß die Sektierer in Hall auch von diesen socialen und jenen joachimitischen Gedanken erfüllt waren; das könnten auch die besonderen Ideen des Dominikaners Arnold gewesen sein. Denn daß die Haller Sekte und Arnold nicht einfach identisch sind, wenn sie auch höchst wahrscheinlich mit einander zusammenhängen, ergiebt sich schon daraus, daß die Haller alle Mönche ohne Ausnahme um ihres Lebens willen verwarfen (quod omnes praedicatores et fratres minores, Cystercienses quoque et omnes alii pravam vitam ducerent et iniustam), während Arnold die richtigen Dominikaner (illos videlicet, qui imitatores apostolorum adesse voluerint et sui ordinis conservatores) sogar als die erwählten Prediger des kommenden Zeitalters ansieht. — Wie dem auch sei, jedenfalls hat die Haller Sekte der Sache des Kaisers keinen wesentlichen Nutzen gebracht, da die Anstrengungen und Predigten des katholischen Klerus genügten,

um die Bewegung zu unterdrücken, welcher übrigens der Kaiser und sein Sohn Konrad sicherlich keine materielle Unterstützung oder offene Parteinahme zuwandten. Ob die Sekte in Hall längere Zeit bestanden hat, wie Bossert a. a. O. schließen will, ist doch sehr unsicher; ebenso ungewiß ist, ob der Kampf zwischen den Handwerkern und Patriziern, der damals in Hall ausbrach und viele der letzteren zur Auswanderung trieb, und die Austreibung der Geistlichkeit aus der Stadt (Jäger a. a. O. S. 93 und 77), mit der Sekte zusammenhängt. Daß in der Sage von der Wiederkehr des Kaisers Friedrich eine Nachwirkung dieser sektiererischen Bewegung zu finden sei, hat Völter a. a. O. behauptet, aber Häußner (Die deutsche Kaisersage, Bruchsal 1882) widerlegt. **E. Lempp.**

Hallel s. Laubhüttenfest.

Halleluja s. Liturgische Formeln.

Haller, Albrecht von, gest. 1777. — L. Hirzel, A. v. H.s Gedichte, mit biogr. Einleitung (536 S.) (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz, Bd III), Frauenfeld 1882; Denkschrift zum 12. Dezb. 1877; Baggesen, A. v. H. als Christ und Apologet, Bern 1865; Güder, A. H. als Christ, Basel 1878; Nippold, Neueste KG 3. Aufl. Bd I, 205–214.

A. v. H. darf in einer theologischen Realencyklopädie schon darum nicht übergangen werden, weil er, der große Naturforscher, neben Newton und Euler, den schlagendsten Beweis liefert, daß der Glaube an die christliche Offenbarung durch die Beschäftigung mit den sogenannt exakten Wissenschaften keineswegs erschüttert wird, wenn er nicht anderswoher schon untergraben und gelockert ist. Obwohl nicht Theologe von Beruf, nimmt doch H. nicht allein als religiöser Charakter, sondern auch als apologetischer Schriftsteller unter seinen Zeitgenossen eine sehr bemerkenswerte Stellung ein. Als Mitglied eines infolge der Reformation nach Bern verpflanzten und hier in geistlichen und weltlichen Ämtern zu Ansehen gelangten Geschlechtes am 16. Oktober 1708 geboren und sorgfältig erzogen, zeichnete er sich schon früh durch ungewöhnliche geistige Begabung und ein staunenswertes Gedächtnis aus, aber auch durch einen ernsten Sinn, der aller Leichtfertigkeit abgeneigt war. Er widmete sich der Arzneiwissenschaft und kam, nach wohlbenützter Studienzeit zuerst bei einem Arzte in Biel, dann auf den Hochschulen zu Tübingen und Leyden, 1729 als Doctor Medicinae in seine Vaterstadt zurück. Durch seine Gedichte, noch mehr aber durch seine wissenschaftlichen Arbeiten zog er bald die Aufmerksamkeit auf sich. Im Jahre 1736 erhielt er einen Ruf an die Universität Göttingen, kehrte aber 1753 wieder nach Bern und bekleidete hier, immer noch in Verbindung stehend mit der ganzen gelehrten Welt, mehrere Staatsämter. Am 12. Dezember 1777 ist er gestorben.

Seine eminenten Leistungen als Naturforscher nach den verschiedensten Seiten sind hier nicht zu würdigen; dieselben sind von den Fachmännern anerkannt und kommen hier an dieser Stelle nur insofern in Betracht, als sie seine allgemeine geistige Bedeutung, die Höhe seines Standpunktes kennzeichnen; um so mehr interessiert uns sein Verhältnis zur Religion und sein Auftreten als Verteidiger des Christentums. Seine eben so lebhafte als ernste und vertiefte Beschäftigung mit den religiösen Fragen zeigte sich schon in den Gedichten, welche, vorzugsweise englischen Vorbildern folgend, in philosophisch-lehrhafter Weise „von der Falschheit der menschlichen Tugenden“, „den verdorbenen Sitten“, und dem „Ursprung des Uebels“ handelten. Treten hier noch mitunter Aussprüche entgegen, welche an die skeptische Haltung der Aufklärung anklingen, so sah sich H. später von der Spottsucht namentlich der französischen Freidenker so sehr abgestoßen, daß er sich in seinen Ansichten immer enger an die objektiven Thatsachen der kirchlichen Bekenntnisse und Einrichtungen hielt. Schon in Göttingen hat er mit Eifer den Bau einer eigenen reformierten Kirche für seine Glaubensgenossen betrieben; von seinem Interesse für die Heidenbekehrung zeugt eine besondere darauf bezügliche Schrift, und wie er als Dichter und Naturforscher stets von Bewunderung für die Größe und Weisheit des Schöpfers erfüllt gewesen war, so trat er zuletzt in Schriften auf, in welchen er die Vernunftmäßigkeit des Christentums und die Unentbehrlichkeit religiöser Überzeugungen für das sittliche und gesellschaftliche Leben des Menschengeschlechtes darlegte; 1772 erschienen die „Briefe über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung“, welche noch 1858 wieder neu herausgegeben worden sind; 1775—77 folgten in 3 Bänden die „Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung“. Dahin gehört auch seine wiederholte Polemik gegen Voltaire, welche im „Antivoltaire ou discours sur la religion“ (1755) zusammengefaßt ist. Erst nach seinem Tode wurde veröffentlicht das „Tagebuch seiner Beobachtungen über Schrift-

steller und über sich selbst" (1787 2 Bde), und in diesem wird es offenbar, daß sein Glaubensstandpunkt nicht ohne innere Kämpfe sich gegen die Schlüsse des Denkers zu behaupten vermocht hat; in den letzten Lebensjahren steigerten sich die daraus sich ergebenden Anfechtungen bis zu religiöser Melancholie. Dabei darf nicht übersehen werden, daß ihm der Wert der Religion durchaus auf Seite der moralischen Motive liegt, das Dogmatische dagegen ihm nur soweit Wichtigkeit hat, als es zu jenen die unentbehrliche Voraussetzung bildet; sein Glaube ist wesentlich Gottes- und Vorsehungsglaube in der Form pietätsvoller Ehrfurcht vor der heiligen Schrift und den Lehren der Kirche; die spezifischen evangelischen Dogmen von der Erlösung und so auch die Person Christi treten dabei, im Geiste des 18. Jahrhunderts, zurück; Lavaters, des Züricher Landsmanns, etwas sentimentale Gottseligkeit war keineswegs nach seinem Sinn. **Blösch.**

Haller, Berthold, gest. 1536. — Als Quellen sind zu betrachten: Hallers eigene Briefe, besonders in Zwinglis Werken (von Schuler und Schultheß, Bd VII u. VIII); Fueßlin, Epistolae Reformatorum, p. 85 sq., 139. 156; Kuhn, s. u. Viele sind noch zerstreut und handschriftlich vorhanden; so auch ein Band seiner Predigten zu Zofingen. Außerdem die Berner Chronik von Anshelm, Samml. d. Eidgen. Abschiede, Bd. IV; v. Stürler, Urkunden zur Bern. Ref., Bern 1862; Strickler, Aktensammlung zur schweiz. Ref.-Gesch., Zürich 1878. Für die Thätigkeit in Solothurn: Blösch in der ThZ der Schweiz. Jahrgg III, 178 ff. — Man vergleiche ferner: M. Kirchhofer, B. Haller oder die Reformation von Bern, Zürich 1828; Kuhn, Die Reformatoren Berns, Bern 1828, S. 131 ff.; Escher in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Sekt. II, Bd. 1, S. 304 ff.; Vulliemin, Le Chroniqueur, Laus. 1836, Nr. 6 und 7; Piper, Evang. Kalender, 1853, S. 123 ff.; Pestalozzi, B. Haller, Elberfeld 1861; Stähelin, H. Ulr. Zwingli, Basel 1895—97. 2 Bde.

Berthold Haller wird gewöhnlich als der eigentliche Reformator von Bern bezeichnet, insofern mit Recht, als von ihm, wenn auch vielleicht nicht der erste und stärkste, doch der nachhaltigste Impuls zur Kirchenverbesserung daselbst herrührte und die endliche Durchführung derselben großenteils seiner nie unterbrochenen Thätigkeit zugeschrieben werden muß. Von wenig bemittelten Eltern 1492 zu Aldingen bei Rottweil geboren, besuchte er die damals berühmte Schule des Mich. Rubellus in letzterer Stadt, wo er an dem Kaplan Augustin Bolster einen väterlichen Freund, an dem nachherigen Lehrer Calvins und Bezas zu Bourges, Melch. Volmar, einen vertrauten und stets engverbundenen Schulkameraden fand. Nachdem er zu Pforzheim unter Georg Simler sich weiter vorbereitet und daselbst mit seinem Mitschüler Melanchthon eine zeitlebens bewahrte Freundschaft geschlossen, bezog er 1510 die Universität Köln, um sich dem geistlichen Stande zu widmen, und wurde nach zweijährigen Studien Baccalaureus der Theologie. In der Absicht, später noch zu Freiburg i. B. seine Bildung zu vervollständigen, begab er sich vorerst wieder nach Rottweil und versah daselbst eine Zeit lang eine Lehrerstelle. Bald eröffneten sich ihm günstige Aussichten, in Freiburg Unterkommen und Unterstützung zu finden; allein sein Weg ging anderswohin als seine Gedanken. Rubellus, 1513 an die gleichfalls rühmlich bekannte Schule in Bern berufen, empfahl statt dessen die Wahl seines Schülers Haller, der nun als Gehilfe nach Bern kam. Welche wichtige Folgen sich hieran knüpfen würden, mochte niemand ahnen, am wenigsten Haller selbst; zum Reformator fehlte ihm scheinbar beinahe alles; seine Bildung war ziemlich mangelhaft, Hebräisch und Griechisch verstand er nicht, das Lateinische schrieb er nicht eben rein und klassisch und auf die Richtung seiner theologischen Studien läßt der Sitz der Scholastik, an welchem er studiert hatte, schließen. Freilich empfand er die Lücken seines Wissens sehr wohl und suchte sie durch großen Fleiß, soweit es ihm die Zeit und die geringen Hilfsmittel erlaubten, auszufüllen. Aber auch sein bescheidener, schüchterner und nachgiebiger Charakter verhieß kein kühnes Auftreten und kräftiges Durchgreifen, wie man es zum Gelingen jeder Reform als notwendig voraussetzen möchte, und dennoch bewies die Folge, daß er gerade mittelst dieser Eigenschaften zu dem zähen und stolzen, politisch und kirchlich konservativen Wesen der Berner und zu der ihm von Gott zugedachten Aufgabe paßte, wie kaum einer. Durch seine Milde und Freundlichkeit, durch vorzügliche Rednergaben, verbunden mit einer schönen und würdevollen Gestalt, machte er sich beliebt; die Pfisterzunft wählte ihn zu ihrem Kaplan; 1517 erscheint er als geistlicher Notar, und bald wurde er einer der beiden Helfer, welche Dr. Thom. Wyttenbach, seit 1515 Chorherr und Leutpriester am St. Vinzenzen-Münster (Kuhn, Die Reformatoren Berns, S. 45 ff.; Blösch, in Lauterburgs Berner Taschenbuch, 1853, S. 161 ff.), vertragsmäßig in seinem Hause und an seinem Tische zu halten hatte. Ohne Zweifel übte der tägliche vertraute Umgang mit diesem Manne, der schon seit 1505 als Lehrer zu Basel so bedeutend, namentlich auf Zwingli und L. Judä gewirkt hatte, nicht geringen Einfluß

auf Hallers Gesinnung und Ansichten, ihm mochte er besonders die nähere Bekanntschaft mit der hl. Schrift verdanken. Sein Nachfolger im Schulmeisteramt war der oben genannte Melchior Volmar. Durch Myconius kam er auch mit Zwingli in Verbindung, welchen er 1521 besuchte, und der ihm Freund, Lehrer, Ratgeber in allen zweifelhaften Fragen und Fällen wurde. Bereits anfangs 1520 resignierte Wyttenbach indessen sein Kanonikat und zog als Pfarrer nach Biel, und kurz darauf (18. Mai) wurde Haller, schon seit 1519 als Prediger bestellt, selbst Chorherr und Leutpriester. Er fing nun an „zu komlicher infürung evangelischer ler sittiklich, nach anwisung des Luthers zu predigen die 10 gebot zu den son- und firtäglichen evangelien, mit eröffnung des misverstands und bruchs glowens, guter werken und gotsdiensten" (Anshelm), und bald ging er nach Zwinglis Vorbilde zur fortlaufenden Erklärung des Matthäusevangeliums statt der Perikopen über. In gleichem Sinne, wie er, lehrte neben ihm der Lesemeister der Barfüßer Dr. Sebastian Meyer, und den vereinigten Bestrebungen beider gelang es rasch, den evangelischen Ansichten Eingang zu verschaffen und einen an Zahl noch geringen aber geistig bedeutsamen Kreis von Männern evangelischen Sinnes zu sammeln, zu welchem vornehmlich der Schultheiß Jakob von Wattenwyl und seine Söne, der Venner Manuel, die Familie May, der Stadtarzt und Stadtschreiber Valerius Anshelm, Hallers Landsmann, und manche andere Glieder des kleinen, und mehr noch des großen Rates und der Bürgerschaft gehörten. Freilich erhob sich auch immer entschiedener eine Partei des Widerstandes, welche in der Regierung sogar die Mehrheit bildete und unter den adeligen Geschlechtern stark vertreten war. Es fehlte nicht viel, so hätte Haller, dadurch entmutigt, Bern verlassen, um mit Wyttenbach nach Basel zu gehen; allein Zwingli bewog ihn, geduldig auszuharren und zeigte ihm mit feinem Takte den Weg der Milde und Mäßigung als denjenigen, auf welchem er es in Bern am weitesten bringen würde. Der erste öffentliche Angriff gegen die Freunde des Evangeliums geschah im Sommer 1522, als das Kapitel von Münsingen den Pfarrer von Kleinhöchstetten, Georg Brunner (Kuhn S. 249 ff.), wegen Lästerung gegen Kirche und Geistlichkeit anklagte; in der von der Regierung niedergesetzten Kommission, vor der sich Brunner siegreich verteidigte, saß Haller mit, von welchem auch die Geschichte des Vorganges in Schrift verfaßt wurde (Simler, Sammlung zu den K. Geschichten, vornehmlich des Schweitzerlandes, Bd I, S. 461 ff.). War man gleich den „Lutherischen" Neuerungen im ganzen abhold, so duldete man noch weniger die Ein- und Übergriffe des Klerus: den Bischof von Lausanne, der Haller vor sein Gericht zitierte, verwies man an den Propst und das Kapitel in Bern; später untersagte man ihm sogar eine beabsichtigte Visitationsreise. Auf einen Tag nach Baden instruierte Bern (29. Dez.): „Des Predigenshalb wollen M. H. Niemanden vor syn, das Evangelium und die hl. Schrift zu predigen". Deshalb durfte auch Franz Lambert von Avignon auf seiner Durchreise nach Deutschland längere Zeit in Bern verweilen und öffentlich lateinische Vorträge halten, bis er, von Haller dringend empfohlen, sich zu Zwingli nach Zürich begab (Baum, Franz Lambert, Straßburg 1840). Endlich glaubte die altgesinnte Partei durch das Mandat vom 15. Juni (Viti und Modesti) 1523 den Fortschritten der Ketzerei ein Ziel zu setzen; aber die unvorsichtig darin aufgenommene Bestimmung, welche die Verkündigung des Evangeliums und der Schriftlehre frei stellte, gereichte denen, die der Schlag treffen sollte, zum entschiedenen Vorteil. In der Erbitterung darüber, die durch falsche Gerüchte über die in Zürich herrschende Verwirrung und die Aufforderungen der katholischen Orte vermehrt wurde, suchte man gleichsam die Stellung zu umgehen: die Predigt mußte man gestatten; dafür bot man alles auf, die Prediger zu entfernen. Zuerst wurde Haller, nebst Meyer und Wyttenbach, beim kleinen Rate eines Entführungsversuches gegen die Nonnen der Insel angeklagt, weil der erstere bei einem Gespräche daselbst über Klostergelübde und Klosterregeln gesagt haben sollte, wenn sie auf ihren Orden bauten, so wären sie in des Teufels Stand und des Teufels; der Ehestand dagegen sei von Gott und göttlich. Statutengemäß, hieß es, hätten die Prediger das Leben verwirkt; aus Gnaden jedoch wolle man sie bloß „heißen zu dieser Stund unverhört aus Stadt und Land ewig schweren und gan". Im großen Rate indessen wurde es den Predigern vergönnt, sich zu verantworten, und da Haller überzeugend darthat, sie hätten im Kloster nichts geredet, als was sie auch öffentlich aus Gottes Wort gepredigt, so entließ man sie endlich (23. Oktober 1523) mit dem einfachen Verdeuten, „ihrer Kanzel zu warten und des Klosters müßig zu gan". Dafür wurde wenige Wochen später (6. Januar 1524) Hallers genauer Freund Anshelm wegen einer Äußerung seiner Gattin mit einer Geldbuße belegt, um die Hälfte seiner Besoldung verkürzt und dadurch bewogen, Bern zu verlassen. Ja, die immer mächtiger werdende alte Partei brachte es bald dahin, daß auch Seb. Meyer zugleich mit seinem Gegner, dem Dominikaner-Lesemeister

Hans Heim, dessen heftige Predigten zwei Evangelischgesinnte zu öffentlichem Widerspruch gereizt hatten, binnen drei Tagen Stadt und Land räumen mußte, daß das Predigen in den Klöstern überhaupt verboten und Hallern allein aufgetragen wurde (23. Oktober 1524). So stand denn dieser, da der Pfarrer Joh. Haller von Amsoldingen gleichfalls sich nach Zürich zurückzog, als einziger Zeuge des Evangeliums da, und die ganze Last des Reformationswerkes ruhte während dritthalb langer und schwerer Jahre auf seinen Schultern. Man hoffte auch mit ihm fertig zu werden, um so leichter, als sein mächtigster Beschützer, der Schultheiß von Wattenwyl, starb und sein unmittelbarer Vorgesetzter, der Propst Nikol. von Wattenwyl, bald nachher seine Würden niederlegte und in die Ehe trat. So wurde der Anschlag, ihn Nachts aufzuheben und dem Bischofe nach Lausanne zu überliefern, nur durch die Wachsamkeit seiner Freunde und der Steinhüttengesellen vereitelt. Zugleich machte ein neuer Feind, die Widertäufer, ihm von Zeit zu Zeit viel zu schaffen, ja er und Wyttenbach selbst wurden, namentlich bei Zwingli, der Hinneigung zu ihren Meinungen verdächtigt. Allein gerade unter der Last wuchs auch seine Kraft; das Bewußtsein seiner gefährlichen und doch überaus wichtigen Stellung gab ihm eine Besonnenheit und einen Mut, welchen man bei ihm nicht gesucht hätte. Durch Zwingli und besonders durch eine Züricher Gesandtschaft, welche in Bern die Gründe darlegte, warum man die verlangte Duldung einer einzigen Messe nicht zugeben könne, war er in evangelischer Einsicht schon so weit befördert, daß er um Weihnacht 1525 Messe zu lesen aufhörte und um desto eifriger dem Predigtamte, in welchem der Große Rat ihn trotz vieler Ränke am 15. Dezember neubestätigt hatte, oblag. Indessen drängte alles zu einem großen Hauptschlage; Bern gab, von den katholischen Orten und seinen eigenen Angehörigen aufgefordert, am 28. März 1526 seine Zustimmung zu dem von ihnen beschlossenen Gespräche in Baden, welches ausdrücklich den Zweck haben sollte, „den verführerischen Lehren des Zwingli Einhalt zu thun und das gemeine Volk von dem Irrtum abzuwenden und ruhig zu machen". Einem strengen Mandat vom 7. April 1525 folgte am 21. Mai 1526 ein noch schärferes, zu welchem sich der Große Rat unter dem Einflusse einer siebenörtigen Gesandtschaft und der Abgeordneten des Landes sogar eidlich und schriftlich verpflichtete. Demzufolge erging an Haller und P. Kunz, den evangelischen Prediger zu Erlenbach (Kuhn S. 371 ff.) der Befehl, nach Baden zu reiten und „ihrer Lehr Rechenschaft zu geben". Das Gespräch hatte bei ihrer Ankunft bereits begonnen. Daß Haller unter den obwaltenden Umständen vor der glänzenden und aus entschiedenen Gegnern bestehenden Versammlung — sogar der Berner Gesandte, Kasp. von Mülinen, war ihm ungünstig — sich mit einer gewissen Zurückhaltung als Beklagter vor seinen Richtern benahm, wen wird es verwundern? Er disputierte indes, nicht ohne Geschick und Vorteil, mit Eck über die zweite These vom Meßopfer, ließ sich jedoch nicht in die ihm gelegte Falle locken, als Eck ihn auch über seine Ansicht vom Abendmahle ausforschen wollte, sondern berief sich beständig darauf, man habe ihn nicht hergesandt, um sich zu verantworten über das, was er glaube, sondern über das, was er gelehrt habe; gegen das Abendmahl habe er aber niemals gepredigt; worauf er vom ferneren Disputieren ausgeschlossen wurde (vgl. Strickler, Eidgenöss. Abschiede von 1521—1528, Bd. IV, Abt. 1[a], S. 908 ff.; Hallers Brief an Anshelm in Stürlers Ref. Urk. I, S. 571). Der katholische Chronist Salat nannte ihn boshaft einen „userwälten schwyger sines glaubens". Gleichwohl war der Eindruck seines Auftretens keineswegs ungünstig, man erzählt das Wort eines redlichen Katholiken von ihm: „Wenn doch dieser Mann für uns wäre, wie er wider uns ist!" Nach unbestimmten Andeutungen in den Ratsbüchern blieb er dagegen in Baden auch persönlich nicht ungefährdet. In Bern angelangt, sollte er sich erklären, ob er wieder Messe lesen wolle, da es allgemein hieß, die Prediger seien unterlegen. Er gab seine verneinende und begründete Antwort vor dem Großen Rate; als es jedoch hier zu bedenklichen Auftritten kam, bat er, man möge doch seinethalb nicht in Streit geraten, lieber wolle er wegziehen; er sei zu jeder Verantwortung bereit, zur Messe aber könne er wegen Gottes Ehre und um seines Wortes willen sich nicht mehr verstehen; wolle man ihn nicht als Prediger behalten, so gebe er gerne sein Amt zurück. So viel Festigkeit und Edelmut blieb nicht ohne Wirkung. Die Chorherrnpfründe verlor er zwar, indessen ließ man ihm den Genuß derselben noch für zwei Jahre (18. und 26. Juni) und wählte ihn nun zum Prediger mit eigenem Gehalte unabhängig von der kirchlichen Stiftung. Wie es überhaupt kam, daß der scheinbar so entschiedene Sieg der alten Partei die erwarteten Früchte nicht trug, vielmehr der zu stark gespannte Bogen sprang, ist anderwärts angedeutet (s. d. A. „Berner Disput."). Haller predigte wirklich mit neuem Eifer und Erfolg, und das Wort des Herrn nahm täglich in solchem Maße zu, daß, wie er an Zwingli (12. Dezember) schrieb, selbst ein Beschluß der Zweihundert

seines Erachtens nichts mehr dagegen hätte ausrichten können; worauf dieser ihn als „Steuermann in jener Gegend“ zur angestrengtesten Thätigkeit und zur entscheidenden Benützung des günstigen Augenblickes antrieb, doch entzog er sich nicht ohne Schwierigkeiten der Verpflichtung, zur Verehrung der Heiligen und zur Abhaltung von Prozessionen mitzuwirken. Gerade zu rechten Stunde, anfangs 1527, erhielt Haller an Franz Kolb den längst gewünschten, von ihm berufenen Mitarbeiter; freiwillig hatte der eifrige Sittenprediger vor Jahren den undankbaren Boden Berns verlassen; gerne kehrte er nun unter besseren Aussichten zurück; erst ohne förmliche Anstellung, dann (4. April) als Prediger, doch ohne Besoldung angestellt, diente er Hallern als Helfer und wohnte bei ihm, bis ihm (14. August) eine gleiche Besoldung wie diesem gewährt wurde. Die durch unbefugte Einmischung der katholischen Orte gereizte Empfindlichkeit der Berner, die infolge der letzten Mandate entstandene Mißhelligkeit und Zwietracht, die gefühlten Widersprüche derselben, die nun ganz anders lautenden Antworten der Landschaft, welche man durch lauter Anhänger des Evangeliums befragen ließ, der Austritt und Ausfall der meisten und mächtigsten Gegner desselben aus dem Rate, alles dies führte (25. Mai 1527) zu einer Erneuerung des ersten Mandates, zur Gestattung freier Predigt selbst gegen die alten Gebräuche, wenn auch ohne willkürliche Änderung derselben, und endlich — da die Parteiung und Verwirrung nur um so mehr stieg — am 15. November zum Beschluß einer eigenen Disputation in Bern selbst. Auch die Altgesinnten hatten dazu gestimmt in der Hoffnung, mit Hilfe des Landes wiederum den Ausschlag zu geben; desto mehr bemühten sich Haller und die Seinen, daß es ein allgemeines auch von Auswärtigen besuchtes Gespräch werden und daß namentlich Zwingli und die Gelehrten von Zürich daran teilnehmen möchten.

Der Verlauf der Berner Disputation und die bedeutende Rolle, welche Haller darin spielte, sind bekannt (s. d. A. Bd II, S. 614). Mit der Einführung der Reformation in Bern war sein eigentliches Lebenswerk vollbracht; an der Abfassung des Reformationsediktes vom 7. Februar 1528 (Fischer, Geschichte der Disput. und Reformation in Bern S. 377 ff.) hatte er den hauptsächlichsten Anteil. Mit Hilfe der von Zürich berufenen Gelehrten, Hofmeister, Rhellican und Megander, fuhr er, obwohl kränklich, mit Eifer fort, durch Predigten, Visitationen, Prüfungen und als Mitglied des neugebildeten Chorgerichts zu wirken. Neben den täglichen Predigten wurden auch für die meist unwissenden Geistlichen theologische Vorlesungen gehalten. Aus Auftrag des Rates verfaßte er einen Katechismus, der jedoch ganz verloren gegangen ist. Mit der kirchlichen sollte sich nach Hallers Ansicht auch eine bürgerliche Umgestaltung verbinden; von jeher dem Parteien- und Pensionenwesen, besonders dem Franzosentum abhold, suchte er diesem sitten- und landesverderblichen Unfuge nach Kräften zu steuern und sah auch durch ein strenges Verbot der Pensionen seine Bemühungen gekrönt. In den Landgemeinden, wohin man Geistliche und Ratsboten sandte, fand die Reformation zuerst nirgends ernsten Widerstand; als man sich indessen in der Hoffnung auf materielle Erleichterung getäuscht sah, erregten die Aufreizungen katholischer Nachbarn im Spätsommer 1528 den gefährlichen oberländischen Aufstand, der Hallern für die evangelische Sache wieder alles fürchten ließ. Das kluge, gemäßigte und langmütige Verfahren der Regierung erschien ihm als Schwäche und Gleichgiltigkeit, beinahe als Verrat; durch Zwingli betrieb er die Abordnung einer zürcherischen Gesandtschaft, die dazu beitrug, Bern aus der Apathie, wie er es nannte, zu wecken; nach der Milde trat auch der Ernst in seine Rechte, dem denn auch gar bald die Niederschlagung des Aufruhrs gelang (man sehe die Erzählung dieser Vorgänge von Haller selbst bei Kuhn S. 239 ff.). Anfangs 1530 brachte Haller einige Wochen in Solothurn zu, wo ein Teil der Bürgerschaft und mehr noch das Landvolk sich der Reformation zuneigte und der Rat selbst sein Kommen verlangt hatte. Er fand jedoch bei der altgläubigen Mehrheit einen so entschlossenen Widerstand gegen seine Predigten und eine so feindliche Gesinnung gegen seine Person, daß er trotz der ihn unterstützenden Boten von Bern, Basel und Biel nichts ausrichtete. Es war ihm wohl nicht unerwünscht, als die Berner ihn zurückriefen. Eine auf Martini verabredete Disputation zerschlug sich und die Bewegung endigte bald mit der Vertreibung der Reformierten aus Solothurn. Bei den Verhandlungen über die Kirchenzucht, welche vorzüglich auf Oekolampads Betrieb vom September an zwischen den evangelischen Städten gepflogen wurden, verteidigte Haller die bernische Einrichtung und Praxis gemischter Chorgerichte mit bürgerlicher Strafkompetenz (s. Bd III, 817), mehr wohl aus Rücksicht auf den Volkscharakter und örtliche Verhältnisse als aus voller Überzeugung, indem er auch hierüber Belehrung suchte und gerne annahm (Herzog, Oekolampad, Bd II, S. 201 ff.). Wenig gutes versprach er sich dagegen von

Butzers Konkordienwerke. In den Zeiten des unglücklichen Kappelerkrieges bemühte er sich um eine friedliche Ausgleichung und geriet dadurch sogar mit seinen sehr kriegerisch gesinnten Kollegen Kolb und Megander in eine für ihn drückende Spannung. Es war ein schlechter Trost, daß der Ausgang ihm Recht gab und Megander eine Zeitlang eingestellt wurde. Haller suchte zu seiner Stärkung, wiewohl vergeblich, Bullingern für Bern zu gewinnen; indessen stellte Capitos kluge Vermittelung auf der Berner Synode (s. Bd III, S. 619) das gute Vernehmen unter der Geistlichkeit und mit der Regierung wieder her. Weniger glücklich, als Haller 1531 mit dem bekannten Hans Pfister Meyer von Aarau, disputierten die bernischen Prediger ohne ihn im Juli 1532 zu Zofingen mit den zahlreich versammelten Widertäufern; diese stießen sich schon damals an der Vermengung des Geistlichen und Weltlichen in der Landeskirche und am Mangel des Bannes. Haller, über die Ursachen des zunehmenden Täufertums befragt, fand sie hauptsächlich in der Bequemlichkeit der Prediger, der Vernachlässigung des Jugendunterrichtes, der lauen Bestrafung der Laster; strengeren Maßregeln gegen die Irrenden, Verbannung ausgenommen, widersetzte er sich auf das Entschiedenste. Am 18. April 1532 wurde er zum Dekan des Berner Kapitels ernannt. — Seine letzte große Sorge war das verbündete, vom Herzog von Savoyen hartbedrängte Genf; er fürchtete einen neuen, für beide Städte und die evangelische Sache gleich verderblichen Krieg, und doch schien es ihm Unrecht, christliche Brüder im Stiche zu lassen. Im Jahre 1535 verschlimmerten sich seine Gesundheitsumstände zusehends; überhäufte Arbeiten, die er für den kranken Kolb übernahm, warfen ihn selbst auf das Krankenlager. Der Rat erleichterte ihn zwar durch Anstellung anderer Prediger; dennoch predigte er, so oft er konnte, fort — das letzte Mal am 17. Januar 1536, drei Tage vor dem Ausbruche des bernischen Heeres zum Entsatze Genfs, dessen Befreiung er noch erlebte und dessen künftige Bedeutung er wohl ahnen mochte. Am 25. Februar Nachts um 11 Uhr folgte er seinem kürzlich heimgegangenen Freunde Kolb im Tode; er wurde vom Rat und der ganzen Gemeinde zu Grabe geleitet. Obschon seit 1529 verheiratet, hinterließ er doch keine Nachkommen. Seine Witwe ist erst 1574 gestorben. Schriften hat er selbst keine veröffentlicht; hielt er doch seine „Rhapsodieen" nicht für wert, von einem Gelehrten wie Bullinger auch nur gelesen zu werden. Dennoch ist Haller ein sprechendes Beispiel, wie auch ein Mann ohne glänzende Begabung, ohne besonderen Scharfsinn oder Gelehrsamkeit, ohne fortreißende Willenskraft, einzig durch treue Hingabe an seinen erkannten Beruf, durch frommes, stilles, ausharrendes Wirken Großes zu leisten und ein gesegnetes Werkzeug in der Hand Gottes zu werden vermag. **(Fr. Trechsel †) Blösch.**

Halljahr s. Sabbathjahr.

Ham s. Völkertafel.

Hamann, Johann Georg, gest. 1788. — Hamanns Schriften herausgegeben von Friedrich Roth (Oberkonsistorial-Präsident in München, gest. 1852) Acht Bände, Berlin 1821 ff. Die zweite Abteilung des achten Bandes enthält ein von G. A. Wiener ausgearbeitetes unentbehrliches Register. — Hamanns Briefwechsel mit Friedr. Heinr. Jacobi, mit einem einleitenden Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von C. H. Gildemeister, Gotha 1868. Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater, mitgeteilt von Heinrich Funck: Altpr. Monatsschr. 31 (1894) S. 95—147. Hamanns Schriften und Briefe zu leichterem Verständnis im Zusammenhang seines Lebens erläutert und herausgegeben von Moritz Petri 1872—74 (die Erläuterungen genügen nicht). — Herder, Fragmente zur deutschen Litteratur. Erste Sammlung 1766 (Hempel 19, 78 ff. vgl. Haym, Herder I, 131—147); Goethe, Aus m. Leben (Dichtung und Wahrheit III Zwölftes Buch, Hempel (Loeper) XXII, 63—66; 304—311; Friedr. Schlegel im Deutschen Museum III (1813) 33—52 Hamann als Philosoph.; Hegel in den Jahrbüchern für wissensch. Kritik 1828 (mit Auslassungen in Hegels Werken XVII, 88—110); K. F. Sietze (gest. 1847 als Universitätsprofessor zu Königsberg), Grundbegriff der preuß. Staats- und Rechtsgeschichte, 1829 S. 443—481; W. Bauer, De Hamanni vita et scriptis disquisitio litteraria et philosophica Vratislaviae 1842; Joh. Gg. Hamanns des Magus im Norden Leben und Schriften. Von C. H. Gildemeister, 3 Bde, Gotha 1857; ein vierter (1863) behandelt Hamanns Autorschaft ihrem Inhalte nach; C. H. Gildemeister, Hamann-Studien, Gotha 1873; G. Poel, Johann Georg Hamann. Sein Leben und Mittheilungen aus seinen Schriften, Hamburg I, 1874, II, 1876. Darin besonders wertvoll I, 411—432 „Etwas über mich" von H.s ältester Tochter Elisabeth Regina, verehelichte Dr. Rosenberg († 1838, vgl. Kügelgen, Erinnerungen eines alten Mannes, S. 486). Joh. Claassen, J. G. Hamanns Leben und Werke in geordneter gemeinfaßlicher Darstellung, Drei Bändchen, Gütersloh 1878. 1879; K. F. v. Moser, Gesammelte moral. und politische Schriften, Frankfurt a. M. 1763 I, 503 f.;

H. v. Stein, J. G. Hamann, ein Vortrag, Schwerin 1863; J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, 1867, S. 716—719; W. Lübker, Lebensbilder, Hamburg 1869; R. Rocholl, Joh. Georg Hamann, Hannover 1869; A. Brömel, J. G. Hamann, ein Litteraturbild des vor. Jahrhunderts, Berlin 1870; J. Disselhoff, Wegweiser zu J. G. Hamann, dem Magus im Norden, Elberfeld 1871; Delff, Lichtstrahlen aus Hamanns Schriften 1873; Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus³, 1874, S. 54 ff.; R. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 1878, S. 195; Delff in AdB X, 1879, 456—468; Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie I, 1880, 451—461; J. Minor, J. G. Hamann in s. Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode, Frankfurt a. M. 1881; J. G. Hamann. Auswahl aus s. Briefen und Schriften, eingeleitet und erläutert von C. F. Arnold, Gotha 1888 (Bibl. theol. Klassiker XI, im Folgenden als Bibl. citiert); R. Grau, Hamanns Stellung zu Religion und Christentum, Gütersloh 1888; Rud. Lehmann, Herder und Hamann, PJ 1890, 266—272; Goedeke, Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung² IV, 1 (1891) S. 266 ff., vgl. aber dazu G. Roethe im Jahresberichte für neuere deutsche Litteraturgeschichte II (1893) IV, 1, 1; Lettau, Hamann als Geistesverwandter des Comenius, Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft II (1893) 201—213.

Unter den Bahnbrechern, die dem Geist des neunzehnten Jahrhunderts in denjenigen Beziehungen, die es vom achtzehnten unterscheiden, vorgearbeitet haben, hat keiner mit einer so konzentrierten Energie und zugleich so vielseitig ein Neues vorbereitet wie Hamann. Nach dem Orthodoxismus hat er die persönliche religiöse Unmittelbarkeit, nach dem Pietismus das Menschlich-Universale geltend gemacht. Den Wolffischen Dogmatismus hat er mit kalter, skeptischer Ironie widerlegt, das philologische Philistertum mit der Überlegenheit verständnisvoller Begeisterung für die Antike zurechtgewiesen. An die Stelle eines vagen Kosmopolitismus wollte er das charakteristisch Nationale und Heimatliche gesetzt sehen, und dabei antezipierte er, der zum erstenmal wagte Shakespeare neben Homer zu stellen und mit Cervantes im Original vertraut war, den Gedanken der Weltlitteratur. Für die fremdartigste Kunstpoesie voll Verständnis, hat er die Begeisterung für das Volkslied geweckt. Soweit sein Einfluß reichte, wurde das abstrakte Menschheitsideal durch die Forderung verdrängt, die individuelle Persönlichkeit auszuleben, zugleich aber der subjektivistische Apriorismus abgelöst von der Erkenntnis, wie groß die Bedeutung der Überlieferung ist. Wider den aufgeklärten Absolutismus für Gedankenfreiheit und das Recht der freien Meinungsäußerung fechtend, ist er dabei eine grundkonservative Natur und ein treuer Patriot gewesen. Voll von einem schier unersättlichen Wissensdurst, hat er dem Gelehrtendünkel die Herrlichkeit volkstümlicher Einfalt entgegengehalten, hat in einer verkünstelten Zeit das Evangelium der Rückkehr zur Natur tiefer und wahrer als Rousseau verkündigt, dem Kantischen Kriticismus entgegen die unauflösliche Einheit von Erfahrung, Überlieferung und Vernunft behauptet. Viele dieser Gedanken waren damals so neu, daß ihre ruhige Darlegung kaum Beachtung gefunden hätte; durch andeutende Rätselworte fähige Köpfe nach ungewohnten Richtungen hin anzuregen, versprach mehr Erfolg. Daran hat es ihm in der That nicht gefehlt; aber Streifzüge von Gelegenheitsschriften waren nicht geeignet klassische Muster der Diktion hervorzubringen. Nimmt man hinzu, daß der Autor zwar mit farbenglühender Phantasie, genialem Tiefblick, kritischem Scharfsinn, übermütiger Laune und neckischem Humor ausgestattet war, daß es ihm aber an praktischer Thatkraft, Selbstüberwindung und Ordnungssinn häufig fehlte, während er mit einer reizbaren Sinnlichkeit, Unentschlossenheit und den drückendsten äußeren Lebensverhältnissen zu kämpfen hatte, so wird begreiflich, daß gerade die Vielseitigkeit der Analogea zu grellen Widersprüchen geführt hat: in Leben und Lehre ist H.s Ideal nur getrübt zur Erscheinung gekommen, aber er war in fortwährendem Streben begriffen, es zu verwirklichen. Der positive Kern seiner Weltanschauung ist von Goethe in der Maxime ausgesprochen: „Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen, alles Vereinzelte ist verwerflich", andere haben ihn in der Entgegensetzung des thatsächlichen frischen, vollen Lebens gegen die Dürre abgezogener Begriffe finden wollen. Beides bezeichnet richtig die formale Seite, muß jedoch auch in dieser Beziehung noch dahin ergänzt werden, daß H. durchgängig an die Stelle begrifflicher Entwickelung die konkrete Analogie setzt. Als materialen Kern aber hat er selbst das Christentum Luthers bezeichnet, wie es in dessen persönlichem Glaubensleben und in seinen Schriften, besonders in den Katechismen, sowie den Vorreden zum Römerbrief und zum Psalter vorliegt (III, 188. VI, 44. VII, 128. 80), und namentlich im Kirchenlied Widerhall gefunden hat (I, 143. VI, 51. VIII, 1). Im Christentum, als der geschichtlichen Offenbarung des dreieinigen Gottes (V, 242), ist nach ihm nicht nur die Versöhnung (VII, 416) und Erlösung (I, 66. II, 26) gegeben, sondern auch ein Prinzip der Erkenntnis. Diese, mit der Höllenfahrt der Selbsterkenntnis beginnend, bleibt Stück-

werk, eröffnet aber Gottes herablassende Liebe, die sich, analog der Offenbarung der Schrift, sowohl in der Regierung des großen Weltlaufs, als in den kleinen Angelegenheiten des Einzeldaseins kundgiebt und in letzteren am deutlichsten erkannt werden kann. Dem Deismus gegenüber faßt H. diese Grundanschauung zusammen in der hippokratischen Sentenz *Πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*, den scholastisch-logischen Formeln des Wolffianismus setzt er das (Cusanische) **principium coincidentiae oppositorum** entgegen (der Höchste ist in dem Geringsten wirksam, er gebraucht auch Irrtümer und Sünden zur Durchführung seiner Pläne u. s. w.), statt des Pantheismus lehrt er mit der Weisheit Salomos: *Τὸ πᾶν Αὐτός*, was er übersetzt: ER ists alles gar. Diese einfache, großartige und fruchtbare Grundanschauung stand im Widerspruch mit der Zeitströmung, vor allem mit dem „Babel" der Aufklärung, dem französierten Berlin. Da seine Autorschaft die Geschichte seines Geistes und Lebens ist (Gild. II, 261), besprechen wir die theologisch wichtigsten Schriften im Zusammenhang mit einer biographischen Skizze.

I. Jugendjahre. Hamann stammte väterlicherseits aus einer Lausitzer Pastorenfamilie, drei Ahnen waren Prediger in Wendisch-Ossig, ein anderer in Lauban, ein Oheim, Mitglied der zweiten schlesischen Dichterschule, verfaßte Romane und Kirchenlieder. Der Vater war der volksbeliebte Stadtchirurg Königsbergs, die Mutter, eine thätige, fromme Frau, stammte aus Lübeck. Am 27. August 1730 wurde Joh. Georg als ältestes Kind geboren. Der Unterricht war vielseitig (auch das Italienische umfassend) aber, besonders in der Muttersprache, bei häufigem Lehrerwechsel mangelhaft. Schon Ostern 1746 wurde der frühreife Jüngling vom Kneiphöfischen Gymnasium zur Universität entlassen, gab wegen seines auch später nie überwundenen Stotterns die Theologie auf, hörte, als Jurist immatrikuliert, philosophische und andere Vorlesungen, ging zu den Altertümern und kritischen Forschungen über und gab sich zuletzt völlig dem zu Königsberg erst in den leisesten Anfängen sich regenden Interesse an der schönen Litteratur hin (näheres über seine Teilnahme an der Zeitschrift „Daphne" Bibl. 8 f.). Dann verließ er das Elternhaus und zeigte als Hauslehrer Eifer und Talent. Ein neues Gebiet wurde ihm erschlossen, als sein Freund Joh. Christoph Berens (über ihn Goedeke[2] IV, 1, 1891, S. 265), der begabte und thatenfreudige Sproß eines Rigaer Patrizierhauses nach dreijährigem Göttinger Rechtsstudium und einer Reise nach Paris, voll von nationalökonomischen und philanthropischen Ideen zurückkehrte. Durch ihn veranlaßt, übersetzte H. eine Schrift über das Merkantilsystem aus dem Französischen, begleitete sie mit gescheuten Exkursionen und zeigte soviel Verständnis für Handelspolitik, daß man zu Riga in ihm den richtigen Mann zu finden glaubte, um mit Sprach- und Sachkunde eine wichtige geheime Mission in London durchzuführen. Aber eine rasche, scharfsichtige Auffassungsgabe konnte den Mangel kaufmännischer Durchbildung nicht ersetzen, und, vom Stottern abgesehen, fehlte es ihm ganz an praktisch-diplomatischer Gewandtheit. Vor allem hatte er im Herzen weder Halt noch Frieden. In London geriet er nach vergeblichen Versuchen in fatalistischen Leichtsinn und erblickte sich plötzlich vor dem Abgrund der Verzweiflung, ja es war ihm, als müsse er in einer Grube versinken. Doch von von dieser Tiefe aus sah er nun die Sterne, die sonst am Tage nicht scheinen. Eine gewisse Religiosität hatte er immer festgehalten, die Bibel aber bei seiner neumodischen Vielgeschäftigkeit verachtet. Jetzt fand er in ihr, was er mit Heilsbegierde suchte und hat seine Rettung durch sie oft mit Jer 38, 10—13 verglichen. Auch mit dem Themistokleischen **periissem nisi periissem** bezeichnete er später diese Wendung seines Lebens. Er verfaßte nun zu London in kurzer Zeit eine Reihe von Schriften voll Geist und kraftvoller Innigkeit (Verzeichnis ders. Gild. I, 129. Sie sind nur zum Teil gedruckt, eine vollständige Handschrift der Bibl. Betrachtungen befindet sich im Besitz des Unterzeichneten). Ebenso wenig wie die übrigen waren die „Gedanken über meinen Lebenslauf" (I, 149) für die Öffentlichkeit, sondern nur für seine vertrauten Freunde bestimmt, weshalb auch Niebuhr die posthume Publikation nicht billigte. Veranlassung und Zweck unterscheiden sie demnach von Augustins Konfessionen, mit Rousseaus Bekenntnissen haben sie so gut wie nichts gemein. Es fehlt ihnen nicht an pathologischer Beimischung, so giebt er z. B. seinem Ingrimm über die eigenen Verirrungen einen leidenschaftlichen und darum mißverständlichen Ausdruck (I, 238. 166. 237. Poel I, 23). Nach vierzehnmonatlichem Aufenthalt verließ er London (vgl. Bibl. 21). Von der Berensschen Familie herzlich aufgenommen, wies er alle Anträge praktischer Beschäftigung von sich; er erblickte seinen ihm von Gott zugewiesenen Beruf in der Ausbildung und Mitteilung eines reichen Innenlebens.

II. Erste Periode der Schriftstellerei. Hamann Vater der Sturm- und Drangperiode 1759—1764. In dieser Zeit weilte H. um seinen kränklichen Vater zu

pflegen auf dessen Wunsch im Elternhause. Er hat sie zu Studien benutzt, deren staunenerregender Umfang sich nur aus einer ganz singulären Kraft der Receptivität erklärt. Von dem damals Angeeigneten hat er bis zum Schluß des Lebens gezehrt. Vor allem strebt er in dem Grundtext der Bibel heimisch zu werden und sich in Luthers Schriften einzuleben. Mit dem streng festgehaltenen Grundsatz, jedes angefangene Buch mindestens einmal zu Ende zu lesen, verfolgt er alle irgendwie bedeutenden Novitäten. Von der Ueberzeugung der hohen Wichtigkeit des klassischen Altertums durchdrungen, sucht er, nach einem bestimmten Plan (II, 215), sich der gesamten litterarischen Überlieferung der Antike zu bemächtigen, aber nicht im antiquarischen Interesse, sondern in dem Bestreben, die leitenden Ideen intuitiv zu erfassen. Nimmt man hinzu, daß er auch die orientalische und die moderne Litteratur in sein Bereich zieht, so wird man ihm die umfassendste Kenntnis der Universallitteratur unter allen Zeitgenossen zugestehen. Seine diesen Plan nicht übersehenden Freunde sorgten dafür, daß es nicht bei der Receptivität blieb. Christoph Berens rief Kant zu Hilfe, um H. zur Forsetzung seiner früheren nationalökonomischen Schriftstellerei zu veranlassen. Dies wies H. durch seine Sokratischen Denkwürdigkeiten (II, 1. Gild. I, 179. 227. Poel II, 398) zurück. Der Grundgedanke dieser höchst geistvollen zeitkritischen Publikation und des apologetisch-satirischen Nachspiels „Wolken" (I, 51. Gild. I, 304) liegt in der Verbindung von Skepticismus und Kinderglauben. Mit unnachahmlicher Ironie wird die Polemik des athenischen Weisen gegen Naturphilosophie und Sophistik auf die gleichzeitigen scholastischen und eudämonistischen Theorien angewandt. Die Vernunft ist nicht im stande, eine Erklärung des Welträtsels zu bieten: wie das Gesetz nach Paulus von der Sündhaftigkeit überzeugt und dadurch ein Zuchtmeister auf Christum wird, so hat die Vernunft die Aufgabe, von der menschlichen Unwissenheit zu überführen und dem Glauben den Weg zu bahnen (I, 37. 101). Im Glauben aber ist zugleich der in alle Wahrheit leitende Geist und die Freiheit gegeben. — Um dieselbe Zeit schrieb Hamann das „Kleeblatt hellenistischer Briefe", deren erster über den dem göttlichen Zweck und den Zeitumständen angemessenen Stil des griechischen NTs handelt, während der zweite über das klassische Hellenentum und die richtige Art seiner Verwertung, der dritte über die Forderung einer dem Inhalt homogenen Auslegung sich ausläßt („die wunderthätigsten Sprachforscher sind bisweilen die ohnmächtigsten Exegeten"). Namentlich die beiden ersten Briefe enthalten Stellen von unvergänglicher Schönheit und Kraft. Im Dezember 1760 zeigte der Aufsatz über die Magi aus dem Morgenlande (II, 153. Gild. I, 297. Poel II, 346) die Unzulänglichkeit des moralistischen Maßstabes bei Beurteilung von Handlungen höherer Ordnungen, die ihr Licht von ihrem Verhältnis zum Ewigen empfangen. 1761 erschien Aesthetica in nuce (II, 255; Gild. I, 349; Poel, Nachträgliches zu den Mitteilungen aus H.s Schriften, Hamburg 1877; Rektifikation von Poel II, 22 f.), die berühmte Stelle II, 258 und andere Aussprüche dieser Schrift wurden für Herder (z. B. Geist der hebr. Poesie) und Goethe fruchtbar. Eine Reihe der zuletzt genannten und andere kleine Schriften faßte H. in den „Kreuzzügen des Philologen" zusammen, in welchem Titel das erste Wort in doppeltem, das zweite in dreifachem Sinne (s. λόγος) zu verstehen ist; über den Pan als Titelvignette vgl. Goethe in Dicht. und Wahrh. und Minor 33. Gegen Voltaire und den Philosophen von Sanssouci veröffentlichte H. nach 1762 in der Sprache der Aufklärung seinen Essai à la mosaique. Alle diese Äußerungen fanden bei der aufstrebenden Generation im westlichen Deutschland den lebhaftesten Wiederhall. — Von 1764—68 tritt in H.s Schriftstellerei eine Pause ein, hervorgerufen durch körperlichen Druck und inneres Unbehagen. Damals unternahm er eine vergebliche Reise nach Südwest-Deutschland (zu K. F. v. Moser, vgl. Goethe a. a. O.). Als er September 1766 seinen Vater verloren hatte, erhielt H. durch Kants Vermittelung eine Stelle bei der Accisedirektion, die er bis 1777 innehatte, mit geringem Einkommen; er hatte besonders ins Französische zu übersetzen. Zu äußerem Druck (Vermögensverluste u. ä.) gesellte sich das schwere Kreuz, seines einzigen allmählich blödsinnig werdenden Bruders zu warten. In diese trübe Zeit fällt auch der Beginn von H.s Gewissensehe mit der treuen Pflegerin seines Vaters. Die beiden folgenden Perioden der H.schen Schriftstellerei sind durch Herders Auftreten veranlaßt, doch so, daß die von diesem behandelten Probleme ihm ursprünglich durch Hamann nahe gelegt waren.

II. Die sprachphilosophische Periode, 1772—1776. Als Herders Preisschrift gekrönt war, die den Ursprung der Sprache auf Nachahmung zurückführte, trat ihm H. mit einer ebenso tiefsinnigen wie humorvollen Abhandlung entgegen (IV, 6). Er betrachtet den Ursprung der Sprache in dem Sinne als göttlich, daß nahe Verbindung Gottes und des Menschen durch Enthusiasmus die Sprache hervorgerufen habe. Herder

nahm seine Ansicht zurück und verfaßte zu Bückeburg die Schrift, welche am meisten H.s Einfluß verrät „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, Riga 1774". H. tadelte an deren Stil die gehäuften Exklamationen und Interjektionen, freute sich die von ihm ausgestreuten Samenkörner zu Blüten entwickelt zu sehen, hoffte aber für die Zukunft auf reife Früchte (vgl. auch IV, 181). Inzwischen hatte er gegen Eberhard u. a. die „Beilage zu den Denkwürdigkeiten des sel. Sokrates" (IV, 97) veröffentlicht, die auch durch ihren Einfluß auf Goethe bemerkenswert ist. In seiner Neuen Apologie des Buchstabens H (IV, 115) greift H. mit sprühendem Witz die Oberflächlichkeit eines dünkelhaften Schulmeistertums an, das, jede Bedeutung der geschichtlichen Entwickelung verkennend, im Kleinen und Großen das geschichtlich Gewordene mit selbstgefälliger Eigenmächtigkeit umgestalten will. Die hierophantischen Briefe (IV, 233) richten sich gegen einen einflußreichen Kryptokatholiken, dessen wahres Wesen H. eher als alle anderen durchschaute. Hier, wie öfter bei H., werden Papsttum und Aufklärung als innerlich verwandte, weil im Grunde weltliche, Mächte behandelt. Andere z. T. recht bedeutende Schriften dieser Periode siehe bei Gild. IV S. XX. — In den Jahren 1777 und 1778 wurde H.s edler, hochstrebender Geist durch häusliche und amtliche Sorgen dasartig niedergedrückt, daß seine Schriftstellerei abermals ruhte. Andere aber sorgten für die Verbreitung seiner Ideen, und das erfüllte ihn bald mit neuer Schaffensfreudigkeit. „Das Rauschen Ihres Lorbeerhains, schreibt er an Herder, hat meine schlummernde Muse geweckt."

III. Die letzte schriftstellerische Periode H.s, 1779—1786: Verherrlichung des evangelischen Christentums als der Religion der Offenbarungsthatsachen und der Gnadengüter. Auf ästhetischem Gebiet war der Sieg erfochten. Hier waren die Berliner Nicolaiten zum Gespött der Stürmer und Dränger geworden, und das Nordlicht der Aufklärung verschwand bei dem Sonnenaufgang unserer klassischen Litteratur. Anders in der Philosophie und Theologie. Hier am spätesten durchgedrungen, behauptete sich die Aufklärung am längsten. Die so gegebene Vereinfachung der Taktik ihrer Gegner traf mit der Entwickelung des H.schen Geisteslebens zusammen. Seine wunderbare Elastizität und Nachhaltigkeit bei der Rezeption unermeßlich verschiedener Eindrücke, die nach allen Seiten überschäumende Kraftnatur, der kecke Jugendmut, die spielende Leichtigkeit der Produktion sind gewichen. Dafür hebt sich aber aus der gärenden Gedankenwelt der feste Kern empor. Aus dem thyrsusschwingenden, durch die Berge stürmenden enthusiastischen Propheten ist ein ernster Seher geworden, dessen Blick unverwandt auf die Wahrheit *τὸ πᾶν Αὐτός* gerichtet ist. Aber nicht will er still und mild durch die Lande ziehn, sondern, sich und seinem Gott getreu, das Feuer der einen großen Leidenschaft seines Lebens treu hegen, damit er, dem Simson gleich, kämpfend und siegend von dem irdischen Schauplatz scheide. — Anknüpfend an seine schon 1775 geschriebene Sibylle über die Ehe (IV, 223; Gild. II, 183; ungenau Minor 57) weist er 1779 in der Schrift *Κογξόμπαξ* den später oft erneuerten vergeblichen Versuch zurück, auf das antike Mysterienwesen einen Beweis für die natürliche Religion zu gründen (VI, 1; Gild. II, 273; Poel II, 535). Als 1781 die Kritik der reinen Vernunft erschien, war H. der erste Leser. Er hat zwar seinen Landsmann und Freund, dessen Charakter und Scharfsinn er hochhielt, als Mitstreiter gegen die Aufklärung betrachtet; trotzdem hat er auch den Kantischen Rationalismus bekämpft, in Schriften, die erst lange nach seinem Tode veröffentlicht wurden, vor allem in der Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft (VII, 1; Gild. III, 73, woselbst auch Auszüge aus Sietze). Herders leichtfertige pathologische Metakritik giebt die Grundgedanken H.s nicht nur breitgetreten sondern auch verzerrt wieder (vgl. auch Haym, Herder II, 244 ff. 662 ff.). Die Verwandtschaft der H.schen und Hegelschen Kritik Kants ist unverkennbar (vgl. außer Hegel und Lietze [s. oben] Michelet, Gesch. der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel [1837] S. 300—318, und Rosenkranz S. 371 ff. seiner Geschichte der Kantischen Philosophie, Kants sämtl. Werke ed. Ros. XII). 1783 hatte Moses Mendelssohn das Programm der dem positiven Christentum feindlichen selbstgerechten Berliner Popularphilosophie in „Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum" entwickelt. Hiergegen ist H.s reifste theologische Schrift „Golgatha und Scheblimini [Ps 110, 1], Erniedrigung und Erhöhung, Christentum und Luthertum" gerichtet (Mai 1784; VII, 17; Gild. III, 79; Poel II, 566). Der erste Teil hat heute nur litterarhistorisches Interesse; in ihm unterzieht der christliche Denker die naturrechtlichen Theorien seines Gegners einer vernichtenden Kritik. Im zweiten Teil aber, der unter fortwährender Bezugnahme auf M.s Behauptungen die christlich-lutherische Anschauung ausführt, ist vieles unvergänglich. H.s letzte Schrift „Fliegender Brief an Niemand den Kundbaren" (nämlich das Publikum) ist Fragment geblieben. Sie ist als Nachschrift zu Golg. und Schebl.,

zugleich als Gegenstück zu den Sokrat. Denkw. aufzufassen (VII, 121; Gild. III, 321). Hatte sich früher der Grundgedanke seiner Autorschaft unter mancherlei spielendem Nebenwerk versteckt, so soll er sich jetzt enthüllen, als dem König geweiht, dessen Stadt (das obere) Jerusalem ist. — H.s Vorsehungsglaube war in seinen letzten Lebensjahren schwer geprüft worden, so waren z. B. die schmalen Einkünfte seiner seit 1777 bekleideten Stellung eines Packhofverwalters widerrechtlich geschmälert worden. Da trat in der Lage des genügsamen, in Gottvertrauen geduldigen, von gewissenhafter Sorge für seine Kinder erfüllten Mannes, der persönlich immer mehr zu vereinsamen drohte, eine unerwartete Wendung ein, durch F. H. Jakobi, Buchholz und die Fürstin v. Gallitzin. Wie sehr die Annäherung des ersteren ihn aufrichtete, wird am besten mit Leopold v. Rankes Worten gesagt (Werke XX, 101): „Ein ganz einsamer, von der Welt verstoßener, aus aller Wissenschaft zu Gott geretteter Mensch, immer verkannt, rückgestellt — nun auf einmal aus der Ferne her mit so warm liebender Hand angefaßt: wie er alle diese Liebe zurückgiebt, Rede steht von seinem Wesen und Leben, immer erstaunt, immer noch nicht glaubend, bis er endlich sieht von Aug' zu Aug' . . (das alles schildert der Briefwechsel)". Dann setzte ein ferner Verehrer seiner Schriften, Franz Buchholz von Wellbergen in Westfalen, zur Erziehung der Kinder H.s eine bedeutende Summe aus. Endlich schenkte ihm die Fürstin von Gallitzin, durch seine Schriften 1784 für den positiven Christenglauben gewonnen, ihre bewundernde Freundschaft (vgl. über dies Verhältnis den Aufsatz des Unterzeichneten N. Christoterpe 1891, 138—176). Er reiste nun, nachdem er anstatt des erbetenen Urlaubs für alle seine treu geleisteten Dienste den Abschied erhalten, nach Westfalen ab. Die zudringliche Fürsorglichkeit der ihn bemutternden beiden Schwestern Jakobis trieb ihn zur Flucht aus dem Hause des Freundes. Die begreifliche Verstimmung darüber hat das leider oft nachgesprochene Urteil in dem Brief J.s an Lavater vom 21. Januar 1788 hervorgerufen, das keineswegs als dessen volle Meinung betrachtet werden darf (vgl. Gild. VI, 251 und auch Schellings sämtl. Werke VIII, 114 ff.). Genau ein Jahr nach seiner Abreise aus Königsberg, am 21. Juni 1788, starb er zu Münster. Zunächst ließ ihn die Fürstin in ihrem Garten beerdigen, seine Grabschrift wurde aus 1 Ko 1, 23 und 25 zusammengestellt. Die Gebeine wurden 1851 auf dem protestantischen Kirchhof beigesetzt. Über die Behauptung, H. sei auf dem Wege zum Katholicismus gewesen, s. Bibl. XI, 39 f. — Eine dreifache litterarische Aufgabe ist noch zu erfüllen: die Edition ungedruckter Schriften, ein die litterarischen Bezugnahmen und Anspielungen erläuternder sachlicher Kommentar und eine systematisch geordnete Darstellung der Lehre Hamanns. **Arnold.**

Hamath s. Syrien.

Hamberger, Julius, gest. 1885. — Vgl. Allg. Ev.-Luth. KZ 1885 Nr. 49.

Julius Hamberger, ist am 3. August 1801 zu Gotha geboren. Er war der Enkel jenes Georg Christof Hamberger, dessen Werke über die allgemeine und deutsche Gelehrtengeschichte noch heute vielfach benützt werden. Der Vater Hambergers, Wilhelm, wurde im Jahre 1808 als erster Bibliothekar an die kgl. Bibliothek nach München berufen, und diese Stadt ist denn nun auch für unsern H. die eigentliche Heimat geworden. Hier hatte er sich in den entscheidenden Jahren seiner geistigen Entwicklung der fruchtbaren Anregungen zu erfreuen, welche von den durch Maximilian I. nach München berufenen Gelehrten ausgingen, unter denen insbesondere Schlichtegroll, Niethammer, Fr. H. Jakobi, Jakobs, Thiersch der Familie H.s auch persönlich nahe standen. Unter den einheimischen Lehrern war es vornehmlich Weiller, der, im Geiste Jakobis wirkend, die Neigung zum philosophischen Studium in ihm weckte. Seit den Tagen der Konfirmation war aber in der Seele des Jünglings auch das Verlangen immer stärker geworden, das Wort von der christlichen Wahrheit nicht bloß begriffsmäßig zu erfassen, sondern auch dem Wesen nach an sich zu erleben, und dieses Verlangen entschied schließlich für ihn die Wahl des Berufs. Statt der künstlerischen Laufbahn, für die er nicht geringe Anlagen zu haben schien, wählte er das Studium der Theologie und bezog nach Beendigung seiner Gymnasial- und Lycealstudien die Universität Erlangen. Er fand hier die orthodoxe wie die pietistische Richtung vertreten; aber keine von beiden mochte ihn völlig zu befriedigen. Jene schien ihm noch zu sehr mit rationalistischen Elementen versetzt zu sein und auch der rechten Lebenswärme zu ermangeln, diese war ihm zu engherzig. Am liebsten las er Schriftsteller wie Fénelon, Claudius, Hamann, bei denen er nicht nur volle Anerkennung der biblischen Wahrheit fand, sondern auch einen weiten für das Göttliche in Natur und Geschichte erschlossenen Sinn. Nachdem er die theologische Anstellungsprüfung bestanden, erhielt er im

Jahre 1828 die Stelle eines protestantischen Religionslehrers am kgl. Kadettenkorps, sowie auch an der Pagerie in München, in welchem Amte er bis zum Schlusse seiner mehr als fünfzigjährigen Lehrthätigkeit mit unverdrossener Treue gewirkt hat. Im Jahre 1829 verheiratete er sich mit Karoline Weber, einer Katholikin, deren treffliche Charaktereigenschaften sowie tiefreligiöser und zugleich vorurteilsfreier Sinn ihn über die Bedenken hinwegsehen ließen, welche bei seinem Berufe der Ehe mit einer Katholikin entgegenzustehen schienen.

Wie sehr nun auch der Lehrberuf H. in Anspruch nahm — denn auch noch an andern als den genannten Anstalten war er in der Folge auf längere oder kürzere Zeit mit Unterricht beschäftigt — so fand er doch noch Zeit, auch eine reiche litterarische Thätigkeit zu entfalten, jedoch ohne daß dabei der Schriftsteller dem Lehrer Eintrag gethan hätte. Letzteres hätte schon seine strenge Gewissenhaftigkeit nicht zugelassen; dazu waren auch die Gegenstände seiner litterarischen Arbeiten von solcher Natur, daß er von ihnen für seinen Lehrerberuf nur die wirksamste Förderung gewinnen konnte. Vernunft und Offenbarung hatten im Verlaufe der Zeit vielfach eine so gegensätzliche Auffassung erfahren, daß darunter die gesunde Entwicklung des geistigen Lebens litt. In H. war darum schon frühe das Verlangen erwacht, das Verhältnis jener Wahrheitsquellen zu einander richtiger zu erfassen, um in den Stand gesetzt zu sein, die geoffenbarte göttliche Wahrheit zugleich als die einzig vernunftmäßige nachweisen zu können. Mit dem größten Interesse folgte er darum auch den Vorlesungen, welche Schelling im Anfang der dreißiger Jahre in München über Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung hielt, weil er von ihnen eine Ausgleichung des vorhandenen Zwiespalts erwartete. Aber H. konnte auch in dieser letzten Gestaltung der Philosophie Schellings keine volle Befriedigung finden, da sie der Idee eines allvollkommenen Gottes noch keineswegs entsprach. Denn auch jetzt noch identifizierte Schelling die Natur in Gott mit der Natur der Welt, und machte somit die Welt zur Bedingung, wenn auch nicht mehr des göttlichen Selbstbewußtseins überhaupt, so doch der vollen Entfaltung desselben. Damit aber war die Welt nicht eine freie Schöpfung Gottes, sondern ein notwendiges Moment in der Selbstentfaltung des göttlichen Lebens, also ein Bestandteil des göttlichen Wesens selbst.

Um diese Zeit kam H. durch einen seiner philosophischen Freunde, Emil Braun, mit Franz von Baader und dessen Schüler Franz Hoffmann (später Professor der Philosophie in Würzburg) in persönliche Verbindung, und bei Baader fand H. etwa das, was er bei Schelling noch vermißte, dem Wesen nach dieselben Potenzen des göttlichen Lebens wie bei jenem, aber diese in einem Verhältnisse zu einander gedacht, daß als Produkt der Evolution des Naturprinzips in Gott zunächst nicht die Welt, sondern Gottes eigene Herrlichkeit und Leiblichkeit sich ergab, die Welt selbst aber als ein mit Freiheit geschaffenes Nachbild der göttlichen Herrlichkeit erschien. Die Elemente der Baaderschen Theosophie aber sah Hamberger mit Baader selbst hinwieder in Jakob Böhme gegeben, von welchem er, wie schon früher Ötinger, urteilte, daß seine Grundbegriffe mit denen der Schrift übereinstimmten, und daß nur der Mangel philosophischer Schulung und die Unzulänglichkeit seiner Bildersprache der Grund gewesen sei, warum Böhme so viele Mißdeutung erfahren habe und seine tiefe Gotteserkenntnis minder fruchtbar für die philosophische und theologische Wissenschaft geworden sei. Auf Grund der Prinzipien Baaders und Böhmes arbeitete denn nun H. sein erstes größeres Werk „Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte" aus, das im Jahre 1836 gedruckt wurde, und 46 Jahre später noch einmal in einer revidierten Auflage erschien. Hamberger sucht in diesem Werke die biblische Offenbarung in ihrer Einheit mit der Vernunft, oder vielmehr als die höhere Vernunft selbst zu erweisen, so daß erhellt, daß ein Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen weder in der Natur des Glaubens noch in der des Wissens begründet sei. Eine sorgfältige Auswahl von Zeugnissen bedeutender Schriftsteller aus allen Jahrhunderten beleuchtet oder bekräftigt die Sätze des Buches, die auch da, wo sie befremdlich erscheinen, Beachtung abnötigen und Anregung gewähren, während die ganze Schrift durch die Lichtblicke, die sie eröffnet, sowie durch religiöse Innigkeit und Schönheit der Darstellung anzieht.

Was Hamberger in seinem größeren Werke für Lehrer und Gebildete überhaupt niedergelegt hatte, das suchte er in einem „Lehrbuche der christlichen Religion" (1. Aufl. 1839, 3. Aufl. mit d. T.: Die biblische Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte, 1877) auch unmittelbar für die Schule nutzbar zu machen. Die verschiedenen Wissensgebiete und Berufskreise, in welche die Zöglinge der Mittelschule unmittelbar nach ihr eintreten, sind jetzt vielfach von Anschauungen beherrscht, welche den Grundwahrheiten des Christentums entgegenstehen. Da ist es die Pflicht der Mittelschule, ihren Zöglingen die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Glauben und Wissen darzuthun, damit sie nicht

wehrlos mit ihrem Glauben den Angriffen einer falschen Weisheit erliegen. Und so ist denn auch H.s Lehrbuch insbesondere da, wo es die christliche Gottes- und Weltanschauung im Gegensatz zu den ihr widerstreitenden Auffassungen entwickelt und rechtfertigt, ein sehr wertvoller Beitrag für die Litteratur der Schule. Nicht mindere Anerkennung verdient die eingehende und klare Darlegung der christlichen Sittenlehre. Wenn trotzdem das Buch als kirchliches Lehrmittel nur wenig Eingang hat finden können, so dürfte der Hauptgrund darin liegen, daß, trotz mancher Besserungen in der 2. Auflage, die konfessionellen Gegensätze zu sehr verwischt sind, und daß der Verfasser durch seine irenische Neigung abgehalten wird, die Konsequenzen des protestantischen Prinzips mit der nötigen Schärfe und Klarheit hervorzuheben.

Bei der hohen Bedeutung, welche Böhme für eine im biblisch-gläubigen Christentum wurzelnde Philosophie unleugbar besitzt, glaubte H. eine sehr zeitgemäße Arbeit zu unternehmen, wenn er die vielfach dunklen Schriften dieses tiefsinnigen Philosophen dem Verständnis erschlösse. Und so ließ er denn im Jahre 1844 das Buch „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme" erscheinen, in welchem er die bezeichnendsten Stellen aus Böhmes Schriften unter wörtlicher Wiedergabe in systematischer Weise geordnet und die schwierigeren kurz erläutert hat. Eine umfassende Einleitung, welche über das Leben und die Schriften Böhmes, über das Verhältnis seiner Lehre zur Philosophie und Theologie und über die Geschichte der Böhmeschen Lehre handelt, erhöht den Wert dieses Buches. Dieser Arbeit reihten sich später die Herausgabe der Vorlesungen Baaders über Böhme in der Hoffmannschen Gesamtausgabe der Werke Baaders (Bd 13, 1855), einige kleinere Abhandlungen und der Artikel über Böhme in der 2. Auflage dieser Real-Encyklopädie an.

Auch den Geistesverwandten Böhmes, den Theosophen Fr. Christoph Ötinger, suchte H. der Gegenwart wieder näher zu bringen, indem er 1845 dessen „Selbstbiographie", 1849 eben desselben „Biblisches Wörterbuch" und 1852 eine Übersetzung seiner „Theologia ex idea vitae" mit erläuternden Anmerkungen herausgab.

Theosophie ist Spekulation über das Sein Gottes und dessen Verhältnis zum geschöpflichen Sein auf Grund der Mystik. Mystik aber ist das Leben der Seele im unmittelbaren Verkehr mit Gott — H. ist auch den Aussagen der christlichen Mystik in den verschiedenen Jahrhunderten nachgegangen, und diesen Bemühungen verdanken wir wie eine Reihe von Abhandlungen über die Mystik, so insbesondere die schöne Sammlung „Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und Theosophie" (2 Bde, 1857) und eine revidierte Ausgabe der zu Frankfurt im Jahre 1826 erschienenen Predigten Taulers (1864). Für diese Ausgabe hat H. die Kopie einer Straßburger Handschrift verwerten können, welche zu den ältesten und besten Taulerhandschriften gehörte, im letzten Kriege aber zu Grunde gegangen ist.

Hambergers letzte größere und selbstständige Arbeit ist eine Monographie über die himmlische Leiblichkeit, die er unter dem Titel „Physica sacra" 1869 herausgegeben hat. Nachdem er in übersichtlicher Weise eine Geschichte dieses Begriffes im Zusammenhang mit den verschiedenen theologischen und philosophischen Richtungen gegeben, versucht er denselben aus der Idee der Vollkommenheit Gottes abzuleiten und seine Bedeutung für eine Reihe theologischer Lehren, sowie für die Verteidigung des Christentums gegen die Angriffe der spiritualistischen Philosophie nachzuweisen.

Neben den genannten größeren Arbeiten hat H. noch eine nicht geringe Zahl von Abhandlungen, Aufsätzen und Rezensionen in verschiedenen Zeitschriften (GgA, Zöckler, Beweis des Glaubens &c.) und in encyklopädischen Werken, so namentlich auch in dieser theologischen Real-Encyklopädie erscheinen lassen. Daneben sind noch zwei Anthologien vom Jahre 1870 zu erwähnen, die eine aus den Schriften Fr. H. Jakobis mit dem Titel „Aus dem Leben für das Leben", die andere aus denen Johannes von Müllers: „Licht der Geschichte". Ein Teil der erwähnten Abhandlungen und Aufsätze ist dann von ihm selbst gesammelt und unter dem Titel: „Christentum und moderne Kultur" in drei Bänden (1865, 1867, 1875) herausgegeben worden. Wir finden darunter verschiedene Charakterbilder, die sich durch treffende Charakteristik, sowie durch Schönheit und Wärme der Darstellung auszeichnen, so die Aufsätze über Mozart, Schiller, Chodowiecki, Passavant, die Herzogin Helene von Orleans und über Maximilians II. von Bayern Liebe zu den Wissenschaften. In ihnen allen sucht der Verfasser den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem unser sittliches, ja unser ganzes Kulturleben mit den höchsten Offenbarungswahrheiten steht oder stehen sollte, um durch sie seine Förderung und Vollendung zu empfangen. Mit jener letztgenannten Schilderung aber wollte H. dem dahingeschiedenen edlen Fürsten zugleich einen Kranz persönlichen Dankes auf das Grab legen; denn oft hatte ihn derselbe zu sich

rufen lassen, um von ihm Aufschlüsse über die Philosophie Schellings und Baaders zu empfangen, und ihn durch manche Beweise der Wertschätzung ausgezeichnet.

Hambergers schriftstellerische Thätigkeit entsprach einem Bedürfnisse zahlreicher Zeitgenossen, welche nach einer Periode flacher Verstandesaufklärung und einer dem Christentum widerstreitenden Philosophie eine philosophische Erkenntnis erstrebten, welche mit der biblischen Offenbarung im Einklang wäre. H. war weder ein neuer schaffender Geist, der auf früher nicht betretenen Wegen zu neuen Resultaten gelangt wäre, noch war er überwiegend kritische Natur, die sich mit Vorliebe mit der Bekämpfung des Irrtums beschäftigt hätte; aber mit echt spekulativem Geiste den höchsten Aufgaben menschlicher Erkenntnis zugewendet und von einem feinen Sinne für alles Große und das Leben Fördernde geleitet, war er unablässig bemüht, die seinem Wahrheitsideale entsprechenden Geistesschätze der Alt- und Neuzeit zu ermitteln und sie wie für die eigene Erkenntnis zu verwerten, so auch als ein wirksames Ferment in das Geistes- und Kulturleben der Gegenwart einzuführen. Sein Ziel aber, die Erkenntnis der biblischen Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte glaubte er nicht erreichen zu können, wenn er nicht unter beständiger sittlicher Arbeit an sich selbst die Harmonie des eigenen Lebens gewänne und seine mannigfaltigen Gaben in den Dienst des religiösen Geistes stellte, der ihn beseelte. Und so machte denn auch Hambergers persönliche Erscheinung den wohlthuenden Eindruck, den eine in sich harmonische Natur hervorzurufen pflegt. Eine heitere Ruhe war über sein Wesen und die schönen Züge seines Antlitzes ausgebreitet. Seine Milde und Freundlichkeit im Umgang ruhte auf dem stillen Grunde tiefer Gottes- und Menschenliebe. Bis in sein hohes Alter streng gegen sich selbst und den Grundsätzen einer geistigen und sittlichen Diätetik mit unbeugsamer Beharrlichkeit Folge gebend, war er gegen Andere nachsichtig, bescheiden und voll freudiger Anerkennung des Guten und Tüchtigen, wo nur immer es ihm entgegentreten mochte.

Der Gang seines äußeren Lebens war der mühsame und stille eines Schulmannes und Gelehrten. Er selbst hat ihn seinen Freunden in einem schlichten Büchlein „Erinnerungen aus meinem Leben" beschrieben, als er, in den Ruhestand getreten, seine Vergangenheit noch einmal an sich vorüberziehen ließ. Es war ihm vergönnt, seine geistigen Kräfte sehr lange zu gebrauchen, bis sie ihm endlich bei zunehmender Körperschwäche, die ein Unfall im letzten Jahre seines Lebens noch vermehrte, den Dienst versagten. Am 5. August 1885 ist er, nachdem er eben das 84. Jahr seines Lebens zurückgelegt hatte, aus dieser Zeitlichkeit geschieden. **Wilhelm Preger †.**

Hamburg, Erzbistum. — J. M. Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch, Hamb. 1842. Adami Brem. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum MG SS VII, S. 267; Annales Hamburgensis SS XVI S. 380; Series Brem. et Hammab. episc. SS VII S. 389; Hasse, Schleswig-Holst.-Lauenb. Regesten 1885 ff.; Rettberg, KG Deutschl. 2. Bd 1848 S. 490; Koppmann, Die ältesten Urkunden des EB. Hamburg-Bremen, Hamb. 1866; Dehio, Gesch. des EB. Hamburg-Bremen 2 Bde Berl. 1878; Hauck, KG Deutsch. 2. Bd S. 620; Tamm, Die Anfänge des EB. Hamburg-Bremen, Jena 1888; FdG 24. Bd; vgl auch d. A. Anskar Bd I S. 573 und Adalbert Bd I S. 149 und die dort angegebene Litteratur.

Sachsen nördlich der Elbe leistete der Annahme des Christentums am längsten Widerstand; man hört zum erstenmal i. J. 780 davon, daß Nordleudi sich hätten taufen lassen. Aber das geschah in Orhaim (Ohrum an d. Ocker südlich von Wolfenbüttel), und war also nur ein an Karl gemachtes Zugeständnis und nicht Frucht der Missionsarbeit Annal. Lauriss. z. 780 S. 56). Die erste Kirche in Hamburg ist sicher erst nach 804 erbaut worden: denn sie wurde von Amalar von Trier geweiht, der in diesem Jahre sein Amt antrat (vita Ansk. 12 S. 33). Amalar wird an der Spitze der Mission gestanden sein. Später trifft man in dieser Stellung einen Prediger Namens Heridac; er war keinem der Nachbarbischöfe untergeordnet (ibid.). Als Ludwig d. Fr. die Organisation der sächsischen Bistümer vollendete, teilte er das Land zwischen Bremen und Verden (ibid.). Später jedoch änderte er seinen Gedanken. Im Zusammenhang mit der von ihm begonnenen skandinavischen Mission schien ihm die Errichtung eines Erzbistums an der deutschen Nordgrenze wünschenswert, und er ließ demnach im Herbst 831 Anskar von seinem Bruder Drogo von Metz zum Erzbischof einer neugebildeten Diöcese Hamburg konsekrieren (s. d. A. Anskar Bd I S. 575). Ihr Gebiet wurde durch Abtretungen von Bremen und Verden gewonnen. Das Christentum befand sich hier noch sehr im Anfangsstadium; es gab im ganzen Land nur vier Taufkirchen: Hamburg für Stormarn, Heiligenstedten und Schöneseld für Holstein und Meldorf für die Ditmarschen (vita Ansk. 22 S. 47).

Auch Suffragane hatte Hamburg zunächst nicht. Dagegen ernannte Papst Gregor IV. den EB. von Hamburg zum päpstlichen Legaten für den Norden und Osten Europas (Jaffé 2574, interpoliert). Dem glänzenden Titel entsprach die Wirklichkeit zunächst sehr wenig. Nachdem vollends Hamburg i. J. 845 von den Normannen zerstört worden war, konnte der Fortbestand des Bistums nur dadurch möglich gemacht werden, daß Ludwig d. D. die Diöcese Bremen mit ihm vereinigte (s. Bd III S. 375). Nikolaus bestätigte diese Maßregel i. J. 864 (Jaffé 2759). Sie hatte gleichwohl langwierige Streitigkeiten zur Folge. Denn EB Hermann von Köln erkannte die Beschränkung der Kölner Rechte nicht an; er forderte i. J. 890 von Stefan V. (Jaffé 3458 und 3470) und nach dessen Tod von Formosus die Rückgabe Bremens. Der letztere verfügte, daß eine Synode unter dem Vorsitze Hattos von Mainz die Angelegenheit untersuche. Das geschah 892 auf einer Synode zu Frankfurt. Auf ihr Gutachten gestützt, entschied Formosus, Bremen sollte so lange mit Hamburg verbunden bleiben, bis Hamburg eigene Suffraganbistümer erhalte Jaffé 3487ff. (über die hiermit in Verbindung stehenden Fälschungen s. Dehio, Krit. Ausf. X, S. 58 f.). Ein halbes Jahrhundert später wurden die ersten Hamburger Suffraganbistümer gegründet: Erbischof Adaldag weihte im Sommer 947 Bischöfe für Schleswig, Ripen und Aarhus (Jaffé 3641, interpoliert), wahrscheinlich noch später folgte die Gründung des Bistums Oldenburg (Adam II, 24 S. 58f.). Die Verbindung Bremens mit Hamburg blieb gleichwohl erhalten, da Brun von Köln auf Bremen verzichtete (Adam II, 5 S. 45 f.). Doch blieb das nordische Missionsgebiet ein unsicherer Besitz. Zwar gelang es EB. Unwan seine Metropolitanrechte über Dänemark, Norwegen und Schweden zu behaupten (KG D.s II, S. 642ff.); aber er konnte nicht verhindern, daß die nordischen Kirchen zu Nationalkirchen wurden. Es war demnach nur eine Frage der Zeit, wann sie sich von Hamburg trennen würden. Im Zusammenhang mit dem großen Kirchenstreit hat Gregor VII. die Scheidung angebahnt (Greg. Registr. II 51 S. 167f.), Paschalis II. hat sie i. J. 1104 durch die Erhebung Lunds zum Erzbistum vollzogen (Saxo Grammat. XII S. 609 ed. Müller). Der Erfolg, den EB. Adalbero auf der Lateransynode von 1123 errang (Jaffé 7040), hielt den Gang der Dinge nur für einen Moment auf, obgleich auch Innocenz II. 1133 die alten Rechte Hamburgs auf Leitung der nordischen Kirche bestätigte (Jaffé 7622). Denn derselbe Innocenz hat 1137 die endgiltige Trennung der nordischen Länder aus dem kirchlichen Verband mit Hamburg herbeigeführt (Ann. Rod. z. d. J. MG SS XVI S. 708). Dagegen hat Hamburg nicht nur seine Rechte über das Wendenbistum Oldenburg behauptet, sondern bei der Gründung der Bistümer Mecklenburg (Schwerin) und Ratzeburg auch diese für seinen Sprengel gewonnen.

Bischofsliste: Anskar 831—865, Rimbert 865—888, Adalgar 888—909, Hoger 909—915, Reginward 915—918, Unni 918—936, Adaldag 936—988, Liäwizo I. 988—1013 Unwan 1013—1029, Liäwizo II. 1029—1032, Hermann 1032—1035, Alebrand-Bezelin 1035—1043, Adalbert 1043—1072, Liemar 1072—1101, Humbert 1101—1104, Friedrich 1104—1123, Adalbero 1123—1148, Hartwich I. 1148—1168, Baldewin I. 1168—1178, Bertold 1178—1179, Siegfried 1179—1184, Hartwich II. 1185—1207, Burkard I. 1207, Gerhard I. 1210—1219, Gerhard II. 1219—1258, Hildebold 1259—1273, Gislebert 1274—1306, Heinrich I. † 1307, Johann I. 1310 bis 1327, Burkard II. 1327—1344, Otto I. 1345—1348, Gottfried 1348—1360, Albert 1360—1395, Otto II. 1395—1406, Johann II. 1406—1421, Nikolaus 1421—1437, Baldewin II. 1437—1442, Gerhard III. 1442—1463, Heinrich II. 1463—1496, Johann III. 1496—1511, Christof 1512—1558. **Hauck.**

Hamburg. Kirchliche Verfassung und Statistik. Litteratur: Statistik des Hamburger Staates, bis jetzt XVIII Hefte; Statistisches Handbuch für den hamb. Staat, Hamburg 1891, 4. Aufl. 8°; G. Ritter, Zehn Jahre Civilstandsamt in Hamburg, Hamburg 1876, 8°; verschiedene Aufsätze in Behrmann, Monatsschrift für die evangel. luth. Kirche Hamburgs 1880–85 Hamburg L. Gräfe; und v. Broecker, Zeitschrift für die evang. luth. Kirche Hamburgs ebenda Band 1—4, 1894—98; derselbe bearbeitet alljährlich die kirchliche Statistik, deren 34. Jahrgang 1898 in Vorbereitung ist.

Die Einführung der Reformation in Hamburg kam im Jahre 1529 mit der Annahme der Bugenhagenschen Kirchenordnung zum Abschluß; die noch fortdauernden Streitigkeiten der Stadt mit dem Domkapitel hatten für die finanzielle Stellung der Geistlichen wohl große Bedeutung, waren aber im übrigen politischer Art. Hamburg wurde damals eine lutherische Stadt, und eine solche blieb es bis zur französischen Besetzung im Anfange unseres Jahrhunderts. Kirche und Staat waren aufs engste mit einander verbunden, so

daß z. B. auch die Bürger, welche in die wichtigeren städtischen Ämter eintreten wollten, größtenteils zuvor durch die niederen kirchlichen Ämter hindurchgehen mußten und die ältesten Kirchenvorsteher, Oberalten genannt, die eigentlichen Vertreter der Bürgerschaft dem Senate gegenüber waren. Die Kirche als solche hatte eine Gesamtvertretung nur in den städtischen Behörden. Wer nicht lutherisch war, sollte nach dem 59. Artikel des Rezesses vom Jahre 1529, der im Rezesse vom Jahre 1603 noch wörtlich wiederholt ist, „in dieser Stadt und ihrem Gebiete nicht geduldet, gerichtlich verfolgt und nach Gelegenheit der That bestraft werden", denn „die Einigkeit in der Religion sei auch das rechte Band des Friedens und des Vertrauens in politischen Angelegenheiten", wie es im Rezeß von 1603 heißt. Als dann namentlich infolge erweiterter Handelsbeziehungen fremde Reformierte sich in Hamburg niederließen, wurde nichtlutherischen Christen gestattet, in den Häusern der Gesandten ihrer Staaten einen sogenannten stillen Gottesdienst abzuhalten; so schon 1567 den Engländern, 1605 den Holländern u. s. f.; doch konnten sie nicht Bürger werden und deshalb auch keinen Anteil am Regimente erhalten. Infolge des westfälischen Friedens mußten Reformierte, Mennoniten und Katholiken zwar geduldet werden, aber sie blieben mannigfachen Beschränkungen unterworfen; die meisten Nichtlutheraner hielten, wie die Mennoniten noch heute, ihren Gottesdienst in dem benachbarten Altona gemeinsam mit ihren in Altona wohnenden Glaubensgenossen. Durch den Rat- und Bürgerschluß vom 19. September 1785 ward den Reformierten und Katholiken freie, stille Religionsübung gestattet, so daß sie nicht mehr nur unter dem Schutze fremder Mächte, sondern unter der Aufsicht und Gerichtsbarkeit der hamburgischen Obrigkeit ihren Gottesdienst „abwarten" konnten, was als ein „auf die Befestigung der Vorrechte der herrschenden Kirche abzielender" Beschluß angesehen wurde. Nach den Freiheitskriegen erhielten die Reformierten, Mennoniten und Katholiken die sämtlichen Bürgerrechte der Lutheraner, abgesehen von der Wählbarkeit zu den bürgerlichen Kollegien, die eben zugleich lutherisch-kirchliche waren, und nun durften ihre „Gebäude für die Gottesverehrung auch das äußere Ansehen einer Kirche haben". Die Verfassung der freien und Hansestadt Hamburg vom 28. September 1860 gewährleistet im 110. Artikel dann volle Glaubens- und Gewissensfreiheit und bestimmt, daß der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte durch das religiöse Bekenntnis weder bedingt noch beschränkt wird. Ein an demselben Tage publiziertes Gesetz, betreffend die Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche, bestimmte, daß und wie für die lutherische Kirche eine Kirchenordnung geschaffen und daß die Regelung der Verhältnisse dieser Kirche zum Staat in Bezug auf die gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten, unter Berücksichtigung der historisch begründeten Ansprüche der Kirche an den Staat" durch ein Gesetz erfolgen solle. Infolge hiervon kam dann nach zehnjährigen Verhandlungen die am 9. Dezember 1870 publizierte „Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche im hamburgischen Staate" zu stande, zunächst nur für den Stadtkreis; im Juli 1876 wurde diese dann, nachdem sie die dazu erforderlichen Zusätze erhalten hatte, auch in den 16 Kirchengemeinden des Landes eingeführt. Die Ansprüche der lutherischen Kirche an den Staat wurden dadurch abgefunden, daß das St. Johanniskloster, welches durch glücklichen Verkauf eines großen Grundbesitzes ein zu seinen jetzigen Zwecken in keinem Verhältnis stehendes Vermögen gewonnen hatte, veranlaßt ward, einen großen Teil desselben der lutherischen Kirche zu schenken; doch reichen die Einkünfte der aus dieser Schenkung gebildeten „Kirchenhauptkasse" nicht aus, die stets wachsenden Bedürfnisse der Kirche zu befriedigen. Darum hat man sich nach langem Bedenken zur Einführung einer Kirchensteuer entschließen müssen, die allerdings nur sehr mäßige Sätze hat. Die Verteilung derselben ist nach einem etwas verwickelten Modus gemacht, von dem gleich die Rede sein soll. Diese Steuer erregte manchen Widerspruch, führte sogar zu gerichtlichen Verhandlungen, in denen entschieden ward, daß ihre Einführung mit der Kirchenverfassung, welche nur der Einzelgemeinde das Besteuerungsrecht zuschreibe, nicht aber der Gesamtkirche, in Widerspruch stehe. Daraufhin änderte die Synode den betreffenden Paragraphen, und seitdem wird die Steuer mit jährlich wachsendem Ertrage ruhig erhoben und gezahlt. Auch, als bei den immer steigenden kirchlichen Bedürfnissen der wachsenden Stadt eine Erhöhung nötig ward, welche in vortrefflicher Weise aber lediglich die oberen Stufen traf, indem man nur eine andere, mehr gegliederte Klasseneinteilung schuf, ist von Widerstand oder Weigerung nichts zu spüren gewesen oder wenigstens ist der Unwille nicht über Velleitäten hinausgegangen. Die Steuer beginnt bei einem Einkommen von 1500 Mark und steigt durch 9 Stufen von 1 bis zu 300 Mark. Ein Vergleich, den D. Manchot angestellt hat, mit den Steuern anderer Kirchen ergiebt, daß dies ungemein bescheidene Forderungen sind. Das Maximum ist höher bei uns, als z. B. in Breslau und Altona, dafür sind die Ein-

kommen unter 5000 Mark bei uns sehr viel weniger in Anspruch genommen, als sonst irgendwo, und das Maximum tritt erst bei 75000 Mark Jahreseinkommen ein. Der Ertrag der Steuer ist pro 1898 421659 Mark gewesen. Die Verteilung findet, seitdem die Steuererhöhung Gesetz ist, so statt, daß 40% des Nettoertrages (genau das durch die Erhöhung gewonnene Plus) an die Kirchenhauptkasse gehen für allgemein kirchliche Bedürfnisse, die anderen 60% fallen den Gemeinden zu und zwar zur Hälfte nach Maßgabe der in der betreffenden Gemeinde aufgebrachten Steuer, zur anderen Hälfte nach Verhältnis der Zahl ihrer zur evangelisch-lutherischen Kirche gehörigen Einwohner. Mit der Steuererhöhung war eine Revision der Verfassung verbunden (1895), nach der jetzt die kirchlichen Verhältnisse Hamburgs folgende sind. Die Angelegenheiten jeder einzelnen Gemeinde leitet der Kirchenvorstand, zusammengesetzt aus zwei Kirchspielsherren (evangel.-luth. Mitglieder des Senats), bei denen der Vorsitz ruht, den Pastoren der Gemeinde, drei auf Lebenszeit gewählten Gemeindeältesten und im ersten Kirchenkreise 24, im zweiten Kirchenkreise 12 Kirchenvorstehern, auf 10 Jahre gewählt, von denen alle 5 Jahre die Hälfte ausscheidet. In den beiden Landkreisen (dritter und vierter Kirchenkreis) ist der Kirchenvorstand ebenso zusammengesetzt, nur ohne Gemeindeälteste. Die Wahl der Kirchenvorsteher findet so statt, daß der Kirchenvorstand doppelt so viel Kandidaten vorschlägt, als Vorsteher zu wählen sind. Die Gemeinde wählt, ist aber nur für die Hälfte der zu wählenden Vorsteher an die Vorschlagsliste gebunden und kann für die andere Hälfte nach freiem Ermessen auch solchen ihre Stimme geben, an die der Kirchenvorstand nicht gedacht hat. Stimmberechtigt ist jeder irgendwie als selbstständig zu betrachtende Einwohner der resp. Gemeinde, sofern er Kirchensteuer zahlt oder sich in das bei jeder Kirche geführte Wahlmännerregister hat eintragen lassen. Dadurch ist vermieden, daß das aktive Wahlrecht als Korrelat zur Steuer gefaßt werden kann. Die laufenden Geschäfte jeder Gemeinde besorgt der Verwaltungsausschuß (Beede). Er besteht in den beiden ersten Kirchenkreisen aus einem Gemeindeältesten, vier Kirchenvorstehern und dem ersten Geistlichen, doch hat der letztere kein Stimmrecht; in den beiden Landkreisen aus dem Pastor, der den Vorsitz führt, und drei Kirchenvorstehern. Sämtliche Ämter sind Ehrenämter. So haben wir also jetzt vier Kirchenkreise. 1. Den ersten bildet wesentlich die innere Stadt mit den früheren Vorstädten (8 Gemeinden mit 32 Pastoren und 3 Anstaltsgeistlichen). Die Pastoren dieses Kreises bilden das Ministerium; die ersten Geistlichen an den fünf Hauptkirchen (der inneren Stadt) heißen Hauptpastoren. Sie bilden die Prüfungskommission für die Kandidaten. Aus ihrer Zahl wählt das Patronat den Senior, der allen Kollegien der Geistlichen präsidiert. 2. Den zweiten Kirchenkreis machen aus die früher zum Landgebiet gerechneten Vororte (7 Gemeinden mit 21 Pastoren und 3 Anstaltsgeistlichen). 3. u. 4. Der dritte Kirchenkreis umfaßt das Landgebiet mit Ausnahme der Landherrschaft Ritzebüttel, welche den vierten Kirchenkreis bildet (11 resp. 3 Gemeinden mit 11 resp. 3 Pastoren). Die Geistlichen der drei letzten Kreise bilden ähnliche Kollegien, wie das Ministerium, denen das Recht der eigenen Disziplin über die ihnen angehörigen Geistlichen zusteht und die bei Veränderungen der gottesdienstlichen Ordnungen, der Liturgie, Agende, Perikopen, überhaupt bei allem, was sich auf Glauben und Lehre der Kirche bezieht, gehört werden müssen. Aus diesen Kirchenvorständen gehen die vier Konvente hervor, denen Beratung und Beschlußfassung über sämtliche gemeinsame Angelegenheiten der zu ihnen gehörenden Gemeinden gebührt. Sie sind zusammengesetzt im 1. Kreis aus den beiden Präsidialmitgliedern des Kirchenrats, den fünf Hauptpastoren und je fünf (einem geistlichen und vier weltlichen) Abgeordneten der Kirchenvorstände; im 2. Kreis aus den beiden Präsidialmitgliedern des Kirchenrats, dem Senior und je drei (einem geistlichen, zwei nichtgeistlichen) Abgeordneten der Kirchenvorstände; im 3. und 4. Kreis aus zwei vom Senate zu ernennenden Präsidialmitgliedern, dem Senior, den Pastoren und je zwei nichtgeistlichen Abgeordneten. Die Konvente des ersten und zweiten Kirchenkreises mit neun (drei geistlichen, sechs nichtgeistlichen) Abgeordneten des dritten und drei (einem geistlichen, zwei nichtgeistlichen) Deputierten des vierten Kreises bilden die Synode (80 Mitglieder und zwar 24 geistliche, 56 nichtgeistliche), die regelmäßig einmal, gewöhnlich zweimal jährlich zusammentritt. Ihre Beschlüsse müssen vom Patronat das Placet empfangen haben. Sie wählt alle fünf Jahre den Kirchenrat, soweit seine Mitglieder nicht vom Patronat ernannt werden (zwei den Vorsitz führende Mitglieder des Patronats, von denen eines Jurist sein muß) oder geborene Kirchenratsmitglieder sind (der Senior) und zwar zwei geistliche und vier nichtgeistliche. Er ist die Aufsichts- und Verwaltungsbehörde der gesamten Kirche. Die Wahl der Geistlichen geschieht durch die Kirchenvorstände, die Gemeinde als solche hat keinerlei Einfluß darauf, doch hat das Patronat d. h. die lutherischen Mitglieder des Senats jede Wahl zu bestätigen.

So haben wir also in Hamburg augenblicklich im ganzen 29 Gemeinden mit 70 Geistlichen. Diese Gemeinden verfügen über 31 Gotteshäuser. Neue Kirchen sind augenblicklich vier geplant. Die Absicht ist, dahin zu kommen, daß für je 10 000 Seelen ein Geistlicher vorhanden ist. Doch wird die Erreichung dieses Zieles noch eine geraume Zeit ausstehen. Der hamburgische Staat hat auf 41,371 ha bei der Zählung im Dezember 1895: 681 632 Einwohner gehabt, von denen 579 888 auf die ersten beiden Kirchenkreise kamen. Lutherisch waren von der ganzen Bevölkerung 624 973 Personen, römisch-katholisch 24518, jüdisch 17308. Als „andere evangelische" sind bezeichnet 8976: sie werden zum größten Teile reformiert sein, während Sekten, Konfessionslose u. a. 2609 waren. Der Prozentsatz der lutherischen Konfession ist im ganzen Staat 91,7, im 1. Kirchenkreis 91,5, im 2., wo sehr viel Israeliten wohnen, 90,2. Wesentlich hat sich dieses Verhältnis seitdem nicht verschoben, eher ist der Anteil der Lutherischen noch etwas größer geworden. Nach dieser Zusammenstellung kämen auf den einzelnen Geistlichen noch nicht einmal ganz 10 000 Seelen: indes ein so einfaches Rechenexempel entspräche der Sachlage nicht. Abgesehen davon, daß in die Zahl der Geistlichen die sechs Anstaltspastoren und die fünf Hauptpastoren, von denen die ersteren nach ihres Amtes Art für die Gesamtkirche nicht in Betracht kommen, die letzteren von der Sakramentsverwaltung und dem Konfirmandenunterricht ausgeschlossen sind, mit eingerechnet sind, so ist die Dichtigkeit der Bevölkerung und infolgedessen die Größe der Gemeinden doch sehr verschieden. Allerdings bilden die Gemeinden der beiden Stadtkreise für Konfirmation und Beichte eine Gesamtgemeinde, während für Taufe und Trauung in den einzelnen Gemeinden ein freilich sehr leicht zu lösender Parochialzwang besteht: aber doch halten im großen und ganzen die Massen, so weit sie überhaupt die Kirche in Anspruch nehmen, sich zur Parochie. Für die Beichte läßt sich die Fluktuation hin und her nicht kontrollieren: von den Taufen wurden 1897 7,13, von den Trauungen 16,09% dimittiert. Wenn das auch an sich nicht wenig ist, so erhellt doch, daß 92,87% der Taufen und 83,91% der Trauungen in der eigenen Gemeinde blieben. Ebenso blieben bei den Konfirmationen, wo die Verbindung mit der eigenen Parochie noch leichter sich löst, doch immerhin 80,70% bei der eigenen Gemeinde. Und einzelne von diesen Gemeinden sind Monstra. 1897 hatten wir vier, die über 50 000 Seelen zählten, drei unter 20 000 (in den beiden ersten Kirchenkreisen); St. Michaelis zählte 64192, St. Pauli 67132 und St. Gertrud sogar 91132. Wenn es auch also seit der zweiten Auflage der RE besser geworden ist, so ist noch lange nicht genug geschehen und es ist noch viel Arbeit zu thun. Anzuerkennen ist aber, daß das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit viel allgemeiner geworden ist, und die kirchlichen Behörden mit allem Ernst auf die allmähliche Abstellung der Übelstände bedacht sind.

Was die Taufen anlangt, so kamen auf 100 lebend geborene eheliche Kinder in der lutherischen Kirche Taufen:

	1880—84	1885—89	1890—94	1895	1896	1897
im ganzen Staate	82,16	82,63	81,39	85,39	85,81	87,68
in der inneren Stadt	—	—	78,47	81,30	80,85	85,57.

Ganz zuverlässig sind die Zahlen nicht, weil die Aufschiebung der Taufe leider zu ganz unerhörter Ausdehnung sich ausgewachsen hat. Von den Getauften des Jahres 1897 z. B. standen nur 23,99% (in der inneren Stadt 20,93%) im ersten Vierteljahr ihres Lebens, während 30,88 (33,20)% über zwei Jahre waren. So sind die Zahlen für die einzelnen Jahre streng genommen inkommensurabel, da die Taufen sich nicht auf die Geburten desselben Jahres beziehen: indessen im ganzen wird das Bild, welches sie geben, richtig sein. Aber falsch wäre die Folgerung, daß nun 14% ungetaufte Kinder in Hamburg leben: schon die Überlegung, daß bei dem unseligen Verzögern der Taufe natürlich die Zahl der ungetauft Verstorbenen eine unverhältnismäßig große sein muß, widerlegt sie. Ich kann sie aber auch statistisch in ihrer Unhaltbarkeit erweisen. Auf meine Bitte werden jetzt alle 5 Jahre in den Volksschulen Erhebungen angestellt, wie viele Kinder in ihnen ungetauft sind. Das geschah zuerst 1892 und ist 1897 wieder geschehen. Da hat sich ergeben, daß lutherischer Eltern Kinder 4,63 und 5,10% und katholischer 4,40 und 4,04% ungetauft waren. Und auch von diesen sind noch ein gut Teil nachgetauft worden. Das ist ja freilich auch schon genug, indes ermäßigt es doch den Eindruck der oben aufgeführten Zahlen um ein Beträchtliches. Von den unehelichen Kindern sterben bekanntlich noch mehr sehr früh: getauft sind 1897 45,19%. Die Zahl der unehelichen Geburten ist leider sehr hoch: 1897 12,33%.

Mit den Trauungen steht es ähnlich. Auf 100 Eheschließungen kamen:

	1880—84	1885—89	1890—94	1895	1896	1897
im ganzen Staat	90,98	91,26	86,98	87,49	86,94	86,44
in der inneren Stadt	—	—	85,70	85,82	85,73	86,80

Im ganzen ist zu beachten, daß die rechtzeitigen Trauungen zu-, die verspäteten abnehmen, d. h. wer die kirchliche Trauung begehrt, läßt sie am Tage der standesamtlichen Eheschließung, allenfalls am folgenden oder am folgenden Sonntag vollziehen, die anderen verzichten überhaupt darauf. Die Aufsuchung ungetrauter Ehepaare wird fortgesetzt, doch scheint sie in den letzten Jahren weniger Erfolg zu haben, als früher. Die Abnahme der Trauungen hat ihren Grund einmal im Civilstandsgesetz und zum andern in den schlechten Erwerbsverhältnissen: der Arbeiter spart die Ausgabe, die ihm nicht die Trauung, welche gänzlich gebührenfrei ist, aber die nun einmal von der Sitte als damit verbunden geforderte Festlichkeit macht.

Die Konfirmation ist das sichtbarste Band des Volks mit der Kirche. Konfirmiert wurden

1880—84	1885—89	1890—94	1895	1896	1897
6677	8063	10391	11036	11127	11339

Zurückgehalten von der Konfirmation werden Kinder nur in den seltensten Fällen. Der Versuch der Sozialdemokratie, sie durch eine antireligiöse Feier zu ersetzen, hat nur einen sehr beschränkten Erfolg gehabt, so mächtig sie sonst bei uns ist. Nach den oben erwähnten Erhebungen in den Volksschulen waren 1892 2,32% in der Stadt und 0,34% auf dem Landgebiete retiniert worden; 1897 waren es 1,49 und 0,40%.

Am traurigsten steht es, abgesehen von dem Kirchenbesuch, der sehr schlecht ist, mit der Kommunion. Die Prozentzahlen sind hier für dieselben Zeitabschnitte, wie oben 8,75; 9,19; 9,71; 9,34; 9,57; 9,07. Nach einer anderen, freilich auf ziemlich willkürlichen Voraussetzungen beruhenden Berechnung waren 1897 fast 13000 weniger zum Abendmahl gekommen, als zu erwarten gewesen.

Kirchliche Beerdigungen sind selten und werden nicht gezählt. Das erste liegt daran, daß die Sitte in Hamburg verhältnismäßig jung ist. Um sie einzubürgern, ist seit einigen Jahren eingeführt, daß die Geistlichen wesentlich des Ministeriums, unterstützt von den Kandidaten, jeder einen Tag sich zur Verfügung gestellt haben, um Beerdigungen zu vollziehen. Wer geistliche Begleitung wünscht — es ist öffentlich auf alle Weise bekannt gemacht, daß sie so und zwar ohne Kosten zu haben ist — hat es nur tags vor der Beerdigung anzumelden; eventuell bietet auch wohl der auf dem Friedhofe anwesende Geistliche vom Dienst sich selbst den Leidtragenden an. Die Einrichtung ist noch zu jung, als daß man ein sicheres Urteil haben könnte. Das Maß ihrer Benutzung ist sehr verschieden und hängt offenbar viel von den Tagen ab. Sonntags ist es am größten, Sonnabend und Montag am geringsten.

Kindergottesdienste sind jetzt über die ganze Stadt verbreitet. Der älteste ist der in der St. Georger Sonntagsschule, jetzt Stiftskirche (vgl. unten) 1825, zugleich der erste auf dem Kontinent; in die Kirche verlegt ist zuerst einer worden 1884 in St. Jakobi; augenblicklich giebt es 32 in Hamburg, davon 25 mit Gruppensystem. 25 werden von Pastoren, 7 von Staatsmissionaren geleitet. Sie werden von ca. 9000 Kindern besucht, Helfer und Helferinnen sind ungefähr 400 thätig.

In allen vorangehenden Ausführungen sind die sogenannten Kapellen nicht berücksichtigt worden, nur in der letzten Zusammenfassung ist ihre Arbeit mitgerechnet. Es giebt drei in Hamburg, die Anscharkapelle, gegründet 1856, die Stiftskirche, aus der St. Georger Sonntagsschule entstanden (1852) und die Kreuzkirche 1866. Sie sind Kinder der Not der Zeit. Bei der Unübersichtlichkeit der Monstregemeinden und bei dem Übelstande, daß früher fast ausschließlich die liberale Anschauung auf den Kanzeln herrschte, hat die Zahl der positiv gerichteten Laien sich durch Gründung dieser Predigtstätten selbst zur Befriedigung ihres Bedürfnisses geholfen, auf welches die offizielle Kirche keine Rücksicht nahm. Ursprünglich nur als Predigtstätten und Mittelpunkte seelsorgerlicher Arbeit gemeint, haben sich diese Kirchen naturnotwendig zu Personalgemeinden entwickelt, die eins nach dem andern der Parochialrechte begehrten und die meisten auch gewährt erhalten mußten, und sie haben jetzt die eigentümliche, kirchenrechtlich schwer konstruierbare Stellung, daß sie völlig eingerichtete Parochien sind, die sich zur Landeskirche rechnen, aber weder in ihren verwaltenden Körperschaften vertreten sind, noch auch in Bezug auf die Zusammensetzung ihrer Kirchenvorstände denselben Gesetzen unterliegen. Sie haben keinen Anteil an dem

Erträge der Kirchensteuer, werden vielmehr lediglich durch die Zinsen ihrer Kapitalien und freie Beiträge erhalten.

Die übrigen Gemeinden Hamburgs fallen gegen die Staatskirche wenig in Betracht. Die wesentlich zu nennenden sind die folgenden: 1. Die römisch-katholische Gemeinde mit 24518 Seelen, aber wahrscheinlich, soweit man beobachten kann, sehr fluktuierendem Status, der im Sommer, wo viel polnische Arbeiter hier sind, höher ist als im Winter; 2. die deutschreformierte Gemeinde mit ca. 9000 Seelen; 3. church of England (Episkopalkirche) mit ca. 250 Mitgliedern. Die französisch-reformierte, sowie die englisch-reformierte Gemeinde sind früher von großer Bedeutung gewesen; jetzt ist ihre Mitgliederzahl verschwindend klein. An Sekten sind in Hamburg vertreten Baptisten, Irvingianer in mehreren Denominationen, Methodisten, Sabbathisten ꝛc., alle zusammen zählen schwerlich viel über 3000. Eine besondere ehrenwerte Stellung nimmt ein die unter dem Namen „evangel.-luth. Zionsgemeinde" bestehende Gemeinde, welche charitativ enge zusammenhängt mit der „Gesellschaft für innere Mission im Sinne der luth. Kirche" in Baiern und mit der „Immanuelsynode" in Preußen, deren letzterer Lehren sie teilt; sie besteht jetzt aus 210 Seelen, welche, obwohl fast durchweg von geringen Mitteln, doch p. a. über 4000 Mark für kirchliche Zwecke aufbringen. **(Bertheau) v. Broecker.**

Hamel, Johann Baptist du, katholischer Theologe und Philosoph, gest. 1706. — Ueber ihn vgl. Journal des Sçavans 1707 supplém., p. 88 ff.; Schröckh, KG seit der Reformation VII (Leipzig 1807), 208; Heinrch, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten, Leipzig 1780, S. 382 f.; Hurter, Nomenclator litter. II (2 A. 1893), 633 ff.

1. Jean-Baptiste du Hamel wurde im Jahre 1624 zu Vire in der Normandie geboren. Er studierte in Paris. Anfangs wurde er besonders von mathematischen, physikalischen und astronomischen Studien gefesselt. Das findet daran seine Bestätigung, daß er schon mit 18 Jahren eine Erklärung der drei Bücher von Theodosii sphaericorum ll. 3, sowie ein Lehrbuch der Trigonometrie edierte. Er ist diesen Studien treu geblieben und hat auch in späteren Jahren eine Anzahl physikalischer und astronomischer Untersuchungen veröffentlicht. Im Jahr 1625 trat er in die Kongregation des Oratoriums. Nach 10 Jahren wurde er Pfarrer in Neuilly sur Marne. Als im Jahr 1666 die königliche Akademie der Wissenschaften in Paris begründet wurde, wurde Hamel an sie als ihr Sekrtär berufen, er hatte diesen Posten bis 1699 inne. Im Jahre 1668 begleitete er den königlichen Gesandten Colbert zu den Friedensverhandlungen nach Aachen. Er stand nicht nur bei den Prälaten und Gelehrten seiner Zeit in höchster Achtung, sondern genoß auch bis an sein Lebensende die Verehrung seiner früheren Gemeinde in Neuilly, die er jährlich zu besuchen pflegte. Ohne eine vorhergehende Krankheit ist er am 6. August 1706, 83 Jahre alt, sanft entschlafen.

2. Sehen wir hier von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit als Naturforscher ab, so sind von seinen philosophischen und theologischen Arbeiten besonders folgende zu nennen: De consensu veteris et novae philosophiae, Paris 1663, 4°. — Die Schrift stellt die Ansichten der älteren und neueren Philosophen zusammen. Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata 4 voll. Paris 1678, 12°. Das Werk enthält einen Kursus der gesamten Philosophie; auf aristotelischer Grundlage werden auch neuere Erkenntnisse verwertet, die Darstellung ist klar und gefällig. — In der Theologie schrieb er: Theologia speculatrix et practica iuxta sanctorum patrum dogmata pertractata 7 voll., Paris 1691, 8°. — Im Anschluß an die Ordnung der thomistischen Summa wird hier der kirchliche Lehrstoff gesammelt und scholastisch verarbeitet. Er folgt mit der Methode die Meinungen der Väter und Kirchenlehrer zu reproduzieren der durch Dionysius Petavius angebahnten und von Ludwig Thomassinus rezipierten dogmengeschichtlichen Behandlung dogmatischer Probleme. — Eine verkürzende Bearbeitung dieses Werkes bietet dar: Theologiae clericorum seminariis accomodatae summarium, 5 voll. Paris 1694, 12°. — Die vielen Ausgaben und Nachdrucke, welche diese Werke erfahren haben (s. d. Angaben bei Hurter l. c.), bezeugen ihre Verbreitung und das Ansehen, das ihnen zu Teil wurde. In Bezug auf sein dogmatisches und philosophisches Hauptwerk heißt es im Journal des Sçavans. l. c. p. 91: M. Du Hamel réunit dans cet ouvrage la Theologie positive avec la Theologie scholastique, comme il avoit réuni dans un autre la Philosophie experimentale avec la Philosophie de l'échole. Personne n'étoit plus propre à ménager cette double réunion. — Gegen Ende seines Lebens hat sich Hamel mit großem Eifer exegetischen Studien gewidmet. Eine biblische

Einleitung resp. Hermeneutik samt einer Erklärung des Pentateuchs bietet das Werk: Institutiones biblicae seu scripturae sacrae prolegomena una cum selectis annotationibus in Pentateuchum, 2 voll. Paris 1698, 12°. — Diese Studien setzte er fort in den Werken: In psalmos commentarii, Paris 1701, 12°; In libros Salomonis et Ecclesiasticum annotationes, Paris 1703. 12°. — Endlich hat er kurz vor seinem Tode eine große Bibelausgabe mit kurzen erklärenden Noten unternommen; das Werk ist ein paar Monate vor seinem Tode vollendet worden: Biblia sacra vulgatae editionis una cum selectis annotationibus ex optimis quibusque interpretibus excerptis, prolegomenis, novis tabulis chronologicis, historicis et geographicis illustra, 2 voll. Paris 1705f. fol. **R. Seeberg.**

Hamel, Johannes du, jesuitischer Theologe, welcher in pelagianisierendem Sinn über Prädestination und Gnade lehrte. 34 Sätze aus seinen wie den Schriften des Leonhard Leß verdammte die Löwener Theologische Fakultät im Jahr 1587. Schröckh, KG seit der Reformation IV, 293; Henke, Neuere KG II, 85; Linsenmann, Michael Bajus, Tübingen 1867, S. 69. **R. Seeberg.**

Hamelmann, Hermann, gest. 1595. — Litteratur: H.s eigene Schriften von Wasserbach unter dem Titel: Opera genealogica de Westfalia et Saxonia inferiori in 4° Lemgo 1711 herausgegeben; Leukfeld, Historia Hamelmanni 1720; Rauschenbusch, Herm. Hamelmanns Leben, Schwelm 1830; M. Goebel, Gesch. d. christl. Lebens in der rhein-westf. Kirche 1849 S. 449—459; Döring, Joh. Lambach u. d. Gymnasium zu Dortmund von 1543—82, Berlin 1875 S. 64ff., 103ff.; AdB.

Hermann Hamelmann, Lic. theol., geboren 1525 zu Osnabrück, gestorben den 26. Juni 1595 in Oldenburg, war ein Reformator zweiten Ranges und ein treuer Bekenner und eifriger Verbreiter und Verteidiger der evangelisch-lutherischen Lehre in Wort und That durch ganz Westfalen und Niedersachsen. Sein Vater, anfangs Notarius, dann Kanonikus in Osnabrück, ließ seinen Sohn auf den trefflichen (humanistischen) Schulen in Osnabrück, Münster, Emmerich und Dortmund in der römisch-katholischen Lehre erziehen, worauf derselbe in Münster zum Priester geweiht wurde und heftig gegen Luther predigte. Zu Pfingsten 1552 kam er durch göttliche Erleuchtung nach seiner eigenen Angabe zur Erkenntnis der reformatorischen Wahrheit und wurde infolge davon als Meßpriester in Camen abgesetzt und verjagt. Bis 1554 führte er dann ein Wanderleben im Suchen nach der vollen Wahrheit. Im Jahr 1554 als Prediger an der Neustadt in Bielefeld berufen, nachdem er seine Verbannung zu weiterer Befestigung in der echten lutherischen Lehre (in Wittenberg bei Melanchthon) benutzt hatte, trat er in schroffer Weise wider das Herumtragen des Brotes in der Prozession auf, und mußte deshalb an dem damals dem Evangelium wieder ganz abgeneigten herzoglich klevischen Hofe in Düsseldorf vor seinen Bielefelder Gegnern eine Disputation mit dem Hofprediger Bomgard und dem Kanzler Blatten bestehen, warauf er zum zweitenmale abgesetzt wurde. Nach Lemgo (1554) berufen, benutzte er die kurze Zeit abermaliger Verdrängnng, um 1558 in Rostock bei Chytraeus die Lizentiatenwürde zu erlangen, und wirkte dann während seines Aufenthaltes daselbst (bis 1568) mit unermüdlichem Eifer für die Befestigung der lutherischen Kirche im weitesten Umkreise bis nach Antwerpen hin. Auf Chemnitz' und Andreäs Empfehlung ward er 1568 von dem Herzog Julius zu Braunschweig zur Befestigung der Reformation als Generalsuperintendent nach Gandersheim erbeten, welche Stelle er jedoch schon 1572 wegen der ungerechten Eingriffe des Herzogs in die Gerechtsame des Stiftes niederlegte. Die letzten 22 Jahre seines Lebens (1573—1595) war er Generalsuperintendent von Oldenburg, als welcher er (mit Selnekker) für Abfassung und Durchführung der streng lutherischen Oldenburgischen Kirchenordnung von 1573 (s. Richter, Kirchordnungenen II, 353) der Konkordienformel und der sächsischen Ceremonien eifrig thätig war.

Hamelmanns zahlreiche genealogische und historische Schriften enthalten eine Fülle von Material für die Reformationsgeschichte Westfalens und Niedersachsens, das allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen ist, weil seine konfessionelle Stellung seine Berichte beeinflußt hat. Namentlich ist für die Reformationsgeschichte in den genannten Gebieten seine Historia eccl. renati evangelii in den Opp. geneal. hist. p. 765—1379 wertvoll. Die Handschriften seiner Werke befinden sich in Wolfenbüttel. Vgl. Kraft, Mt aus der niederrhein. Reformationsgeschichte in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins VI, 195ff. **D. G. Uhlhorn.**

Hamilton, Patrick, gest. 1528. — Litteratur über ihn: Alesius, Comment. in Psal. 37; Lambert, Comm. in Apocal., Einleitung; Peter Lorimer, J. Hamilton, a historical biography. Edinburg 1857; Merle d'Aubigné, Hist. de la Reform. vol. VI; T. P. Johnston, P. Hamilton, a tragedy of the Reform. in Scotland, Edinb. 1882; vgl. auch Knox, Hist. of the Reform. und Buchanan, Hist. of Scotland, die auf die Univ. Records of St. Andrews and Paris als erste Quellen zurückgehen; Ph. Schaff, Relig. Encyclopaedia den Artikel.

Als Enkel des Herzogs von Albany, eines Sohnes Jakobs II., aus königlichem Geschlecht und als Sohn von Sir Patrick Hamilton, der unter der Gunst seines Königs den Reichtum und politischen Einfluß seines Hauses begründet hatte, gehörte H. den ersten Familien des Landes an. Um 1504 in Stanehouse bei Hamilton geboren und, da Titel und Rechte des Hauses seinem älteren Bruder zufielen, früh für den Dienst der Kirche bestimmt, erhielt er ohne Vorbereitung und Verdienst 13jährig die Abtei von Ferne vom Regenten überwiesen, deren Einkünfte ihm die Mittel zu einer Bildungsreise ins Ausland gewähren sollten. Er ging nach Paris, kam an der Sorbonne (Coll. de Montaigu) unter den Einfluß des Humanisten Major und legte dort den Grund zu seiner altklassischen Bildung, in deren Verlaufe er zu einem begeisterten Schüler des Erasmus wurde Nach Alesius fand er in dem Studium der Systeme des Aristoteles und Plato die Reize einer neu entdeckten Welt, die ihn zu einem heftigen Feinde der von der Sorbonne noch vertretenen Sophistik machte. Nicht sicher verbürgt ist die ebenfalls von Alesius gegebene Angabe, daß er in dieser Zeit in die Universität von Löwen übertrat.

Die Bekanntschaft mit den weltbewegenden Gedanken Luthers, über dessen Leipziger Disputation zahlreiche Drucke seit 1519 nach Paris gelangt waren, that ihm den Zugang zu einer neuen Gedankenwelt auf, die seine impulsive Natur fortan, befreiend und bindend zugleich, beherrschten.

Mit jugendlichem Feuer die neue Erkenntnis im Tiefpunkt seines Wesens erfassend, ging er 1523 nach Schottland zurück, trat nach kurzem Besuche bei seiner Mutter, die den in den blutigen Parteikämpfen der Familien Hamilton und Douglas 1520 gefallenen Gatten beklagte, in die Universität von St. Andrews ein und vertiefte zu den Füßen des mit ihm am gleichen Tage in die Hochschule zurückgetretenen Major seine theologischen Anschauungen, indem er an der Hand des Erasmischen NTs die scholastische Theologie in ihren Hauptlinien einer Kritik an den Quellenschriften unterzog. Die biblischen Studien führten ihn über seine Meister hinaus. Welchem College er angehört, und ob er, wie behauptet wird, 1527 die Weihen empfangen, läßt sich nicht feststellen; aus der Mitteilung, daß er als Frucht seiner musikalischen Studien eine neunstimmige Messe nach dem Gregorianischen Satze komponiert habe, ist von seinen Biographen auf seine Zugehörigkeit zum St. Leonard's College, das gewisse musikalische Kenntnisse bei der Zulassung voraussetzte, geschlossen worden. — Als das NT in der Übersetzung Tyndales von Holland aus nach Schottland kam, war H. einer der ersten, die offen für die ketzerischen Gedanken Luthers eintraten. Indes wagte der Primas, James Beaton, aus Furcht vor der mächtigen Sippe der Hamiltons, noch nicht offen gegen den jungen Lutheraner vorzugehen. Aber seinen Drohungen entzog sich Ham. im Frühjahr 1527 durch eine Reise nach Deutschland; in Wittenberg lernte er Luther und Melanchthon kennen, ging aber, als die Universität infolge der Pest nach Jena verlegt wurde, nach Marburg, wo der Landgraf Philipp eben die erste protestantische Hochschule begründet, und trat dort mit seinen Landsleuten Tyndale und Frith zu Lambert, dem Führer der theol. Fakultät, und Herm. von dem Busche, einem Mitarbeiter an den Epist. obsc. virorum, in nahe persönliche Beziehungen. Lambert veranlaßte ihn hier zur Abfassung seiner Loci communes in denen er, von dem Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Glauben und Werken ausgehend, die Lutherische Rechtfertigungslehre als die Centralsonne seiner christlichen Theologie, auf der ganzen Linie im engen, meist wörtlichen Anschluß an die Gedankengänge des NTs, nachwies. Das Buch, das einzige, das er geschrieben, atmet den reinen Geist des Evangeliums und wurde in der Folgezeit der Eckstein der protestantischen Theologie in Schottland und England.

Noch in demselben Jahre trieb ihn das Verlangen seiner fromm gestimmten Seele in sein Vaterland, dessen religiöser Tiefstand ihn bekümmerte, zurück. Das Bemühen seiner deutschen und englischen Freunde, ihn vor den Gefahren der Beatonschen Gegnerschaft zurückzuhalten, war vergeblich. In Schottland sammelte er seine Verwandten und Freunde zuerst in kleinem Kreise um das evangelische Wort (in Kincavel), heiratete Anfang 1528, von den gleichen Motiven wie Luther 3 Jahre früher geleitet, eine junge Dame aus edler

Familie (der Name derselben ist unbekannt geblieben), und zu diesem Bekenntnisse der That fügte er, unbekümmert um den aus Haß und Drohung der kirchlichen Gewalthaber von ferne aufsteigenden Scheiterhaufen, in furchtloser Predigt die Verkündigung seiner evangelischen Überzeugungen von dem Unwert der katholischen Zeitanschauung. Der Gegenstoß erfolgte sofort. Beaton an der Spitze der Hierarchie zog H. vor Gericht: ein lutherischer Prophet, aus königlichem Stamm und von der ganzen Macht einer der ersten Familien des Landes getragen, mitten im Lande, an Universität und in der Gemeinde, die verfluchten Irrtümer verkündigend, schien eine schlimmere Gefahr als der ferne Luther. H. wurde im Januar 1528 nach St. Andrews vor Beatons geistliches Gericht gefordert; die Bemühungen eines Dominikaners, A. Campbell, ihn zum Widerruf zu bringen, schlugen fehl; A. Alesius, der andere Disputator, kam unter den Verhandlungen zur evangelischen Erkenntnis. Die noch einmal gebotene Gelegenheit, den brennenden Boden des Vaterlandes zu verlassen, ließ H. vorübergehen. Ende Februar hatte er sich vor Beaton für 13, den Loci entnommene ketzerische Sätze zu verantworten. Die ersten 7 sind die wichtigsten: der Mensch wird vor Gott gerecht aus Glauben, nicht aus Werken; Glaube, Hoffnung, Liebe wachsen aus einem Stamme, so daß wer die eine hat, sie alle hat; gute Werke machen nicht einen guten Mann, sondern ein guter Mann thut gute Werke; Bilder zu verehren und zu Heiligen zu beten ist wider das Wort Gottes; der Papst steht nicht über dem einfachen Priester; er ist der Antichrist; endlich, es ist das Recht aller Menschen, die Seelen haben, Gottes Wort zu lesen, denn sie sind fähig, es zu verstehen, sonderlich das Testament Jesu Christi. An diesen Artikeln, erklärte er, halte er als an göttlicher Wahrheit unverbrüchlich fest; über die letzten sechs sei er zur Disputation bereit.

Aber diese Stimmen des Lebens wurden sein Todesurteil. Am letzten Tage des Februars wurde er verhört, die 13 Sätze als ketzerisch erklärt und H. dem weltlichen Arme zur sofortigen Vollstreckung des Urteils übergeben. In furchtbaren, sechs Stunden währenden und heldenmütig ertragenen Qualen ging H., der erste lutherische Märtyrer auf britischem Boden, noch nicht dreißig Jahre alt, in den Frieden Gottes ein.

Rudolf Buddensieg.

Hamptoncourt, Konferenz von 1604 s. Puritaner.

Hand, tote s. Bd I S. 460, 9 ff.

Handauflegung. — Litteratur: Götz, de impositione manuum apud Judaeos (cf. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, 1839, II, S. 338); Hölemann, Die biblische Handauflegung, in dessen Neue Bibelstudien 1866, S. 282 ff. Außerdem die Lehr- u. Handbücher der bibl. Altertümer von Saalschütz, Ewald, Keil; die Lehrbb. der alttest. Theol.; Kurtz, Alttest. Opferkultus; Thalhofer, das Opfer des A. und N. Bundes, S. 46 ff.; Vitringa, de synag. vet. p. 836 sqq.; Hamburger, Realencyklop. des Judentums, unt. „Opfer". Ferner Bingham, orig. sive antiquitates ecclesiast. vol. IV, p. 362. 374 sqq., sowie die Lehrbb. der kirchl. Archäologie von Binterim, Augusti, Rheinwald, Guericke; Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik § 50, II, 1, § 31, 4, c. 3. § 2, 4.

Im AT finden wir eine gesetzlich geordnete und eine freie Handauflegung. Gesetzlich vorgeschrieben, von den Juden סְמִיכָה genannt, ist sie beim Opferkultus, bei der Priesterweihe und bei der Bestrafung der Abgötterei; außerdem bei der Übertragung des Amtes Mosis an Josua. Frei wird sie geübt beim Segen Jakobs Gen 48, 17 ff. Im NT erscheint nur die letztere bei den Heilungen und Segnungen Christi und der Apostel; als ständige Ordnung oder Übung tritt sie uns entgegen 1 Ti 4, 14; 5, 22; 2 Ti 1, 6; Hbr 6, 2.

Die gesetzlich vorgeschriebene Handauflegung findet sich zunächst Le 1, 4 beim Brandopfer, 3, 2; 8, 13 beim Dankopfer, 4, 4; 15, 24. 29. 33 beim Sündopfer, 16, 21 bei dem lebendig in die Wüste zu entlassenden Bock am großen Versöhnungstage, sowie bei der Priesterweihe Ex 29, 10. 15. 19; Le 8, 14. 22. Sodann begegnen wir ihr bei der Bestrafung der Abgötterei Le 24, 14; Dt 13, 9; 17, 7. Daß die Handauflegung beim Opfer und bei der Priesterweihe den gleichen Sinn habe, ergiebt sich unzweideutig Nu 8, 10, wo die Gemeinde der Kinder Israel die Leviten durch Handauflegung dem Herrn darstellt, und V. 12, wo die Leviten ihrerseits dem Farren des Sündopfers und des Brandopfers die Hand auflegen, — beides, damit sie ein Opfer seien für Jhvh, jene eine תְּנוּפָה vor Jhvh von den Kindern Israels, diese ein Sünd- und Brandopfer für Jhvh, zu versöhnen die Leviten. Aus dieser Gleichsetzung ergiebt sich, daß die Handauflegung nicht das

Mittel sein kann, eine Stellvertretung zu bewirken; denn wenn auch die Priester die Stellvertreter des Volkes sind, welche vermöge göttlicher Erwählung das vertreten, was der Mensch vor Gott nicht leisten und nicht leiden kann Nu 8, 19, so ist das doch nicht der mit כִּפֶּר ausgedrückte Gedanke. Darin liegt vielmehr nur, daß sie sollen Jhvhs eigen sein Nu 8, 14 ff., wie das Gold und Erz Ex 38, 24. 29, oder wie die Erstlingsgarbe und die Erstlingsbrote Le 23, 11. 15. 17, wie Fett und Brust der Opfer, die Jhvh den Priestern gegeben, für die Priester bestimmt hat Le 7, 34; 10, 14 f.; 23, 15—17; Nu 6, 20; 18, 18 u. a. Demgemäß wird durch diese Handauflegung das Opfertier zum Opfer für den die Hand auflegenden, der Levit von und für den, der die Hand auflegt, zum Eigentum Jhvs bestimmt. Es wird sich mit dem in die Wüste zu entlassenden Bock Le 16, 21 ff. insofern nicht anders verhalten, als das bei der Handauflegung über ihn abzulegende Bekenntnis aller Missethat der Kinder Israel angiebt, wozu dieser Bock da ist, nämlich daß er alle diese Missethat in eine Wildnis trage. Die Handauflegung ist somit der symbolische Ausdruck für den Anteil des Subjektes an dem Objekt, für die Herstellung des Zusammenhanges zwischen beiden, damit der, dem die Hand aufgelegt wird, das sei oder thue, was das Subjekt bezweckt. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Handauflegung Le 16, 21 ff. vermittelst beider Hände, oder wie es sonst scheint, nur vermittelst einer Hand erfolgt. Denn Le 16, 21 werden beide Hände des das Sündopfer am großen Versöhnungstage darbringenden Hohenpriesters erfordert wegen der Größe und Bedeutung dieses Tages und Opfers. Was sonst stets der thun muß, den das Opfer angeht, muß an diesem Tage der Hohepriester einmal im Jahre für das ganze Volk thun. Darum ist alles einzigartig, das aus zwei Böcken bestehende Opfer, deren einer geschlachtet, der andere beladen mit der Sünde des Volkes in die Wüste entlassen wird (vgl. 16, 5), und ebenso die Auflegung beider Hände einzigartig und doch übereinstimmend mit der sonstigen Handauflegung beim Sündopfer (vgl. Le 4).

Von hier aus ergiebt sich auch die Bedeutung der Handauflegung im gerichtlichen Verfahren bei der Bestrafung der Abgötterei Dt 13, 9 ff.; 17, 7 ff. bezw. des Fluchens Le 24, 14 ff. Alle, die es gehört haben, also die Zeugen, sollen ihre Hände auf sein Haupt legen und die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Er wird dem Tode übergeben von denen, die seiner Sünde Zeugen geworden sind, — der persönliche Zusammenhang zwischen Zeugenschaft und Vollziehung der Strafe kommt auf diese Weise zum Ausdruck. Daher auch die Anwendung dieses Verfahrens z. B. Sus 34.

Daran schließt sich nun leicht die Bestellung Josuas zum Nachfolger Mosis Nu 27, 18 ff.; Dt 34, 9 durch Auflegung der Hände Mosis, durch welche ihm Teil gegeben wurde an der Herrlichkeit, der Erhabenheit Mosis. Es ist der besondere Zusammenhang zwischen Moses und Josua, der auf solche Weise versinnbildet wird, damit fortan Josua sei, was Moses gewesen.

Genau wie in all diesen Fällen ist die Handauflegung beim Segnen der symbolische Ausdruck dafür, daß der, dem die Hand aufgelegt wird, von dem her, der sie auflegt, und durch seine Vermittelung das erleben, sein und thun soll, was die Worte aussprechen, Gen 48, 14 ff. Denn ohne Wort hat keine Handauflegung stattgefunden, wie aus Le 16, 21, vgl. m. Le 4 zu ersehen ist, vgl. Otho, lex. rabb. s. v. sacrificia. Uebertragung also ist die Bedeutung der Handauflegung, sei es nun Übertragung eines Amtes oder des Segens oder der Sünde von dem her oder weg, der die Hand auflegt, auf den, dem sie aufgelegt wird.

Hieran schließt sich nun die Handauflegung im NT ungezwungen an. Daß von der gesetzlich vorgeschriebenen Handauflegung nicht die Rede ist, ist leicht begreiflich. Soweit sie zum alttestamentlichen Kultus bezw. zur Ausführung des Gesetzes gehörte, könnte höchstens beiläufig von ihr die Rede sein. Dagegen wird uns von Christo berichtet, daß er durch Handauflegung seine Heilungswunder vollzogen Mt 9, 18; Mc 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; Lc 4, 10; 13, 13, wie überhaupt seinen Segen denen zugewandt, für die er begehrt wurde Mc 10, 13—16; Mt 19, 13—15; vgl. Lc 18, 15. Ebenso von den Heilungswundern seiner Jünger Akt 6, 6; 8, 17—19; 9, 12. 17; 28, 8. Es ist zu naheliegend, dem Heilungs- bezw. Segnungswillen auf diese Weise Ausdruck zu geben, als daß von irgend welcher zauberartigen Wirkung der Berührung mit den Händen Jesu oder seiner Jünger dabei die Rede sein könnte. Dagegen spricht auch die Nichterwähnung der Handauflegung in den entsprechenden Parallelen, sowie die Fernwirkung des Wortes, mit welchem Jesus Mt 8, 5 ff. u. a. seinen Heilungswillen ausspricht. Die Handauflegung ist und bleibt Symbolisierung dieses Willens, wie er dem gilt, dem die Hand aufgelegt wird, aber entsprechend dem Unterschiede zwischen alt- und neutestamentlicher Symbolik ist

die symbolische Handlung Christi und seiner Jünger begleitet und getragen von der abgebildeten Wirklichkeit.

Vergegenwärtigt man sich diesen Unterschied und seinen Grund, die zur Wirklichkeit bezw. in Christo zur Gegenwart gewordene Versöhnung, so wird auch klar, daß und weshalb die Handauflegung bei der Priesterweihe und beim Opfer mit dem Priestertum und Opfer selbst gefallen ist. Daß sie in Verbindung mit der Sündenabwaschung durch die Taufe sowie bei der Bestellung zu den kirchlichen Ämtern geblieben ist, begreift sich von hier aus ebenfalls. In Verbindung mit der Taufe erscheint sie Akt 8, 17 und Hbr 6, 2, nicht aber so, daß sie einen besonderen, die Taufe begleitenden und einen besonderen Segen in sich beschließenden Akt bildete. Denn Akt 8, 16. 17 berichtet nicht eine Vervollständigung der Taufe der Samariter durch apostolische Handauflegung, noch weniger eine Bestätigung derselben mit begleitendem eigentlichem Taufsegen; letzteres ist unmöglich, weil die Taufe auf den Namen Jesu Taufe d. i. Sündenabwaschung ist, und ersteres ist angesichts des Verhaltens Pauli in Korinth (1 Ko 1, 14—16) ebenfalls unmöglich. Der Vorgang ist ebenso absonderlich wie der entgegengesetzte Akt 10, 44 ff. und hat den Zweck, die Samariter gemäß Jo 4, 22 an die Heilsgemeinde aus Israel zu binden. Hbr 6, 2 erscheint die *ἐπίθεσις χειρῶν* durch *τε* mit *βαπτισμῶν* ebenso zu einem Ganzen zusammengeschlossen, wie das folgende *ἀναστάσεως νεκρῶν* durch *τε-καί* mit *κρίματος αἰωνίου*. Nach Akt 19, 6 war es Praxis, an das Taufen die Handauflegung anzuschließen oder vielmehr die Taufe durch die die Geistesmitteilung begleitende Handauflegung abzuschließen, nicht aber dieselbe als besonderen Akt anzufügen, vgl. Ti 3, 5. Denn die Geistesmitteilung ist nicht etwas anderes als die Taufe, sondern erfolgt durch die Taufe Akt 2, 38. Die Trennung der Handauflegung von der Taufe und ihre Erhebung zu einem bischöflichen Reservatrecht in der Firmung, um den Getauften durch „eine die Taufgnade vollendende und besiegelnde Mitteilung des hl. Geistes resp. der sieben Gaben desselben für alle Tage des Lebens zum mannhaften Streiter Christi zu machen" u. s. w. ist nicht bloß schriftwidrig, sondern enthält ebenso wie eine die Konfirmation in der evangelischen Kirche durch Berufung auf Akt 8, 16. 17 rechtfertigende Auffassung eine Verkümmerung des Taufsakramentes, der nicht ernst genug widersprochen werden kann. Überdies ist sie auch insofern schon vom Übel, als die Taufe selbst nach altkirchlichem Ritus nicht ohne Handauflegung erfolgt.

Die Bestellung zu kirchlichem Dienst erfolgt Akt 6, 6; 13, 3 durch Gebet und Handauflegung, welche auch hier nichts weiter ist als die naturgemäße Symbolik für die Übertragung der Erfordernisse zu demselben, der Befähigung durch den hl. Geist. Sie schließt an an die Priesterweihe Nu 8, 10, sowie an die jüdische Sitte der Verordnung (Ordination, סמיכה) zum Lehramt bezw. zur Mitgliedschaft beim Synedrium in der nachmakkabäischen Zeit, unterscheidet sich aber von ihr wie neutestamentliche Symbolik von der alttestamentlichen. Denn daß diese Übertragung eines kirchlichen Amtes sich mit der Befähigung für dasselbe deckte, war so lange die Regel, als der kirchliche Dienst noch nicht aufgegangen war in der hierarchischen Rechtsordnung. Deshalb konnte auch Paulus an Timotheus (I, 4, 14; II, 1, 6) von dem Charisma schreiben, welches in ihm sei durch die Auflegung seiner Hände bezw. der Hände des Presbyteriums, woneben er ihn aber I, 5, 22 ermahnt, Niemanden die Hände bald aufzulegen, sich auch nicht teilhaftig zu machen fremder Sünden. Hier bezeichnet die Handauflegung die Bestellung zu kirchlichem Dienst, weil sie, abgesehen von der Taufe, nur hierbei in beständiger Übung war und die Übertragung desselben symbolisierte. Daß sie aber bloßes Symbol geworden ist, dessen Erfüllung mit überweltlichem Inhalt völlig von der Bereitschaft des Ordinierenden abhängt, darum aber auch nichts Wesentliches mehr für die Amtsübertragung bedeutet, ohne daß doch diese ohne sie erfolgte, liegt an der Entwickelung der Kirche und ihrer Ordnungen. Von einem Sakrament der Handauflegung oder Ordination kann nicht die Rede sein. Näheres s. unter Konfirmation, Ordination. **Cremer.**

Handel bei den Hebräern. — Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, Braunschweig 1879; Benzinger, Hebr. Archäologie § 34; Nowack, Hebr. Archäologie I § 44; A. Handel in Riehm, HWB. — Für den israelitischen Handel mit den Phöniziern vgl. Movers, Phönicien II, 3, S. 200 ff.

Schon vor der Einwanderung der Hebräer in Kanaan war im Lande Handel und Verkehr lebhaft entwickelt. Nach dem, was die ägyptischen Denkmäler berichten, müssen die Beziehungen zwischen Ägypten und Palästina schon in früher Zeit sehr enge gewesen sein, erscheint doch Palästina im 15. Jahrhundert v. Chr. geradezu als eine Provinz des

ägyptischen Reiches. Nicht nur die großen Heere zogen mehr als einmal der Küste entlang nach Norden, auch der friedliche Verkehr war dementsprechend lebhaft. Wir erfahren, daß ägyptische Beamte in Palästina reisten, und sehen, wie die Kultur Palästinas sehr stark unter ägyptischem Einfluß steht; die phönizische Kunst z. B. verrät große Hingabe an die ägyptischen Vorbilder. In der Litteratur der 19. und 20. Dynastie wird eine ganze Menge von Produkten Syriens erwähnt, welche in Ägypten Eingang gefunden hatten. Selbstverständlich gingen im Austausch dafür die Erzeugnisse der ägyptischen Industrie nach Syrien. Noch höher ist der Einfluß der babylonischen Kultur anzuschlagen. Wenn babylonische Mundart und babylonische Keilschrift ums Jahr 1400 v. Chr. eine Art diplomatischer Verkehrssprache und -Schrift in Palästina bildeten, wenn schon im 16. Jahrhundert v. Chr. babylonisches Maß, Gewicht und Geld in Syrien verbreitet war, so kann man daraus mit Sicherheit auf einen überaus lebhaften Verkehr und rege Handelsbeziehungen schließen.

Die einwandernden Hebräer sind nun allerdings nicht so rasch in diese Handelsbeziehungen eingetreten. Sie hatten zunächst auch wichtigere Aufgaben vor sich. Erst mußten sich die Nomaden an das ansässige Leben und den Ackerbau gewöhnen und die kulturlosen Hirten sich in die vorhandene Kultur einleben. Die Zustände einer solchen Übergangszeit waren nicht dazu angethan, den Handel zu fördern, im Gegenteil es mußte Stockung eintreten. Wir werden ohne weiteres annehmen dürfen, daß, soweit ein Handel überhaupt betrieben wurde, derselbe zu jener Zeit noch ganz in den Händen der alten Bevölkerung der Kanaaniter lag, welche die festen Städte noch lange in ihrem Besitz hatten, und nur sehr langsam den Israeliten öffneten. Durch diese Städte aber führten die großen Karawanenstraßen, auf denen sich der Handelsverkehr zu Land vollzog. Vollends der Seehandel war von vornherein für die Israeliten ausgeschlossen, da sie gar keinen Seehafen im Besitz hatten. Dazu darf man noch die Erwägung fügen, daß die alten Israeliten noch lange Zeit gar kein Bedürfnis nach Handel hatten und haben konnten, nicht einmal nach lebhafterem Handelsverkehr im Inlande selbst. Was jedes Haus an Kleidern, Geräten u. dgl. bedurfte, das stellte es nach guter alter Sitte selber her (vgl. A. Handwerk). So beschränkte sich der Handel auf den notwendigsten Austausch mit den nächsten Nachbarn, vor allem mit den Phöniziern. Diese brachten Gerätschaften, Schmuck u. dgl. und empfingen dafür den geringen Überfluß an Landesprodukten, namentlich Getreide und Öl. Innerhalb des Landes war besonders Salz ein Gegenstand, der nur durch den Handel vom toten Meer her bezogen werden konnte. Auch dieser Kleinhandel lag vollständig in den Händen der kanaanitischen Städte beziehungsweise der kanaanitischen und phönizischen Krämer, die mit ihrer Ware das Land durchzogen. Daher die Bezeichnung des Händlers als sōchēr, d. h. Reisender.

In der Zeit der ersten Könige scheint der Prozeß der Assimilierung der Kanaaniter sich zu vollenden. Das Reich war unter David konsolidiert und auch nach außen hatte es durch die siegreichen Kämpfe unter Saul und David eine feste geachtete Stellung. Die immer mehr sich vollziehende Annahme der kanaanitischen Kultur und das Heranströmen fremdländischer Kulturelemente unter Salomo namentlich bedeutete für die Israeliten eine mächtige Steigerung der Lebensbedürfnisse, welche allmählich aufhörten, die bescheidenen und einfachen eines Bauernvolkes zu sein und bald auch nicht mehr durch das Land selbst und seine Produkte gedeckt werden konnten, sondern den Handel mit anderen Völkern nötig machten. So lernte Israel von den Kanaanitern den Handel und wurde selbst zum „Kanaaniter" (Hos 12, 8). Wie überhaupt in Beziehung auf die kulturelle Entwickelung des Landes Salomos Regierung einen gewaltigen Anstoß gab, ja fast eine Umwälzung hervorrief, so zeigt sich auch auf dem Gebiet des Handels ein entsprechendes Hervortreten des Unternehmungsgeistes. Über die Verbindungen, welche schon David mit König Hiram von Tyrus anknüpfte, und ihre Bedeutung für die Handelsbeziehungen beider Völker sind wir nicht näher unterrichtet. Von Salomo hören wir, daß er eben diese Verbindung nun benutzte, um durch sie eine Beteiligung Israels am damaligen Welthandel zu ermöglichen. Davids glückliche Kriege mit den Edomitern hatten ihn zum Herrn der Hafenstadt Ezeon-Geber am roten Meer und eines freien Zugangs zu derselben gemacht. Salomo behauptete diesen Besitz und wußte ihn auch zu verwerten. Nach dem Bericht des Königsbuches ließ er in Ezeon-Geber Schiffe bauen (1 Kg 9, 26; 10, 22). Tarschisch-Schiffe nennt sie der Erzähler, ein Ausdruck, den man allgemein und wohl mit Recht auf große Meerschiffe deutet, entsprechend dem bei uns früher gebräuchlichen Ausdruck „Ostindienfahrer". Der Ausdruck selbst gehört natürlich einer späteren Zeit an. Zu Salomos Zeit konnte man nicht von Tarschisch-Schiffen reden, das war erst möglich zu einer Zeit wo den Israeliten der Name Tarschisch (Tartessus in Spanien) und der phönizische Handel mit Tar-

schisch bekannt war; zu Salomos Zeit hätte man die Schiffe eher Ophir-Schiffe genannt. Denn nach Ophir gingen die regelmäßigen Fahrten der salomonischen Schiffe. (Ueber die Lage von Ophir vgl. den A. Ophir.) Phönizische Seeleute, die Hiram von Tyrus stellte, fuhren mit den des Seefahrens unkundigen Israeliten. Alle drei Jahre, wird berichtet, kamen die Schiffe und brachten Gold, Silber, Elfenbein, Pfauen, Sandelholz und Edelsteine. Daß diesem Import ein Export palästinensischer Produkte entgegenstand, ist selbstverständlich. Aber was im Austausch für diese Luxusgegenstände gegeben werden konnte, wird uns nicht gesagt. Man wird wohl an die Fruchterzeugnisse des Landes, Getreide und Öl in erster Linie, zu denken haben. Immerhin muß man sich vor Augen halten, daß Salomo nicht so besonders viele wertvolle Produkte des Landes zum Exportieren hatte. Der Überschuß an Getreide und Öl z. B. reichte nicht einmal hin, die Kosten des Tempel- und Burgbaus, die Schuld bei Hiram zu bezahlen (1 Kg 9, 26; 10, 11 f.). Man darf sich deshalb auch den Handel und den Gewinn Salomos nicht so großartig vorstellen wie dies der Erzähler thut, der Salomo dabei eine Fülle von Gold und anderen wertvollen Dingen gewinnen läßt.

Das Unternehmen fand bald ein Ende. Noch unter Salomo riß sich Edom vom israelitischen Staat wieder los (1 Kg 11, 14 ff.). Damit war der Weg zum Meer, die Araba und das Gebirge Seir, und ebenso die Hafenstadt Ezeon-Geber selbst wieder verloren. Die Ophirfahrten hörten auf. Erst Josaphat gelang es wieder, die Edomiter zu unterwerfen und die Handelsstraße aufs Neue sich zu sichern. Er machte dann sofort auch wieder den Versuch, die Schiffahrt auf dem roten Meer zu erneuern; aber der Versuch mißlang von vornherein gründlich. Die in Ezeon-Geber gebauten Schiffe scheiterten, nachdem sie kaum vom Stapel gelassen waren (1 Kg 22, 49 f.). Der Chronist, der seine geographischen Kenntnisse schon in dem Bericht über Salomos Handelsfahrten durch die Erzählung verraten, daß damals Hiram die Schiffe von Tyrus nach Ezeon-Geber geschickt habe, berichtet hier mit derselben Unkenntnis durch das Mißverständnis des Namens Tarschisch-Schiffe veranlaßt, daß Josaphat eine Expedition von Ezeon-Geber nach Tartessus in Spanien ausgerüstet habe und daß die Schiffe zur Strafe dafür gescheitert seien, daß der König den gottlosen Ahasja von Israel daran teilnehmen ließ (2 Kg 20, 35 ff.). Nach dem Königsbuch weigert sich im Gegenteil Josaphat, als Ahasja ihm den Vorschlag zu gemeinsamen Handelsfahrten macht (1 Kg 22, 50). Es war das der letzte Versuch, sich am Seehandel zu beteiligen. Es ging begreiflicherweise den Hebräern die Fähigkeit dazu vollständig ab, da sie darin keinerlei Erfahrung haben konnten. Amasja gelang allerdings die Wiederunterwerfung Edoms (2 Kg 14, 7), und sein Nachfolger Asarja baute Elath am roten Meer wieder auf (2 Kg 14, 22), aber von neuen Handelsunternehmungen wird nichts mehr berichtet. Immerhin zeigen die beständigen Kämpfe um dieses Gebiet, daß man den Wert dieser Straße für den Handelsverkehr recht wohl zu schätzen wußte, und wir dürfen wohl annehmen, daß Israel, wenn auch nicht am Seehandel von Ezeon-Geber aus, so doch am Karawanenverkehr dorthin sich lebhaft beteiligte, sobald es die Straße in seinen Händen hatte. Sonst wären diese Kämpfe um die Handelsstraße nicht erklärlich. Übrigens ging dann bald nach Asarja dieses ganze Gebiet endgiltig an die Syrer verloren.

Lebhafter hatte sich allmählich der Landhandel entwickelt. Freilich waren auch hier die allgemeinen Verhältnisse nicht immer sehr günstig. Die Ruhe und Sicherheit im Lande, ohne die Handel und Verkehr nicht gedeihen kann, fehlte namentlich im Nordreich sehr häufig, und an Produkten zum Export, womit das Land die bei gesteigerten Bedürfnissen notwendige gesteigerte Einfuhr hätte leicht decken können, war kein großer Überfluß. So hatte der Handel, d. h. das Eindringen der Erzeugnisse einer feineren Kultur aus den Nachbarländern, nicht eine allgemeine Bereicherung und Steigerung der Lebensverhältnisse zur Folge, sondern gerade umgekehrt eine allmähliche Verarmung des Landes neben der Ansammlung großer Vermögen in den Händen weniger Reichen. Unter diesen Umständen begreifen wir, daß die Propheten der vorexilischen Zeit keine große Freude am Handel hatten. Ihre Reden sind voll von Klagen über die Härten und Ungerechtigkeiten im Handel (vgl. Am 8, 5 f.; Ho 12, 8) und dem Luxus, den der Handel vermittelt, sind sie nicht ohne Grund gram.

Einigermaßen aufgewogen wurde die Ungunst der allgemeinen politischen und socialen Verhältnisse für den Handel dadurch, daß Israel ein Land innehatte, das seiner Lage nach dazu bestimmt war, die Vermittlerrolle in dem großen Verkehr der beiden Weltreiche Assyrien und Ägypten zu spielen. Die Verkehrsstraßen, welche den hinteren Orient mit Europa und Asien und Afrika untereinander verbanden, schnitten oder berührten fast alle dieses kleine Ländchen. Die große Karawanenstraße von Damaskus nach Südwesten, nach

Ägypten, der berühmte „Weg des Meeres" (Jes 8, 23) überschritt unmittelbar südlich vom Hulesee den Jordan, um durch die Jesreelebene ans Meer zu gelangen. Die große Heerstraße von Ägypten nach Nordsyrien führte der palästinensischen Küste entlang. Eine dritte länderverbindende Straße, der Weg von Damaskus nach Arabien, lief der heutigen Pilgerstraße ungefähr entsprechend durch die Oasenzone des Ostjordanlandes. Nur das kleine Juda war von diesem großen Handelsverkehr ganz abgeschnitten; die genannten Straßen alle berührten seine Grenzen nicht.

Für den Handel der Israeliten kamen in erster Linie die Phönizier in Betracht. Der Verkehr mit den phönizischen Städten war schon zu Salomos Zeit ein sehr reger. Tyrus lieferte das Cedernholz vom Libanon, die Bauleute, die Steinhauer, die Zimmerleute, die Erzgießer, welche Salomo zu seinen Prachtbauten brauchte (1 Kg 5, 15 ff.). Aus dem Segen Moses geht hervor, daß besonders die Stämme Issachar und Sebulon aus diesem Handel als Vermittler der phönizischen Erzeugnisse an ihre Landsleute reichen Gewinn zogen. Sie pflegten, wie es scheint, zu regelmäßigen Opferfesten die Nachbarn zu versammeln und unter dem Schutze des Gottesfriedens dabei Markt und Messe abzuhalten (Dt 33, 18 ff.); ganz ebenso wie sich auch bei den alten Arabern mit dem Hagg große Messen verbanden. Den Daniten wird im Deborahlied (Ri 5, 17) der Vorwurf gemacht, daß sie „bei den Schiffen blieben"; da man auf keinen Fall an selbstständigen Handelsverkehr zur See denken kann, wird man die Aussage nicht anders verstehen können, als daß die Daniten, die im Machtbereich Phöniziens wohnten, vielfach auf den phönizischen Schiffen dienten.

Aus Phönizien fanden frühzeitig Eingang im Binnenland vor allem die Erzeugnisse der phönizischen Industrie: Purpur, Webereien, Kunstarbeiten &c.; an Landesprodukten die notwendigen Langhölzer für den Bau größerer Häuser, die in Palästina mangelten (Cedern, Cypressen). Die Phönizier ihrerseits waren Abnehmer für die Landesprodukte Palästinas: Öl, Weizen, Honig, Balsam, Tragakant, Eichenholz aus Basan, das die Tyrier für ihre Ruder brauchten (1 Kg 5, 25; Ez 27); auch mit Sklaven wurde viel gehandelt (Am 1, 9). Soweit die Israeliten nicht selbst den Zwischenhandel betrieben, scheinen sie auf andere Weise den Besitz der Handelsstraßen ausgebeutet zu haben: von den nach Phönizien durchreisenden Karawanen erhoben sie Zölle und Steuern (Kg 10, 15) und hemmten so den Strom der Völker nach Tyrus (Ez 26, 2).

Der Handel mit Ägypten mag vor allem durch Salomos und dann Jerobeams verwandtschaftliche Beziehungen zum ägyptischen Königshause gefördert worden sein. Allerdings was jetzt in dem Königsbuch über Salomos Handel mit Ägypten — die Einfuhr von Pferden und Wagen dorther — berichtet wird (1 Kg 10, 28), beruht auf einem Mißverständnis der geographischen Namen (s. u.). Aber wir haben in der Vätersage wertvolle Notizen erhalten, welche jedenfalls für die Zeit der Entstehung dieser Berichte auf einen regen Handelsverkehr mit Ägypten schließen lassen. Reisende midianitische Männer und israelitische Handelskarawanen werden in der Josephgeschichte als die Vermittler des Handels genannt. Mit Tragakant, Landanum, Balsam beladen, ziehen sie aus dem Ostjordanland auf der oben angeführten großen Karawanenstraße nach Ägypten (Gen 37, 25 ff.) Die Brüder Josephs bringen von den Erzeugnissen des Landes: Balsam, Honig, Spezereien, Pistazien, Mandeln, ein Huldigungsgeschenk für Joseph nach Ägypten (Gen 43, 11). Offenbar sind eben die genannten Waren die hauptsächlichsten Ausfuhrartikel nach Ägypten gewesen. Leider erfahren wir darüber nichts Näheres, was die Israeliten nun dafür von den Ägyptern eingetauscht haben.

Der Handel mit Nordsyrien, dessen hochentwickelte Kultur ihre Einflüsse bis nach Ägypten ausgeübt, war sicher nicht minder lebhaft, wenn auch nur dürftige Nachrichten über diesen Verkehr vorliegen. Immerhin ist uns eine sehr interessante Notiz erhalten, welche auf regen Verkehr schließen läßt. Nach 1 Kg 20, 34 hatten die israelitischen Kaufleute in Damaskus ihre eigenen Straßen und Quartiere (chûzôt, Bazare), in denen sie ungestört nach heimischem Brauche leben und ihre Waren feilhalten konnten. Umgekehrt hatten auch die Syrer solche in Samarien. Wir treffen diese Sitte auch bei dem phönizischen Handel. In betreff der Dinge, welche von Damaskus nach Palästina kamen, erfahren wir, daß feine Stoffe aus Damaskus für die Divane der Reichen beliebt waren (Damast, Am 3, 12). Hierher gehört nun auch die Nachricht von Salomos Pferdehandel. Nach 1 Kg 10, 26 ff. betrieb der König diesen als Regal. Königliche Kaufleute holten große Züge von Pferden und Wagen, wie der jetzige Wortlaut des Textes sagt, aus Aegypten (mizrajim). Sie bezahlten den Wagen mit 600, das Pferd mit 150 Silberseklen. Mit Gewinn wurde dann beides vom König an die Hethiter und Aramäer weiter

verkauft. Der Text ist jedoch verdorben. Winckler (Alttest. Untersuchungen 168 ff.; vgl. Altoriental. Forschungen I, 28) hat nachgewiesen, daß misrajim hier nicht Ägypten, sondern das nordsyrische Land musr meint, eine Verwechselung der Namen aus Mißverstand, welche auch sonst sich findet; neben diesem Land hatte dann der ursprüngliche Text das Land Kuë-Cilicien genannt, welches auch sonst mit musr zusammen erscheint. Sachliche Gründe von Gewicht sprechen dafür: nach Ez 27, 14 erhielt das Land seine Pferde nicht von Ägypten sondern von Togarma, d. h. aus kleinasiatischen oder armenischen Gegenden. Daß Ägypten Pferde ausgeführt haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich; Ägypten hat keine großen Weideplätze für Pferdezucht in größerem Stil (vgl. Benzinger, Kommentar z. d. St.).

Trotz dieser ausgedehnten Handelsbeziehungen ist Israel doch in vorexilischer Zeit durchaus kein Handelsvolk. Das zeigt auch die alte Gesetzgebung, die Kodifikation des Gewohnheitsrechtes, deutlich. Vorschriften den Handel betreffend, wird man dort vergebens suchen, die einfache Vorschrift des rechten Gewichts, Maßes und rechter Münze abgerechnet. Alle die komplizierten Rechtsfragen, die der Handel mit sich führt, die Fragen, welche das große Gebiet des Irrtums oder Übervorteilung im weitesten Sinn betreffend, existieren für das alte Gesetz so gut wie gar nicht. Auch die gesetzliche Regelung des Schuldwesens nimmt gar keine Beziehungen auf die Verhältnisse des Handels. Noch das Deuteronomium kann sich die Sache nicht anders vorstellen, als daß die Schuldverhältnisse unter den Israeliten lediglich in der Verarmung einzelner ihren Grund haben. Von einem mit dem Handel notwendig zusammenhängenden Kreditsystem weiß es gar nichts (s. A. Gericht und Recht Bd VI S. 582, 44). Wir erhalten im großen und ganzen durchaus den Eindruck, daß der Handel nicht als Erwerbszweig einer großen Masse des Volkes betrieben wurde, wie etwa bei den Phöniziern. Er diente dazu, den Israliten, die im eigenen Land keine nennenswerte Industrie hatten, die industriellen Erzeugnisse der Nachbarvölker und einzelne im Land nicht vorhandene Produkte (Gewürze, Spezereien u. dgl.) zu verschaffen. Auch noch für diese Zeit ist es wahrscheinlich, daß weniger die Israeliten selbst als vielmehr ihre Nachbarn, insbesondere die Phönizier, diesen Handelsverkehr in Händen hatten, so daß eben das israelitische Gebiet für jene nur der Handelsmarkt war (vgl. 1 Kg 20, 34; Gen 37, 25 ff.). Noch nach dem Exil treffen wir tyrische Kaufleute in Jerusalem, welche ihre Waren dort feilhielten, nach heimischer Sitte und zum Ärgernis für die gesetzestreuen Juden sogar am Sabbath (Neh 10, 31 f.; 13, 16—22). Der Name Kanaaniter konnte noch in der späteren Zeit geradezu als Bezeichnung des Kaufmanns dienen (Ho 12, 8; Zeph 1, 11; Jes 23, 8 u. a.).

Erst im Exil wurde aus dem Ackerbauvolk ein Handelsvolk. Einem guten Teil der Exulanten blieb wohl nichts anderes übrig als Handel zu treiben. Dann begann in noch späterer Zeit die Ausbreitung der Juden über die ganze damalige Welt und ihre großen Wanderungen nach Syrien, Kleinasien, Griechenland, Italien und vor allem Ägypten, die eben großenteils um des Handels willen unternommen wurden. In den bedeutendsten Städten (frühe z. B. in Alexandrien) bildeten sich jüdische Handelskolonien. In Palästina selbst suchte Simon der Makkabäer den Handel zu heben, indem er Joppe zum jüdischen Seehafen machte (1 Mak 14, 5). Herodes der Große baute sodann große Hafenanlagen in Cäsarea (Joseph. Bell. Jud. I, 21, 5). Im großen und ganzen kam dies freilich mehr noch den fremden Kaufleuten als den Juden selbst zu gute. Für letztere war das Gesetz immer ein gewisses Hindernis für den Handelsverkehr mit den Heiden. Auch eine gewisse Abneigung gegen das Meer schienen die palästinensischen Juden nie ganz los geworden zu sein. Daß sich aber jüdischer Spekulationsgeist regte, wo günstige Gelegenheit vorhanden war, zeigt das Beispiel des Johannes von Giscala, der den Zwischenhandel zwischen den Ölproduzenten in Galiläa und den Händlern in Cäsarea zu monopolisieren wußte (Joseph. Ant. 23; Bell. Jud. II, 21, 3). **Benzinger.**

Handfaß s. Tempelgeräte.

Handschriften der Bibel s. Bd II S. 725, 52 ff. und 739, 9 ff.

Handtrommel s. Musik bei den Hebräern.

Handwerk bei den Hebräern. — Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu 2. A. 1875; Die Archäologien von de Wette § 104 ff.; Saalschütz I, 128 ff.; Jahn I, 432 ff.; Keil II, 127 ff.; Benzinger § 33; Nowack § 43; Die Handwörterbücher von Winer u. Riehm.

Das Nomadenleben brauchte und gestattete die Entwickelung und berufsmäßige Ausübung eines Handwerks nicht. Bis auf den heutigen Tag ist es so, daß der Beduine

selber verfertigt, was er an einfachen Geräten an Kleidern, Zeltdecken u. dgl. bedarf. Höchstens etwa Hufschmiede für den Beschlag der Pferde und Sattler zur Herstellung des Lederwerks finden sich heute als gewerbsmäßige Handwerker bei den Beduinen, und ihre Beschäftigung wird von vielen Stämmen als unter der Würde eines freien Mannes stehend betrachtet.

Das war bei den nomadisierenden Israeliten ebenso. Daß die heilige Sage die Entstehung des Handwerks in die allerälteste Zeit des Menschengeschlechts zurückverlegt (Gen 4, 17 ff.) und den Israeliten in der Wüste alle Fertigkeiten eines hochentwickelten Kunstgewerbes zuschreibt (Ex 25 ff.), beweist natürlich nichts. Auch nach der Ansiedelung hat sich daran zunächst kaum etwas geändert, denn auch vom Bauern im alten Israel gilt, daß er die nötigsten Dinge für Haus und Hof selbst herzustellen wußte. Zum Mahlen, Backen und Schlachten brauchte man selbstverständlich keine Müller, Bäcker und Metzger. Flachs und Wolle auf den Handspindeln zu verspinnen, das Garn zu Seilen zu drehen und zu Zeug zu verarbeiten, aus diesem dann die schmucklosen Kleider zu nähen, war Sache der Hausfrauen (1 Sa 2, 19 u. a.). Nicht minder verstand es der Bauer, aus dem Fell seiner geschlachteten Tiere Schläuche für das Wasser u. dgl. zu machen, es zu gerben, Sandalen, Gürtel und Riemen aus dem Leder zu schneiden u. dgl. Sein primitives Steinhaus baute jeder selbst mit Hilfe der Nachbarn und die wenigen einfachen Holzgeräte schnitzte und schreinerte er sich ebenfalls. Als berufsmäßige Handwerker erscheinen von jeher nur der Töpfer und der Schmied (d. h. der Metallarbeiter). Die Arbeit beider setzte nicht nur eine gewisse Übung, sondern besonders auch Werkzeuge voraus, die nicht jeder besitzen konnte.

Auch hier wie auf so vielen Gebieten waren die Israeliten die Schüler, die Kanaaniter die Lehrmeister. Schon lange vor Einwanderung der Israeliten finden wir bei den Kanaanitern eine verhältnismäßig entwickelte Industrie. Die reiche bunte Tracht der Kanaaniter verrät Freude am Luxus nicht minder als Geschick in der Weberei. Was uns die ägyptischen Abbildungen an syrischen Prachtvasen u. dergl. zeigen, beweist einen hohen Grad von Fertigkeit in der Bearbeitung der edlen Metalle und eine gesteigerte Kunstthätigkeit. Der Bericht von Salomos Tempelbau erzählt übrigens ganz offen, daß zu jener Zeit die Israeliten der Hilfe der Phönizier im Hausbau, in der Steinmetzkunst, im Erzguß u. a. nicht entraten konnten.

Gerade diese Bauthätigkeit Salomos, wie überhaupt der unter ihm sehr lebhafte Verkehr mit den Nachbarvölkern scheint für Israel der Ausgangspunkt für die Entwickelung mannigfacher gewerblicher Thätigkeit gewesen zu sein. Es ist ja nicht anders denkbar, als daß die Israeliten von diesen fremden Lehrmeistern, die ins Land kamen, lernten und sich ihre Kunst aneigneten. Die allgemeinen Verhältnisse waren jetzt auch derart, daß sie die Entstehung des eigentlichen Handwerks begünstigten, ja forderten. Denn jetzt hatten sich die kanaanitischen Städte den Israeliten geöffnet und diese hatten dort mit der Annahme kanaanitischer Kultur gesteigerte Bedürfnisse sich angewöhnt. Beides aber sind notwendige Voraussetzungen für die Entwickelung eines eigentlichen berufsmäßig ausgeübten Handwerks. Wenn auf dem flachen Land die alten Verhältnisse noch lange bleiben konnten, so forderte und gestattete in der Stadt das Zusammenleben vieler und die größeren Bedürfnisse die Arbeitsteilung, welche allein eine größere Geschicklichkeit in einem beschränkten Gebiet der Arbeit ermöglichte. Namentlich so lange Handel und Verkehr so wenig ausgebildet waren, konnte nur in der Stadt der Handwerker durch die Anfertigung und den Verkauf bestimmter Artikel seinen Lebensunterhalt finden. Es liegt der Sage ein richtiger Gedanke zu Grund, wenn sie den Anfang des Handwerks mit dem Städtebau in Verbindung bringt und erst nach diesem ansetzt. Wie rasch von den Städten aus das Handwerk dann auf das flache Land gekommen ist, können wir im einzelnen natürlich gar nicht mehr verfolgen.

Der heutige Brauch in Palästina kann zeigen, wie wir uns den Betrieb des Handwerks in der alten Zeit zu denken haben. In sehr ausgedehntem Maße wird noch heute das Handwerk im Umherziehen ausgeübt. Nicht bloß der Bauhandwerker, bei dem sich das von selbst versteht, arbeitet auswärts bei seinen Kunden, sondern auch der Goldschmied kommt mit seinen Werkzeugen in das Haus des Bestellers und verarbeitet vor seinen Augen, was sie ihm geben an Edelmetallen. Der Künstler in der Verfertigung der landwirtschaftlichen Geräte zieht vor der Saatzeit von Dorf zu Dorf, repariert, was beschädigt ist und macht neu, was bestellt wird. Das war ja in der guten alten Zeit auch bei uns nicht anders. Und wenn heutzutage die Bewohner einer Ortschaft als besonders geschickt in einem Handwerk gelten — die Bethlehemiten z. B. sind als Bauhand-

werker gesucht — und deshalb in der Sommerzeit das ganze Land durchziehen, ihre Dienste anbietend, so mag eine solche Lokalindustrie manchmal in ein ziemlich hohes Alter zurückreichen.

Sonst wissen wir über den Betrieb der Handwerke im allgemeinen nur noch, daß sich wie die Kaufleute nach den Waren, so die Handwerker nach ihrem Handwerk je in einer bestimmten Gasse, einem Bazar zusammenthaten. Das ist heutzutage für die Städte des Orients charakteristisch und war schon in alter Zeit so. In Jerusalem gab es z. B. eine Bäckergasse (Jer 37, 21), ein „Thal der Zimmerleute" (1 Chr 4, 14; Neh 11, 35), ein „Walkerfeld" (Jes 7, 3; 36, 2). Auf ein eigenes Quartier der Goldschmiede deutet Neh 3, 33 hin. Aus späterer Zeit wird bei Josephus z. B. neben dem Wollmarkt und dem Kleidermarkt der Bazar der Schmiede erwähnt, auch ein χαλκεῖον genanntes Quartier der Eisen- und Erzarbeiter (Bell. Jud. V, 8, 1).

Von irgend einer Art Organisation der Handwerker in Zünften hören wir nichts. Interessant ist, daß 1 Chr 4, 21 von „Geschlechtern des Byssus-Arbeitshauses vom Hause Aschbe'a" die Rede ist. Fürs eine scheint dort die Byssusweberei, fast möchte man sagen, fabrikmäßig betrieben worden zu sein. Zum andern scheint der Betrieb der erbliche Besitz einer bestimmten Familie gewesen zu sein. Ersteres mag der nachexilischen Zeit angehören, wir haben wenigstens keine Mittel zu kontrollieren, ob ein derartiger Handwerksbetrieb, etwa durch Sklaven, in ältere Zeit hinaufreicht. Letzteres dagegen dürfte auch älteren Verhältnissen entsprechen. Es ist, wenn auch nicht ausdrücklich bezeugt, so doch aus inneren Gründen sehr wahrscheinlich, daß das Handwerk mit seinen Fertigkeiten und Kunstgriffen sich in der Regel vom Vater auf den Sohn vererbte. Hiram von Tyrus, der Verfertiger der Broncegeräte des Tempels, ist der Sohn eines berühmten Erzgießers (1 Kg 7, 14). Daneben ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß ein gewisser Zusammenschluß der Handwerker, wenigstens der das gleiche Handwerk betreibenden, frühzeitig vorhanden war. Die Form dafür konnte auf israelitischem Boden keine andere sein, als die der Geschlechtsverbände, wie sich ja z. B. auch die Priester zusammenschlossen als Haus Zadocks 2c. Leider fehlen uns alle weiteren Spuren einer solchen etwa vorhandenen Gliederung.

Die Wertschätzung des Handwerks ist im Verlauf der Zeit immer mehr gestiegen bis zu der großen Hochachtung, welche es bei den Rabbinen genoß. Während bei den Griechen und Römern der Betrieb eines Handwerks in der Regel als eine Schande für einen freien Mann angesehen wurde, wird in der Mischna vielmehr die ausschließliche Beschäftigung mit gelehrten Studien streng getadelt und die Erlernung eines Handwerks als Pflicht auch eines Gelehrten angesehen. „Wenn jemand seinen Sohn kein Handwerk lernen läßt, so ist das, wie wenn er ihn den Straßenraub lehren würde". „Mache lieber den Sabbath zum Werktag, als daß du von andern Menschen abhängig werdest; thue öffentlich die niedrigste Arbeit und nähre dich damit und sage nicht: ich bin ein Priester, ein großer Mann, für mich paßt sichs nicht". (Kiddusch. 4, 14; Pes. 112 f.; vgl. Pirke Abot 2, 2; Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben S. 29). Unter den Rabbinen finden sich deshalb alle möglichen Handwerke vertreten: der Apostel Paulus war ein Zeltmacher, Rabbi Jochanan ein Sandalenmacher, Rabbi Isaak war Schmied, Rabbi Simon Stricker, Rabbi Abin Zimmermann, der berühmte Hillel soll sich durch Holzspalten ernährt haben (vgl. Delitzsch a. a. O.). Anders urteilt noch der Siracide (38, 25—39, 15). Allerdings werden einige Handwerke gering geachtet: Gerber, Walker, Barbiere, Salbenmacher, Badheizer werden für unfähig zur Bekleidung der königlichen oder hohepriesterlichen Würde erklärt (Kiddusch. 4, 14; Megill. 3, 2). Allein der Grund hierfür liegt lediglich darin, daß diese Handwerke mit unreinen Stoffen 2c. zu thun haben, also die levitische Reinheit gefährden, oder daß sie in nahe Berührung mit dem weiblichen Geschlecht bringen und deshalb für sittlich bedenklich angesehen werden.

Es ist schon oben erwähnt worden, daß Töpfer und Erzarbeiter die ersten eigentlichen Handwerker der ansässigen Israeliten waren. Was die Töpferkunst betrifft, so scheint allerdings auch der seßhafte Israelite noch einige Zeit die Abneigung gegen Thonwaren behalten zu haben, die beim Nomaden selbstverständlich ist. Dieser kann die zerbrechlichen irdenen Gefäße auf seinen Wanderungen nicht brauchen; er bedient sich statt dessen der Schläuche aus Ziegenfellen, hölzerner Schalen, ausgehöhlter Früchte u. dgl. Die Schläuche namentlich sind stets im Gebrauch geblieben und bis auf den heutigen Tag in Palästina die gebräuchlichsten Behälter zum Aufbewahren und Transport von Flüssigkeiten (vgl. Ri 4, 19; 1 Sa 16, 20 u. a.). Es ist deshalb vielleicht nicht zufällig, daß nur eine alte Stelle (2 Sa 17, 28) den Töpfer nennt. Doch dürfen wir annehmen, daß sich die Israeliten von den Kanaanitern die einfachsten Handgriffe der Töpferei frühzeitig aneigneten,

so daß sie die elementarsten Bedürfnisse zu befriedigen im stande waren. Daneben mögen allerdings die Phönizier, welche ferne Länder damit versorgten, auch im Innern des Landes mit ihren Töpferwaren hausieren gegangen sein. Erst in der späteren Königszeit scheint dieses Handwerk einen größeren Aufschwung genommen zu haben. Die Propheten entlehnten gerne ihre Bilder von der Töpferei (Jer 18, 6; vgl. Jes 29, 16; 45, 9; 64, 7 u. a). Ihnen und ihren Zuhörern sind die Vorgänge bei Herstellung eines Topfes ganz geläufig: mit den Füßen knetet der Töpfer den Thon (chomer), um ihn weich zu machen (Jes 41, 25). Dann bringt er ihn auf die Töpferscheibe und formt dort das Gefäß (Jer 18, 3). Die Töpferscheibe bestand, wie der Name obhnajim besagt, aus zwei Scheiben, die sich übereinander bewegten. Sie wurde mit den Füßen in Bewegung gesetzt (Sir 38, 32). Die mit der Hand auf der Scheibe geformten Gefäße wurden im Ofen gebrannt; auch verstand man, ihnen eine gewisse Glasur zu geben (Pr 26, 23; Sir 38, 33). Man benutzte dazu wahrscheinlich, wie noch heute, das Bleioxyd (Pr 26, 23). Das mag ebenfalls schon frühe von den Phöniziern gelernt worden sein. Außer den Gefäßen machte man auch noch irdene Figuren, Götterbilder u. dgl. (Wei 15, 8). Vielleicht darf man aus Jer 18, 1 ff.; 19, 1 ff. schließen, daß die Töpfer in Jerusalem ihre Werkstätten in der Nähe des Scherbenthores, das zum Hinnomthal führte, hatten. Dann kann auch der Töpferacker (Mt 27, 7. 10), ursprünglich wohl eine Thongrube, in der Nähe vom Hinnomthal gelegen haben.

Die Bereitung des Glases war den Israeliten unbekannt; es wurde von den Phöniziern ins Land gebracht (vgl. Hi 28, 17). Erst der Talmud nennt Glaser (Chel. 8, 9).

Die Kunst der Metallbearbeitung wird in der Sage in sehr hohes Altertum hinaufgerückt; Tubalkain, dem Sohne Lamechs, wird ihre Erfindung zugeschrieben (Gen 4, 22). Da die Kanaaniter, wie oben erwähnt, es darin sehr weit gebracht hatten, mögen auch die Israeliten schon frühe die Fähigkeit, Bronce zu bearbeiten, sich angeeignet haben. Es ist nicht unmöglich, daß sie in bescheidenen Grenzen diese Kunst schon als Nomaden besessen. Aber jedenfalls blieben sie noch lange darin hinter den Kanaanitern zurück. Namentlich darin waren diese den Israeliten überlegen, daß sie mehr Eisen anwendeten; es machte z. B. auf die Israeliten den größten Eindruck, daß die Kanaaniter eisenbeschlagene Kriegswagen hatten (Ri 1, 19 u. a.). Die Israeliten dagegen gebrauchten noch lange nach der Ansiedelung vorwiegend das Erz (Bronce, nechoschet). Aus Bronce waren z. B. die Küchengeräte, ebenso die Bewaffnung: Helm, Schild, Panzer, Beinschienen, Bogen und vielleicht auch das Schwert (1 Sa 17, 5 ff. 2 Sa 22, 35). Die Wertschätzung des Erzes zeigt sich darin, daß unter der Kriegsbeute z. B. das Erz gleich hinter Gold und Silber genannt wird (2 Sa 8, 8. 10). Auch die Geräte des Salomonischen Tempels waren von Erz (1 Kg 7, 13 ff.). Daß auch in der Anfertigung der Broncesachen die Kanaaniter und Phönizier den Israeliten noch lange überlegen blieben, beweist die schon erwähnte Thatsache, daß Salomo zur Herstellung seiner Broncegeräte syrische Künstler kommen ließ. Die Metallarbeit im kleinen, die Herstellung von Vasen und Schalen aus Bronce und Edelmetall, war überhaupt wie kaum eine andere Industrie im Osten das Monopol der Phönizier. Die Ägypter haben keine verfertigt; die Euphratländer sind bei den einfachsten Formen stehen geblieben. Und wenn auch die hebräischen Metallarbeiter von Churan-Abi soviel gelernt haben werden, daß sie einfachere Stücke selbst herstellen konnten, so werden sie schwerlich feinere Stücke, Arbeiten des Kunsthandwerks, geliefert haben. Auf alle Fälle kann es sich nur um Nachahmung des phönizischen Stils dabei handeln. Das Material kam den Israeliten wahrscheinlich mit der Kunst der Bearbeitung von den Phöniziern, vielleicht auch von den Ägyptern. Aus Dt 8, 9 muß nicht notwendig gefolgert werden, daß das eigentliche Palästina, das Land der Israeliten, Kupfergruben hatte, und die Israeliten diese ausbeuteten. Es wird dabei wohl an die Eisen- und Kupferbergwerke des Libanon gedacht sein. Dort befanden sich alte Gruben. Die Nachricht der LXX (1 Kg 2, 46^{c} Swete = 2, 28 Lagarde), daß Salomo dort Bergbau getrieben, erscheint glaubwürdig (s. Winckler, Alttest. Untersuchungen 175 und Benzinger zu 1 Kg 9, 19). Diese Gegenden waren freilich nicht lange im Besitz der Israeliten, und später wird auch das Kupfer und Eisen des Libanon nur durch Vermittelung der Phönizier zu den Israeliten gekommen sein. Der Hauptsache nach bezogen übrigens die Phönizier ihr Kupfer aus Cypern. Wir haben bei nechoschet an legiertes Kupfer zu denken. Die hieraus verfertigten Gegenstände wurden gegossen und konnten nicht mit dem Hammer bearbeitet werden.

Wie frühe das Eisen an Stelle der Bronce getreten ist, vermögen wir nicht zu sagen. Es mag übertrieben sein, wenn es heißt, daß zur Zeit Sauls im ganzen Land kein Schmied

gewesen sei, und daß deshalb jeder, der seine Pflugschar, seinen Karst, seine Axt oder seinen Ochsenstachel schärfen lassen wollte, zu den Philistern gehen mußte (1 Sa 13, 19ff.). Immerhin werden eiserne Werkzeuge erst im Bundesbuch und im Deuteronomium ausdrücklich bezeugt (Ex 20, 5; vgl. Dt 27, 5; 19, 5). Das Rohmaterial wurde wie das Kupfer auf dem Libanon gewonnen (s. oben); auch hier bildeten die Phönizier die Vermittler. Diese bezogen des weiteren ihr Eisen auch noch aus Spanien. Eisenöfen zum Schmelzen des Eisens waren den Israeliten bekannt (Jer 11, 4; Dt 4, 20; 1 Kg 8, 51); dabei handelt es sich wohl um solche zur Gewinnung des Eisens aus den eisenhaltigen Steinen. Zum Eisenguß brachten es die Israeliten nicht. Aber sonst scheinen sie das harte Material ganz gewandt verarbeitet zu haben. Es werden eiserne Thüren mit eisernen Riegeln an den Häusern (Jes 45, 2), eiserne Panzer (Hi 20, 24), eiserne Ketten (Ps 149, 8 u. a.), eiserne Äxte und Beile (Dt 19, 5; 27, 5), eiserne Nägel und Griffel (Jer 17, 1; Hi 19, 24) und andere Werkzeuge genannt, lauter Gegenstände, die in früherer Zeit aus Bronce gemacht wurden. Auch zu Pflug, Dreschschlitten und Kriegswagen verwandte man Eisen (1 Sa 13, 20; 2 Sa 12, 31; Am 1, 3).

Neben den Schmieden werden 2 Kg 24, 14; Jer 24, 1; 29, 2 die מַסְגְּרִים genannt. Man kann darunter nach dem Zusammenhang nur Handwerker und zwar der sonstigen Bedeutung des Wortes entsprechend Schlosser verstehen. Es ist sehr wohl möglich, aber eben doch nur Vermutung, daß damit Handwerker gemeint sind, welche sich mit dem Verfertigen schwierigerer Arbeiten, z. B. Kriegsgeräten wie Belagerungsmaschinen abgaben (vgl. Giesebrecht zu Jer 24, 1).

Von den Eisen- und Erzarbeitern schieden sich als selbstständige Handwerker die Goldschmiede (צֹרֵף). Zur Zeit Salomos sollen die Edelmetalle in unermeßlichen Mengen durch die „Tarsisschiffe" ins Land gebracht worden sein (1 Kg 10, 21 f.); Ophir gilt dem Berichterstatter als ein Haupt-Goldland (1 Kg 9, 28). Sonst hatte Tyrus den Handel mit Gold in Händen (vgl. Ez 27, 22). Die Edelmetalle fanden ihre Verwendung zu den mannigfachsten Schalen, Bechern u. dgl. Die Zusätze zum Tempelbaubericht lassen alle möglichen Geräte des salomonischen Tempels: Altar, Schaubrottisch, Leuchter, Lampen, Lichtscheeren, Becken, Schalen, Pfannen, Messer u. dgl. aus Gold gefertigt sein. Jedenfalls hat sich im Laufe der Zeit ein reicher Gold- und Silberschatz, eben bestehend in solchen Geräten, im Tempel angesammelt (vgl. 2 Kg 12, 14. 19). Über die verschiedenen Schmucksachen aus Gold und Silber s. d. A. Kleider und Geschmeide. Von der Herkunft jedenfalls der feineren dieser Arbeiten aus Phönizien gilt das oben über die Broncegefäße Bemerkte. — Auch bei diesem Handwerk zeigen zahlreiche Bilder der Prophetenreden, daß das Volk mit demselben wohl vertraut war. Man schmolz Gold und Silber, um sie zu läutern, die Schlacken auszuscheiden. Um diesen Prozeß zu beschleunigen, pflegte man Laugensalz (bôr) beizusetzen (Jes 1, 22). Die Goldarbeiter verstanden es, Statuen, Gefäße u. dgl. zu gießen (Ex 25, 12 u. a.), die Kunst des Lötens war ihnen nicht fremd (Jes 41, 7), ebenso wußten sie die Metallarbeiten zu glätten und zu polieren; Edelsteine wurden in Gold gefaßt (Ex 28, 11. 13 f. 25). Dünne Goldfäden, die aus Goldblech geschnitten waren, wurden in kostbare Gewänder eingewoben (Ex 28, 6; Ps 45, 14). Eine wichtige Rolle spielte wie im ganzen vorderen Orient so auch bei den Israeliten die Metallblechtechnik. Die Verse des Tempelbauberichts, nach welchen Boden, Wände und Thüren des salomonischen Tempels mit Goldblech überzogen waren, sind allerdings spätere Zusätze in majorem gloriam Salomos und des Tempels (1 Kg 6, 20 ff.; 28 ff., vgl. Benzinger z. d. St.). Allein sie zeigen doch, daß diese Technik viel geübt wurde und dem Verfasser als eine alte galt. Und sie war es auch. Das uralte Gottesbild, das Ephod, bestand wohl, wie sein Name andeutet, aus einem Kern von Holz, Thon oder unedlem Metall, über welchen ein Gold- oder Silberblech gezogen war. Derartige Gottesbilder mit metallenem Überzug, צִפּוּי oder אֲפֻדָּה genannt, begegnen uns auch sonst (Jes 30, 22; 40, 19); die berühmten Stierbilder von Dan und Bethel waren vielleicht ebenfalls mit Goldblech überzogen (1 Kg 12, 28 u. a.). — An Handwerkszeug der Metallarbeiter werden genannt: der Ambos (פַּעַם Jes. 41, 7; Si 38, 29); der Hammer (פַּטִּישׁ, מַקֶּבֶת Jes 41, 7; 44, 12; Jer 23, 29), der Griffel (Grabstichel) zum Ziselieren (חֶרֶט Ex 32, 4), der Schmelztiegel (מַצְרֵף Pr 17, 3) und der Blasebalg (מַפֻּחַ Jer 6, 29).

Was das Bauhandwerk anbelangt, so werden zwar in der Sprache der Zimmermann (חָרַשׁ עֵץ) und der Steinmetz (חָרַשׁ אֶבֶן) unterschieden. Aber es ist sehr fraglich, ob sich diese beiden Handwerke je vollständig getrennt haben. Der neutestamentliche τέκτων ist nicht bloß Zimmermann, sondern Bauhandwerker. Ebenso ist der heutige arabische

Bauhandwerker Zimmermann, Steinhauer und Maurer in einer Person; er baut das ganze Haus vollständig fertig.

Der חָרַשׁ עֵץ war in erster Linie Zimmermann, der die Zimmerarbeit beim Hausbau verstand. Aber auch Schreinerarbeit, die Anfertigung des verschiedenfachen hölzernen Hausrats (Tisch, Stuhl, Backtrog ɩc.) und der Geräte für den Ackerbau (Dreschschlitten, Pflug, Wurfschaufel ɩc.) war seine Sache. Ja es gab auch solche, die sich auf feinere Schnitzarbeit verstanden: Gottesbilder werden nicht selten als ihr Werk erwähnt (Jes 40, 20; 44, 13 ff.; Jer 10, 3 ff.; Dt 29, 16). Der Holzarbeiter arbeitete mit Säge (מַשּׂוֹר Jes 10, 15), Axt (מַעֲצָד, קַרְדֹּם Jes 44, 12; Ri 9, 48; 1 Sa 13, 20 u. a.), Beil (גַּרְזֶן Dt 19, 5 u. a.), Hobel oder Holzschneidemesser (מַקְצֻעוֹת Jes 44, 13), Hammer (מַקֶּבֶת Jes 44, 12, 1 Kg 6, 7 u. a.), Zirkel מְחוּגָה Jes 44, 13), Richtschnur (קַו Jes 44, 13) und Rötel zum Vorzeichnen (Jes 44, 13 f.).

Der Steinhauer verstand die Steine im Steinbruch zu brechen und zu Bausteinen zu behauen (2 Kg 12, 13; 1 Kg 7, 9). Zu seiner Arbeit gehörte es aber auch, sie zu Mauern aufzuschichten, wobei sie sich der Setzwage (מִשְׁקֹלֶת 2 Kg 21, 13; Jes 28, 17), der Richtschnur (קַו Jes 28, 17 u. a.) und des Senkbleis (אֲנָךְ Am 7, 7) bedienten. Sie verstanden aber auch schon frühe, in die Steine die Schrift einzuhauen. Die Inschrift im Siloakanal aus der Zeit Hiskias ist allerdings das einzige alte Denkmal hebräischer Steinschrift; aber sie zeigt uns, daß damals solche Inschriften nichts Seltenes waren. Denn sie ist nicht eine offizielle, vom König veranlaßte Inschrift, sondern allem Anscheine nach eine private Arbeit der Steinhauer, die den Kanal gruben.

Über die Steinschneidekunst s. d. A. Kunst bei den Hebräern.

Später als andere Handwerke dürfte die Weberei handwerksmäßig betrieben worden sein. Auf der einen Seite ist sie alle Zeit beim niederen Volk Hausindustrie geblieben, auf der anderen Seite wurden die feinen Stoffe vom Ausland bezogen. Aus Damaskus ließen die Reichen die Damaste für ihre Diwane kommen (Am 3, 12), auch andere feine Gewebe (בְּרֹמִים) kamen aus Syrien (Ez 27, 16, wenn nicht dort אֱדֹם ür אֲרָם zu lesen ist, s. Bertholet z. d. St.). Ägypten lieferte die feinen weißen Baumwollstoffe (שֵׁשׁ, *βύσσος*, Ez 27, 7). Aus Babylonien, wo die Weberei hoch entwickelt war, bezog man die Priestermäntel (Jos 7, 21 „Mantel aus Sinear") und andere kunstvolle Gewebe. Zur Zeit Zephanias scheint es bei den Reichen Mode gewesen zu sein, ausländische Kleider zu tragen (Zeph 1, 8). Auch die erst seit Ezechiel erwähnte Seide (Ez 16, 10. 13) ist sicherlich nicht roh, sondern in Geweben aus Syrien oder Phönizien importiert worden. Immerhin dürfte sich bei dem Wert, den man auf schöne Stoffe legte, die Weberei auch bei den Israeliten mit dem Anwachsen des Wohlstandes in der Königszeit als selbstständiges Handwerk herausgebildet haben, wenn sie auch nie sich zu solcher Höhe der Kunstfertigkeit erhob, daß sie die Nachfrage nach feinen Geweben hätte befriedigen können. Bei den Beduinen hat sich noch die älteste Form des Webstuhls und der Weberei erhalten: durch die ausgespannten Längsfäden wird der Querfaden mit den Fingern ohne Schiffchen geschickt eingeschoben, und dann das Gewebe mit Holzstäbchen fest zusammengedrängt (vgl. z. B. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wanderung Israels, S. 98 f.). Es war ein großer Fortschritt von da bis zur Anwendung des Weberschiffchens. Seit wann die Israeliten dieses kannten und anwandten, und woher ihnen diese Kenntnis kam, wissen wir nicht; es ist wohl zufällig, daß es nur Hi 7, 6 erwähnt wird. Jedenfalls aber haben wir uns den Webstuhl der Israeliten zu allen Zeiten recht einfach zu denken. Erscheint uns doch auch der ägyptische Webstuhl trotz den so hoch gepriesenen Leistungen auf den Abbildungen sehr roh. Dort in Ägypten war wie im klassischen Altertum der senkrecht stehende Webstuhl im Gebrauch, an welchem stehend gearbeitet wurde (vgl. Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians II, S. 60). Dasselbe dürfte für die Israeliten vorauszusetzen sein, wenngleich man heute im Orient meist wagrechte Webstühle sieht. Nach einer bei Theophylakt überlieferten Nachricht wurde in Palästina zur Zeit Christi wie in Griechenland von oben nach unten an diesem Webstuhl gewebt; dies wird in alter Zeit auch so gewesen sein (Theophyl. ad Ev. Joh. 19, 23 [XVIII, 825]). Wie heute noch wurden auf diesen Stühlen nicht lange Stücke Tuch gewoben, aus denen man die Kleider dann herausschnitt, sondern es wurde je ein Stück von der Größe, wie sie für ein Kleid nötig war, gewoben. Unter dem Einfluß der oben erwähnten Einfuhr von fremdländischen Stoffen hat auch die hebräische Weberei Fortschritte gemacht. Neben dem gewöhnlichen Weber (אֹרֵג) wird der Buntwirker erwähnt (רֹקֵם Ex 26, 36; 38, 23, möglicherweise ist freilich darunter der Buntsticker zu verstehen); vielleicht ist auch mit חֹשֵׁב (Ex 26, 1) der Kunstweber gemeint. Jedenfalls setzt der Verfasser, der die Anweisungen in betreff der Teppiche der Stiftshütte und der prie-

sterlichen Kleider giebt (Ex 26, 28) eine große Geschicklichkeit bei den israelitischen Webern voraus, was bis zu einem gewissen Grade schon der vorexilischen Zeit entsprochen haben dürfte. Zweifellos haben die Israeliten in Babylonien auch manches gelernt in diesem Handwerk. Die Byssusweberei z. B. ist in nachexilischer Zeit auch bei den Juden zu Hause (1 Chr 4, 21). Jüdische Weberarbeiten gehen jetzt auch ins Ausland durch Vermittelung der Phönizier. Die nahtlosen Röcke, welche für die Zeit Christi und früher bezeugt sind (Joseph. Antiq. III, 7, 4; Jo 19, 23), cylindrische Gewebe, in welche oben für den Hals ein Loch geschnitten wurde, verraten ebenfalls hohe Kunstfertigkeit, und setzen auch etwas kompliziertere Einrichtung der Webstühle voraus. — Das Ansehen der Weberei als Handwerk ist dabei in nachexilischer Zeit sehr gesunken. Unter den Handwerkern, welche mit Weibern zu thun haben und daher im Verdacht unmoralischen Lebens stehen, werden die Weber obenan gestellt (Tos. Qid. V, 14). Auch standen sie allgemein in dem Rufe der Irreligiosität und im Verdacht der Betrügerei. „Das niedrigste Gewerbe ist die Weberei." „Es gab kein schändlicheres Gewerbe in Jerusalem als die Weberei" (vgl. Rieger, Handwerke in der Mischna I, S. 24 f.). — Vom Webstuhl und seinen Teilen ist im AT vielfach die Rede: der Weberbaum (מְנוֹר אֹרְגִים 1 Sa 17, 7; 2 Sa 21, 19), der Aufzug (מַסֶּכֶת Jes 16, 13), das Weberschiffchen (אֶרֶג Hi 7, 6), das Trumm (דַּלָּה Jes 38, 12) werden genannt. Bilder wie 1 Sa 17, 7; Jes 38, 12; Hi 7, 6, die vom Weben hergenommen sind, zeigen, daß diese Kunst von jedermann gekannt war, wurde sie doch, wie oben erwähnt, in den Häusern und nicht bloß vom Handwerker betrieben. Viele der technischen Ausdrücke, namentlich in der Mischna, sind uns freilich jetzt nicht mehr ganz deutlich (vgl. Rieger, Handwerke in der Mischna I, S. 24 ff.).

Des Walkers Aufgabe war, dem neuen Wollengewebe durch Verfilzung der Wollhärchen auf beiden Seiten die nötige Dichtigkeit zu geben, damit sie den Regen nicht mehr durchließen. Außerdem beschäftigte er sich auch mit dem Waschen der gebrauchten Kleider. Beides wurde natürlich in alter Zeit und lange in jedem einzelnen Haushalt besorgt. Es war ein unsauberes Handwerk, das er betrieb, eine Arbeit, die viele üble Gerüche mit sich brachte. Damit dürfte es zusammenhängen, daß die Walker in Jerusalem außerhalb der Stadt ihr Geschäft betrieben; nach Jes 7, 3; 36, 2 lag das Walkerfeld vor der Mauer in der Nähe des „oberen Teiches". Das Walken geschah so, daß man die Gewebe in die Walkergruben, die mit warmem Wasser gefüllt waren, legte. Um das Fett in den Stoffen aufzulösen, setzte man mineralisches und vegetabilisches Laugensalz zu (נֶתֶר und בֹּרִית Jer 2, 22; Mal 3, 2; Hi 9, 20), nach der Mischna auch Urin (מֵי רַגְלַיִם M. Schabb. 9, 5; Nidd. 9, 6) und Walkererde. In den Laugengräben wurden die Stoffe mit den Füßen getreten. Nach dem Laugenbad wurden sie mit Stöcken geschlagen und in reinem Wasser ausgewaschen. Nach den Angaben der Mischna wurden dann die Stoffe aufgekratzt, geschwefelt und schließlich in der Presse gepreßt (Rieger, Handwerke in der Mischna I, S. 44 f.). Wie viele von diesen Kunstgriffen schon der älteren Zeit bekannt waren, wissen wir nicht. Die allgemeine Verachtung teilte dieses Handwerk mit der Weberei.

Ebenso gering geachtet waren im späteren Judentum die Gerber. Die Verarbeitung der Felle und Häute zu Leder war seit ältester Zeit den Israeliten bekannt. Und wenn auch diese Arbeit lange Zeit Sache des einzelnen Hauses gewesen sein mag, so ist doch selbstverständlich, daß sich auch hier ein eigenes Handwerk der Gerber herausbildete. Die Vorschrift über die Verwendung von rotgefärbten Widderfellen und Seekuhfellen beim Dach der Stiftshütte setzt das voraus (Ex 25, 5; 26, 14), ebenso die Erwähnung von Schuhen aus Seekuhfellen (Ez 16, 10), wenn diese nicht etwa importiert waren. Daß im AT die Gerber nicht erwähnt werden, ist demnach zufällig. Aus dem NT ist der Gerber Simon in Joppe bekannt (Act 10, 6); er wohnte (eben wegen seines Handwerks) außerhalb der Stadt am Meer.

Auch beim Färber ist die Nichterwähnung im AT zufällig. Um so mehr ist in der Mischna von der Färberei die Rede; mancherlei interessante Vorschriften sind hier für den Betrieb des Handwerks gegeben (vgl. Rieger, Handwerke in der Mischna I, S. 17 ff.). Die Färberei der palästinensischen Juden genoß in der Zeit der Mischna einen ausgebreiteten Ruf.

Da die Bereitung der Nahrung stets der Hauptsache nach der Familie zukam, spielen Bäcker und Köche keine große Rolle. Gewerbsmäßige Schlächter scheint es überhaupt nicht gegeben zu haben; von Köchen resp. Köchinnen ist nur am königlichen Hof die Rede (1 Sa 8, 13); noch in königlicher Zeit war es für eine Prinzessin keine Schande, selbst zu kochen (2 Sa 13, 8). Nur die Bäckerei scheint in größerem Umfang als Handwerk

betrieben worden zu sein, wenigstens in den Städten. Jer 37, 21 wird eine eigene „Bäckergasse" in Jerusalem erwähnt. Bei Josephus ist auch von einem Quartier der Käsemacher die Rede, das Tyropoionthal trägt daher seinen Namen (Jos. Bell. Jud. V, 4, 1).

Endlich sind noch zu nennen die Salbenmischer (1 Sa 8, 13; Neh 3, 87 u. a.), im Orient, wo Salben, wohlriechende Öle u. dgl. eine so große Rolle spielen, nicht unwichtige Leute, sowie die Barbiere, die erst bei Ezechiel (5, 1) genannt werden.

Benzinger.

Haner, Johann, gest. c. 1544. — Döllinger, Reformation I^2, 130 ff.; ders., Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte, Wien 1882, III. Bd S. 105 ff.; v. Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation, Nürnberg 1855, S. 354; Reusch, AdB Bd X, 615; A. Baur, Zwinglis Theol., Halle 1889 II, S. 418 ff.; W. Friedensburg, Zur Korrespondenz Haners, Beitr. z. bayer. KG V, (1899) S. 167. Eine monographische Arbeit über Haner beabsichtigt der Unterzeichnete.

Johannes Haner ist ein Typus jener humanistisch gerichteten Theologen, die eine Zeit lang sich der Reformation zuwandten, dann, als einzelne ihrer Hoffnungen sich nicht erfüllten, im Hinblick auf das Zustandekommen eines Konzils die Rolle von Exspektanten spielten und schließlich sich wieder der römischen Kirche in die Arme warfen. Er stammte aus Nürnberg, doch kennen wir bisher weder die Zeit seiner Geburt noch seinen Entwickelungsgang. Wahrscheinlich hat er in Ingolstadt studiert und sich dort den Magistergrad erworben. Da er schon 1517 von Pirkheimer in seiner Apologie Reuchlins unter den Theologen neuerer Richtung mit aufgezählt wird (vgl. Hagen, Deutschlands rel. und litter. Verhältnisse ꝛc. I, 461), worunter sich freilich manche recht kleine Lichter finden, muß er doch schon damals in gewissen Kreisen als Humanist bekannt gewesen sein. Jedenfalls war er selbstbewußt genug, um, so behauptet er selbst (Friedensburg S. 189), Leo X. persönlich in Rom seine Ratschläge in der lutherischen Sache zu erteilen. Den gleichen Zweck verfolgt das erste von seiner Hand bekannt gewordene Schreiben, das unter Hinweis auf seine Beziehungen zu Joh. Faber von Nürnberg aus vor dem zweiten Nürnberger Reichstag unter dem 5. Januar 1524 an Clemens VII. gerichtet ist, worin er dem Papste seinen Rat erteilt, wie durch allerlei kleine Reformationen im Sinne des Erasmus dem Verderben der Kirche ohne Gewalt gesteuert werden kann, und er sich selbst bereit erklärt, sein Leben dafür (famae ac capitis mei periculo) in die Schanze zu schlagen (Balan, Monumenta reformationis, Ratisbonae 1884 S. 316 ff.). Sein Brief wird dort ebensowenig Eindruck gemacht haben, wie ein weitschweifiges Schreiben, welches er einen Monat später am 17. Februar an Erasmus sandte mit der dringenden Aufforderung, für die bedrohte Kirche einzutreten (Horawitz, Erasmiana, Wiener Sitzungsber. 102, 771 f.). Ein Jahr darauf (Dienstag Valentini 14. Febr. 1525) ließ er sich auf ein Jahr als Domprediger in Würzburg anwerben (Würzb. Arch.) und wurde der Nachfolger Joh. Polianders, der um seiner Predigten willen mit einem Teil des Domkapitels zerfallen, seinen Abschied genommen (vgl. Scharold, D. M. Luthers Reformation in nächster Beziehung auf das ehemalige Bistum Würzburg, Würzburg 1828 S. 218). Glaubte man in ihm einen entschiedenen Vertreter des Alten gewonnen zu haben, so hatte man sich getäuscht. Gerade hier in Würzburg wurde er bis zu einem gewissen Grade für die Reformation gewonnen. Schon im November nahm er seinen Abzug von Würzburg in Aussicht (Würzb. Arch.), wenn er auch bis zur Gewinnung eines geeigneten Ersatzes zu bleiben versprach, und eine Ende 1525 an seinen Bischof gerichtete Schrift, worin angeblich die Autorität der Kirche und der Konzilien angegriffen ward (vgl. Höhn, Chronol. provinciae Rheno-Suevicae ord. fr. Eremit. Aug., Würzb. 1744 S. 170; Paulus, Barth. Arnoldi von Usingen, Freiburg 1893 S. 105 vgl. Friedensburg 170), machte sein weiteres Verbleiben in der von ihm bekleideten Stelle unmöglich. Der gemeinsame Ausgangspunkt von Erasmus brachte es wohl mit sich, daß er bald mehr zu Zwingli als zu Luther hinneigte (Zwingli opp. VII, 510; Füßlin, epistolae ref. I. 44 vgl. dazu A. Baur, Zwinglis Theol. II, 418), bewegte sich dabei übrigens in seinen Briefen an Zwingli und Oekolampad in eigentümlich mystisch-spiritualistischen (mehr wohl an die spätere Osiandersche Fassung als an Denksche Spekulationen [gegen Stählin II, 167] erinnernden) Erörterungen über caro, vita und verbum, die auch seinen späteren Auslassungen eigen sind und sie sehr unklar machen. Zugleich machte er es sich zur Aufgabe, auf eine Einigung in der Abendmahlsfrage hinzuwirken. Auf dem Reichstage zu Speier 1526 (Zwingli opp. VII, 510 Anm.) hatte er Beziehungen mit dem Landgrafen Philipp aufknüpfen können, war auch nach seinem Fortgange von Würzburg an seinem Hofe; wenn er aber angiebt, er

habe sich geweigert, einer Aufforderung des Fürsten, in seine Dienste zu treten, früher Folge zu leisten, als bis eine Einigung der streitenden Parteien erreicht wäre, so wird man berechtigt sein, ein Fragezeichen zu machen. Daß er jedoch den Fürsten für das Einigungswerk zu interessieren suchte (Coepi itaque non nihil persuadere Principem, ut de contrahenda inter vos pace cogitare coeperit, etsi nesciam an post discessum meum hic fervor apud eum resederit, an secus. Ego certe quantum in me erit, non desinam heroem etiam absens in hoc ipsum perpellere etc., Füßlin II, 46), und daß er es war, der Philipp zuerst auf den Gedanken brachte, die Einigung womöglich durch ein Religionsgespräch zu stande zu bringen, ist sicher. Auch dürfte er zu diesem Zweck 1529 nach Speier gegangen sein (CR I, 1063). Nachdem er die Würzburger Stelle aufgegeben, war er Herbst 1526 feriaturus ad tempus usurusque aliquandiu in donata hac mea libertate (Füßlin I, 48) nach Nürnberg zurückgegangen, wo er, weil man ihm wahrscheinlich nicht traute, nur nach einer Vorhaltung durch den Rat Aufnahme fand, auch eine kleine Pfründe erhielt. Die Hoffnung, seine materielle Lage (1529) durch die Fürsprache Melanchthons, der ihn dabei einen hominem calamitosum nennt (CR IV, 1063), zu verbessern, scheint sich nicht erfüllt zu haben, noch weniger sein Wunsch, bei der Lösung der großen Kirchenfrage eine Rolle zu spielen. Aber es war wohl nicht nur gekränkter Ehrgeiz, sondern Mißbehagen an den, ja auch in Nürnberg keineswegs idealen kirchlichen Zuständen und mangelndes Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre, das ihn wieder nach Rom hinüber schielen ließ. Er begab sich 1532 nach Regensburg, um mit Aleander Beziehungen anzuknüpfen, der bald die Bekehrung eines großen Lutheraners berichten konnte (Friedensburg 165), der bereits seine Feder in den Dienst der Kirche gestellt habe. Während er von seiner Konversion in Nürnberg sicher noch nichts verlauten ließ, richtete er schon seine Blicke nach Bamberg, wohin er sich Empfehlungsbriefe ausbat, und hoffte auf die ihm von Aleander in Aussicht gestellte materielle Hilfe. Als sie ausblieb, und die bevorstehende Einführung der Nürnberger Kirchenordnung seine Lage bedenklicher zu machen drohte, schickte er mit einer Widmung vom 16. Juni 1533 (in deutscher Übersetzung, wohl von Camerarius vgl. Soden S. 394, bei Döllinger, Beiträge zur Geschichte III, 104) seine gegen die evangelische Rechtfertigungslehre gerichtete Schrift: Prophetia vetus ac nova hoc est, vera scripturae interpretatio. De syncera cognitione Christi handschriftlich, in erster Linie zum privaten Gebrauch des Fürsten, und um sich dadurch zu empfehlen, an Georg von Sachsen, worauf sie Cochläus wider des Verfassers Willen (Friedensburg 177) Anfang 1534 in Leipzig herausgab. Machte schon dies unliebsames Aufsehen in Nürnberg, so daß Camerarius beauftragt wurde, den Hauptinhalt zu verdeutschen und dem Rate darüber zu berichten (Soden 394), so noch mehr, als Georg Wicel indiskreterweise seinen Briefwechsel herausgab, in dem Haner nicht anstand, von der evangelischen Kirche als von der allergiftigsten Seuche, und der elenden Hure und von Luther in den schmählichsten Ausdrücken zu sprechen (Epistolae duae Joh. Haneri et Gregorii Wicelii de causa Lutherana 1534, deutsch bei Döllinger, Beitr. z. Geschichte S. 111 ff. vgl. Maier, Spengleriana, Nürnb. 1830 S. 159). Der Nürnberger Prediger Thomas Venatorius (s. d. A.) schrieb dagegen eine klare Verteidigung der evangelischen Rechtfertigungslehre (De sola fide iustificante nos in oculis dei 1534; wieder abgedr. 1556). Haner wurde zur Verantwortung gezogen. Seine (noch nicht gedruckte) ausführliche Rechtfertigungsschrift konnte nicht genügen, obwohl er den Versuch machte, seine Lehre als mit der Augustana übereinstimmend darzuthun, und schließlich erhielt er gegen Ende des Jahres die Mitteilung, daß er mit dem Neuen Jahre Nürnberg zu verlassen habe. Eine neue Bitte um reiflichere Untersuchung scheint keinen Erfolg gehabt zu haben (Döllinger, Beiträge zur Gesch. III, 120 ff., Soden 394). Er begab sich nach Bamberg, und hätte am liebsten wie Wicels Briefe an ihn ergeben, es an diesem ersten Versuche, öffentlich als Polemiker aufzutreten, genug sein lassen, wenn jener ihn nicht immer wieder ermuntert, und die Hoffnung auf Anerkennung der römischen Großen gelockt hätte. Noch 1535 schickte er eine jetzt in Venedig liegende Schrift über das Konzil an Vergerio und 1537 sandte er durch Morone wieder gute Ratschläge an den Papst. In die Öffentlichkeit trat er, wie es scheint, nur noch einmal durch die Theses Joannis Haneri Noribergensis de poenitentia, Lipsiae Anno 1539, in denen er in eigenartiger Weise — heidnische, jüdische, christliche Buße — adversus recens aeditas Vittenbergae disputationes in den antinomistischen Streit einzugreifen suchte und im Eifer gegen Luther zum „Antinomer" wurde. Luther hat sie gekannt, und hat sich in einer Tischrede vom 15. April 1539 (Förstemann-Bindseil III, 378) darüber ausgesprochen, sonst scheinen sie unbeachtet geblieben zu sein. Der Wunsch, durch seine hochmögenden Freunde irgend

wo anders unterzukommen, erfüllte sich nicht, und die Präbenden, die ihm nach vielem Betteln zugesichert wurden, — auch nach dem Tode Ecks war sein erster Gedanke ihn zu beerben (Friedensburg 188 ff.), kamen nur teilweise in seinen Besitz, aber Ende 1541 (1542 Freitag nach Innocentium das ist 29. Dezember 1541 vgl. Otto Erhard, Die Reformation der Kirche in Bamberg, Erlangen 1899 S. 70 Anm. 1, wo aber Magister Gallus, der mit Haner nicht identisch ist, zu streichen ist), wurde er als Domprediger in Bamberg angenommen. Da er Februar 1545 einen Nachfolger erhielt (Arch. zu Bamberg), wird er kurz zuvor gestorben sein. **Theodor Kolde.**

Hanna (חַנָּה = Gnade, Anmut), ein bei Hebräern und Phöniziern vielfach vorkommender Frauenname, wie denn z. B. Didos Schwester in Virgils Äneide B. IV diesen Namen trägt. In der Bibel erscheinen drei Frauen mit demselben: 1. die Mutter Samuels (s. d. A.); 2. die Frau des Tobit aus dem Stamme Naphthali, To 1, 9; 2, 1. 11; 11, 4. 8; nach der Vulgata, der Luther gefolgt ist, wird 7, 2. 8. 14. 16; 8, 12 auch Reguels Weib so genannt, während der griechische Text dafür *Ἔδνα* liest.; 3. eine Prophetin aus dem Stamme Ascher, Phanuels Tochter, Lc 2, 36—38. Daß der offenbar auch hier sorgfältig forschende Lukas den Namen des Vaters angiebt, nicht aber den des Ehemannes, wird seinen Grund haben: auch er mochte zum Kreise derer gehört haben, die auf die Verheißung Israels warteten. Nach siebenjähriger Ehe hatte H. ihr Leben bis zu ihrem 84. Jahre im Witwenstande zugebracht, was der Erzähler gewiß in ehrendem Sinne anmerkt, ohne daß man darum schon berechtigt wäre, im NT eine Überschätzung des Witwenstandes im Widerspruche mit 1 Ti 5, 14 zu statuieren. Die Witwe war freilich nach der Meinung des Lukas eher im stande, sich dem Dienste des Herrn zu weihen und als Prophetin göttliche Offenbarungen zu empfangen. Beständig im Tempel anwesend zu sein, erachtete sie als zu ihrem Berufe gehörig, und es ist damit ihr Herzutreten zu eben jener Stunde, da die Darstellung Jesu im Tempel stattfand, motiviert. Ihre prophetische Gabe, die sie offenbar nicht nur bei diesem Anlasse im Kreise der Stillen im Lande bethätigte, äußert sich hier in der Weise, daß sie dem Simeon ähnlich in dem armen Jesuskindlein den erkannte, den Gott dem Volke Israel als Erlöser gesandt. Vgl. Krummacher in Pipers evangel. Jahrb. IV, S. 43 ff. H. erscheint so recht als ein Typus jener Witwen, wie sie 1 Ti 5, 5 charakterisiert werden: *ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ τὸν Θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας.* **Arnold Rüegg.**

Hannas (Ananos), Hohepriester. — Litteratur: Die Artikel „Annas“ in Winers Bibl. Realwörterb., von Wieseler in dieser Real-Enc.² Bd I, u. von Keim in Schenkel's Bib.-Lex. I; Schürer, Gesch. des Jüd. Volkes³ II, 1898, S. 217, 221.

Hannas gehört zu den namhaftesten Hohepriestern aus der Zeit der Römischen Herrschaft in Palästina. Sein Vater hieß Seth. Sein eigener Name, der von dem hebräischen Worte chanan, gnädig sein, abstammte, lautet im NT (bei Lc und Jo) Annas (bei Luther: Hannas), bei Josephus: Ananos. In das hohepriesterliche Amt wurde er im Jahre 7 n. Chr. durch den römischen Statthalter von Syrien, Quirinius, eingesetzt (Jos. ant. 18, 2, 1) an Stelle des Joazar, welcher bei der kurz vorher durchgeführten blutigen römischen Schatzung sich durch sein weitgehendes Entgegenkommen gegen Rom zu sehr beim Volke verhaßt gemacht hatte, um sich länger halten zu können. Daß dagegen H. in seinem Amte während eines dreimaligen Wechsels der römischen Statthalter blieb, darf man wohl als Beweis dafür ansehen, daß er klug zwischen den Gegensätzen zu lavieren wußte. Erst als der Kaiser Tiberius im Anfange seiner Regierung (14 n. Chr.) den Valerius Gratus als Statthalter nach Syrien schickte, setzte dieser den H. ab, indem er an seine Stelle als Hohepriester den Ismael Phabis Sohn berief (Jos. ant. 18, 2, 2). Letzterer aber mußte sehr bald (c. 16 n. Chr.) einem Sohne des H., Eleazar, weichen (Jos. ant. 18, 2, 2), und nachdem auch dieser wieder schon nach einem Jahre seines Amtes entsetzt worden war und seinen Nachfolger in Kamiths Sohn Simon erhalten hatte (c. 17 n. Chr.) dauerte auch dessen Amtszeit nicht lange. Es war dann ein neues Glied aus der Familie des H., dem das hohepriesterliche Amt übertragen wurde, sein Schwiegersohn (Jo 18, 13) Joseph, genannt Kajaphas (Jos. ant. 18, 2, 2; 4, 3; Mt 26, 3. 57; Lc 3, 2; Jo 11, 49; 18, 13. 14. 28; Akt 4, 6), der nun darin ziemlich lange verblieb (18—36 n. Chr.). Später haben noch vier andere Söhne des H., Jonathan (36—37), Theophilus (37—40), Matthias (c. 43) und Annas der Jüngere (62 n. Chr.) die Hohepriesterwürde bekleidet. Da um deswillen H. als der glücklichste Mensch gepriesen wurde,

ist wohl anzunehmen, daß er die Amtseinsetzung der meisten seiner Söhne noch erlebt hat, ohne daß man genauer die Zeit seines Todes weiß. Jedenfalls war er aber zur Zeit der Belagerung von Jerusalem bereits verschieden, da man damals sein Grab zeigte, das im westlichen Teile der Stadt sich befand (Jos. a. a. O.). Wenn die neutestamentlichen Angaben den H. auch noch nach seiner Amtsentsetzung als Hohepriester bezeichnen und ihn eine sehr einflußreiche Stellung einnehmen lassen, auch eine Art von Verhör Jesu vor ihm berichten, so ist das, obschon Josephus davon nichts gerade sagt, doch durchaus nicht als ungeschichtlich zu verwerfen. Zwar ist es unbegründet, dies mit der Behauptung rechtfertigen zu wollen, daß H. ein Stellvertreter des Hohepriesters gewesen sei (Lightfoot, hor. hebr. 744 ff.; Nus, harmonia ev. I, 313 ff.; II, 962 ff., s. dagegen Vitringa, observ. s. 6, 529), oder daß er den Titel Hohepriester und eine weitreichende Amtsbefugnis als Präsident des Synedriums besessen habe (Wieseler a. a. O. und chronol. Synops. 186 ff.). Letztere Annahme scheitert an der Thatsache, daß nach dem einstimmigen Zeugnis des Josephus und des NTs das Präsidium im Synedrium immer nur der fungierende Hohepriester hatte (vgl. Schürer a. a. O. 202 ff. u. ThStK 1872, 623—631). Wohl aber ist es historisch gesichert, daß auch die nicht mehr im Amte befindlichen Hohenpriester nicht allein diesen Titel, sondern auch einen großen Teil der Rechte und Pflichten behielten, welche dem fungierenden Hohepriester zukamen (Schürer a. a. O. S. 171 f.). Sonstige Beispiele dafür sind die abgesetzten Hohenpriester Jonathan der Sohn des H., Ananias Sohn des Nedebaios, der jüngere Ananos und Jesus Sohn des Gamaliel. Und daß insbesondere H. neben dem fungierenden Hohepriester Kajaphas ein besonders hohes Ansehen behielt, ist aus der Länge seines Lebens und seinem verwandtschaftlichen Verhältnis zu jenem leicht erklärlich. Indessen ist an den beiden Stellen Lc 3, 2; Akt 4, 6, obschon die Voranstellung des H. sich aus seinem höheren Alter erklären ließe (Ewald, B. Weiß), immerhin eine gewisse Inkorrektheit des Ausdrucks, welche H. als fungierenden Hohenpriester erscheinen läßt, nicht zu verkennen. Seiner religiösen Parteirichtung nach gehörte H. nicht zu den Pharisäern, welche freilich in ihrer Feindschaft gegen Jesus und beim gerichtlichen Verfahren gegen denselben mit den Hohenpriestern gemeinsame Sache machten (Mt 21, 45; 22, 15; 27, 62; Mc 11, 18. 27; 14, 1. 53; Lc 22, 2; 23, 10; Jo 11, 47. 57; 18, 3), sondern gleich den meisten Angehörigen der aristokratischen hohepriesterlichen Geschlechter zu den Sadducäern. Diese Angabe des NT (Akt 4, 1. 6; 5, 17) findet ihre Bestätigung dadurch, daß Josephus den Sohn des H. Annas den Jüngern, den nachmaligen Hohepriester, als einen grausamen Sadducäer bezeichnet.

Sieffert.

Hanne, Johann Wilhelm, gest. 1889. — Bekenntnisse oder: Drei Bücher vom Glauben, von Dr. J. W. Hanne; 2. Aufl. Hannover 1865 (hier insbesondere der autobiographische Abschnitt S. 79—122: „Ein Stück Lebenslauf in den Vorhöfen" 2c.). Eigene handschriftl. Aufzeichnungen Hannes im Professorenalbum der Universität Greifswald, Fol. 34 u. 35. Artikel „Hanne" in Ph. Schaffs Encyclop. of living Divines, New-York 1887, S. 90 f.

Johann Wilhelm Hanne wurde in dem lüneburgischen Dorfe Harber als Sohn einer wenig bemittelten Bauernfamilie geboren am 29. Dezember 1813. Er besuchte hier bis zu seiner zu Ostern 1828 erfolgten Konfirmation die Dorfschule, wo seine vorzügliche Begabung hinreichend hervortrat und sein Zug zum Idealen durch die während der Freistunden, oft beim Hüten der väterlichen Viehherde im Freien, eifrig von ihm betriebene Lektüre Kleistscher und Höltyscher Dichtungen, ja auch des Klopstockschen Messias und einzelner Oden desselben Dichters genährt wurde. Nur „nach langen und bangen Kämpfen mit dem zürnenden Geiste des väterlichen Hauses" (Bekenntnisse 2c., S. 96) wurde ihm das Betreten der zu wissenschaftlichem Studium führenden höheren Schullaufbahn ermöglicht. Zunächst hatte es der tierärztliche Beruf sein sollen, für welchen er bestimmt wurde, allein schon nach fünfwöchentlichem Verweilen auf der Veterinärschule zu Hannover wurde er („mit lauter theologischen und poetischen Plänen im Kopfe" und daher für das genannte Studium ganz ungeeignet) wieder nach Hause geholt, wo er das Weihnachtsfest des Jahres 1829 in banger Ungewißheit über seine nächste Zukunft zubrachte. Endlich wurde der Segen des Vaters zur heiß ersehnten theologischen Laufbahn erlangt und nun zuerst das Hildesheimer Gymnasium, dann das Carolinum zu Braunschweig besucht. Von der letzteren Anstalt, wo sein Lehrer E. Th. Henke, der spätere Marburger Kirchenhistoriker, „die Liebe zur Theologie in ihm läuterte und kräftigte", wurde er zu Michaelis 1833 mit dem Reifezeugnis entlassen. Er studierte nun sieben Semester hindurch Theologie nebst spekulativer Philosophie — zuerst kürzere Zeit in Göttingen, dann in Halle, wo Tholuck und Ullmann Einfluß auf ihn übten; dann in Berlin, wo er besonders Marheineke hörte,

zuletzt wieder in Göttingen, wo er sich namentlich an Liebner und an Lücke anschloß. Während der langen (fast 14jährigen) Kandidatenzeit, welche er dann zu bestehen hatte, privatisierte er zunächst drei Jahre hindurch in Wolfenbüttel, wo er besonders dem Studium der Kirchenväter oblag, dann (seit 1840 von Jena aus mit der philosophischen Doktorwürde geschmückt) ungefähr das Dreifache dieser Zeit in Braunschweig. Hier hielt er neun Jahre hindurch (1840—48), zuerst vor männlicher, dann vor gemischter Zuhörerschaft aus den gebildeten Ständen, Vorträge über Geschichte, Natur- und Religionsphilosophie, Ästhetik, Katholicismus und Protestantismus. Durch diese Vorlesungen, zu welchen sich zuletzt gegen Tausend Personen einzufinden pflegten, sowie durch gelegentlich gehaltene Predigten, übte er eine nicht unbeträchtliche religiöse Einwirkung auf weite Kreise, wozu höhere Offiziere, Staatsmänner, Rechtsgelehrte, Künstler u. a. gehörten. Die städtische Geistlichkeit, damals ihrer Mehrheit nach einer rationalistischen Richtung ergeben, wirkte ihm, der einerseits als Pietist und Mystiker, andererseits als Pantheist verschrien wurde, angelegentlich entgegen. Sie wußte den Vollzug seiner Anstellung als Dompredigeradjunkt zu verhindern, obschon diese Stelle ihm vom Herzog bereits zugesagt war; desgleichen scheiterte an ihrer Gegenwirkung sein Einrücken in eine Professur der Philosophie am Collegium Carolinum, zu welcher bürgerschaftliche Kreise, unter Mitwirkung auch des ihm wohlwollenden Ministers v. Geyso, ihn vorgeschlagen hatten. Zwei in eben diesen Zeitraum fallende Verhandlungen wegen seiner Gewinnung für philosophische Universitätsprofessuren zerschlugen sich gleichfalls. Der Lehrstuhl Herbarts in Göttingen entging ihm, weil das hannoversche Kultusministerium gegen ihn war, derjenige K. Ph. Fischers in Tübingen, weil er gerade schwer erkrankt und daher außer stande war, der Aufforderung zu baldiger Übernahme der ihm angetragenen Stelle zu entsprechen. — Der schon zu Anfang jener Braunschweiger Wirksamkeit in den Ehestand Getretene sah sich schließlich zur Annahme einer Landpfarrstelle genötigt. Eine solche bot sich ihm 1851 in dem hannoverschen Dorfe Betheln bei Elze dar. Nach dreijährigem Wirken hier siedelte er in gleicher Eigenschaft nach dem südwestlich von da gelegenen Salzhemmendorf (an der Saale, einem Nebenflüßchen der Leine) über, wo er 1854—61 wirkte und wo ihm die Auszeichnung der Ernennung zum theologischen Ehrendoktor von Göttingen (19. April 1860, bei der 300jährigen Gedenkfeier von Melanchthons Tode) zu teil wurde. — Im Herbste 1861 folgte er einem Rufe nach Greifswald, wo er als Nachfolger Schirmers Pastor an St. Jakobi und ordentlicher Professor für praktische Theologie wurde. In dieser Stellung verblieb er bis zum Sommer 1886, wo er in den Ruhestand trat und seinen Wohnsitz nach Hamburg-Eppendorf verlegte. Hier starb er nach kurzem Krankenlager am 21. November 1889.

Als eine tief-religiös angelegte Persönlichkeit, der schon im Elternhause (wo ihm, seitdem er lesen gelernt, das Vorlesen der Bibelabschnitte und geistlichen Lieder bei der Morgenandacht aufgetragen wurde u. s. f.) wichtige Anregung zu teil geworden war, sowie als empfänglicher Schüler von Theologen wie Tholuck, Ullmann, Liebner 2c., trat Hanne als Vertreter einer wesentlich positiven Auffassung des Christentums ins öffentliche Leben ein. Aber seinen poetischen und philosophischen Neigungen — welche letzteren ihn nicht etwa an ein einzelnes der zu seiner Zeit einflußreichen Schulsysteme fesselten — entstammte ein stark subjektivistischer Zug, der ihn mit den Vertretern fest ausgeprägter kirchlicher Richtungen, und zwar mit Rationalisten ebensowohl wie mit konfessionell Orthodoxen, wiederholt in scharfe Konflikte brachte. Schon während jener Braunschweiger Zeit gesellte sich zu seinem apologetischen Auftreten gegen den Rationalismus ein Element leidenschaftlicher antiorthodoxer Polemik hinzu. Später, noch vor Übernahme der Greifswalder Professur, schloß er sich dem Protestantenverein an, dessen Sache er längere Zeit eifrig vertrat und dem zu lieb er auch einiges von dem, was Kurtz und Nippold als „protestantenvereinliche Martyrien" bezeichnen (z. B. ein oder zwei Male auch Censuren seitens des Stettiner Konsistoriums, vgl. unten) zu kosten bekam. Doch läßt sich die Art, wie er in dieser Hinsicht gekämpft und gestritten, mit der zähen Hartnäckigkeit z. B. eines Michael Baumgarten nicht vergleichen. Während seiner letzten Jahre bethätigte er eine wesentlich milde und versöhnliche Haltung, auch gegenüber denjenigen seiner Greifswalder Spezialkollegen, mit welchen er zeitweilig — besonders während der 70er Jahre (als ein Streit über das von D. Vogt innegehabte Doppelamt einer ordentlichen Professur und des Pastorats an St. Marien entbrannt war) — in Fehde gelegen hatte. Der ernste und innige Grundzug seiner Religiosität, insbesondere die Festigkeit seines Bekenntnisses zur Thatsächlichkeit der Auferstehung des Herrn (s. darüber S. 115 seiner „Bekenntnisse") sowie die Bestimmtheit seines Hoffens auf eine persönliche Seelenfortdauer nach dem Tode, trat während dieser

letzten Zeit auf wohlthuende Weise bei ihm hervor. Und die Liebenswürdigkeit seines Entgegenkommens gegen jüngere Kollegen von mehrfach anderer Richtung als die seinige, namentlich gegen Cremer und den Unterzeichneten, verpflichtet diese ihm zu dankbarer Anerkennung über die Grenze dieses Lebens hinaus. — Betreffs seines übermäßigen Eifers gegen die Orthodoxen und seines zeitweiligen Abirrens zu extremer Hyperkritik auf biblischem Gebiete hatte er schon viel früher bedauernde Geständnisse abgelegt, welche ihn ehren. So auf S. 108 und 114 jener „Bekenntnisse", wo er die Konzessionen, welche er vorübergehend der modern-kritischen Richtung, insbesondere „dem von der Baurschen Schule vertretenen Unglauben" gemacht, als „aus Unbesonnenheit entsprungene und den Kern des Glaubens selbst beeinträchtigende Zugeständnisse" beklagt. Gelegentlich freilich hat er dem Hang zu übereifrigem Auftreten in seiner antiorthodoxen Polemik auch noch später, wenigstens bis gegen den Anfang der 70er Jahre, nachgegeben. Die im wesentlichen liberale, aber nicht etwa links-hegelsche Stellung zur Bibelkritik, wie er sie bis zuletzt festgehalten, kennzeichnet am besten der beim Protestantentag zu Bremen von ihm gehaltene Vortrag „Über die Autorität der Bibel" (mit Thesen wie: „Die Bibel ist rein menschlich entstanden, bleibt aber, trotz der in ihr vielfach vorkommenden menschlichen Irrtümer und Schwächen, doch das ehrwürdigste Urkundenbuch der göttlichen Offenbarung und hat als solches die höchste Autorität zu beanspruchen. Aber diese Autorität gebührt ihr nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach, nicht auf naturgeschichtlichem und weltlichem, sondern auf religiösem und geistlichen Gebiete", u. s. w.). S. überhaupt Protestant. KZ 1868, S. 652—662.

Seine zahlreichen Schriften spiegeln diese, aus einem warmen christlich-apologetischen Grundzug und aus scharfer Opposition gegen kirchliche Strenggläubigkeit sich zusammensetzende Doppelnatur großenteils schon in ihren Titeln. I. Der Braunschweiger Periode (1837—1848) gehören an: Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig, Braunschweig 1838; Festreden an Gebildete über das Wesen des christlichen Glaubens, insbesondere über das Verhältnis der geschichtlichen Person Christi zur Idee des Christentums, ebend. 1839; Schleiermacher als religiöser Genius, sowie: Sokrates als Genius der Humanität (zwei zusammen ein Ganzes bildende Betrachtungen, erschienen 1840—41); Der moderne Nihilismus und die Straußsche Glaubenslehre im Verhältnis zur Idee der christlichen Religion, Bielefeld 1842; Anti-orthodox oder gegen Buchstabendienst und Pfaffentum und für den freien Geist der Humanität und des Christentums, Braunschweig 1846; Der freie Glaube im Kampf mit den theologischen Halbheiten unserer Tage, ebenda 1846; Religiöse Mahnungen zur Sühne, ebenda 1848.

II. Aus der Zwischenzeit zwischen dem Braunschweiger und dem Greifswalder Wirken rühren her: die einer christlich positiven Haltung wesentlich nahestehenden „Vorhöfe zum Glauben, oder das Wunder des Christentums im Einklag mit Vernunft und Natur" (3 Tle., Jena 1850—51, eine Reihe apologetischer Betrachtungen mit zum Teil noch jetzt ansprechenden und beherzigenswerten Ausführungen, besonders gegenüber rationalistischer Flachheit und Seichtigkeit); Zeitspiegelungen, Hannover 1852; 2. Aufl. 1854; Bekenntnisse oder drei Bücher vom Glauben, Hannover 1858; zweite mit einer Rede über brennende Zeitfragen vermehrte Auflage 1865 (— hier, auf S. 211—266 auch eine Auswahl religiös-poetischer Versuche).

III. Der Greifswalder Zeit entstammt zunächst das religions-philosophische Hauptwerk Hannes: Die Idee der absoluten Persönlichkeit, oder Gott und sein Verhältnis zur Welt, insbesondere zur menschlichen Persönlichkeit, 2 Bde, Hannover 1861. 62; 2. Aufl. 1865 (eigentlich mehr religions- und dogmenhistorischen als spekulativen Inhalts, da es einen reichhaltigen und nicht ungründlich ausgearbeiteten Überblick über „die geschichtlichen Entwickelungsphasen des Theismus und dessen Kampf mit dem Pantheismus und Deismus" [in Bd I bis z. Schlusse des MA.s, in Bd II von Cartesius bis zur Gegenwart], also nur die historische Grundlegung für eine zwar beabsichtigte, aber ungeschrieben gebliebene spekulative Konstruktion bietet). Ferner: Die Zeit der deutschen Freiheitskriege in ihrer Bedeutung für die Zukunft des Reiches Gottes, Greifswald 1863; Der Geist des Christentums, Elberfeld 1867; Anti-Hengstenberg, ebend. 1867; Die christliche Kirche nach ihrer Stellung und Aufgabe im Reiche der Sittlichkeit, Berlin 1868; Die Kirche im neuen Reiche, Berlin 1871. Wegen der letzten dieser Schriften mußte H. sich vor dem Konsistorium zu Stettin verantworten (vgl. oben). Weitere Publikationen selbstständiger Art (abgesehen von Aufsätzen in Zeitschriften u. dgl.) sind derselben nicht mehr gefolgt. — Die bei Schaff a. a. O. als letzte der Schriften Hannes genannte Broschüre „Der ideale und der geschichtliche Christus" (Berlin 1871; 2. Aufl., ebend 1871) gehörte nicht ihm an,

sondern seinem gleichnamigen Sohne J. R. Hanne, Dr. phil., Lic. theol., jetzt Pastor zu Eppendorf bei Hamburg). Vgl. Meusels „Kirchl. Handlex." III, 155; auch Hase, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, 2. A., III, 2, S. 642. **Zöckler.**

Hannover. 1. Einführung des Christentums s. Sachsen, Bekehrung; 2. Bistümer s. Bremen, Verden, Hildesheim, Minden, Osnabrück; 3. Reformation s. Corvinus Bd IV S. 302, Ernst der Bekenner Bd V S. 474, Rhegius; 4. Circumskription s. Konkordate; 5. Kirchliche Statistik s. Preußen.

Hansiz, Markus, gest. 5. Sept. 1766. — Walch, Biblioth. theol. III. 314; Baur in Ersch u. Gruber, Enc. II, 2, 219; J. Pletz in d. Wiener theol. Zeitschr. 1834, I, 13 ff.; Backer, Écrivains de la Comp. de Jésus II, 285; Stoeger, Scriptores provinciae Austriacae Societatis Jesu, Vindob. 1856, p. 122; Wurzbach, Biogr. Lexikon des Kaisert. Oesterreich, Bd VII; K. Werner, Gesch. der kathol. Theologie, in Deutschland, München 1866, S. 132; Hurter, Nomenclator lit. recentioris theol. cath. III (1883), p. 109—111.

Dieser am 23. April 1683 unweit Völkermarkt in Kärnthen geborene kirchenhistorische Gelehrte erhielt seine erste Ausbildung im Jesuitenkollegium zu Eberndorf, studierte in Wien, wurde Priester der Gesellschaft Jesu und wirkte seit 1713 als Lehrer der Philosophie und Geschichte, erst in Graz, dann an mehreren anderen Orten. Als Forscher und Schriftsteller widmete er sich insbesondere der Kirchengeschichte Deutschlands. Angeregt durch den Vorgang der Gallia Christiana (Paris 1656 ff.), der Italia sacra von Ughelli (Venedig 1717 ff.), der Anglia sacra von Wharton (London 1691) und beseelt von dem in der katholischen Ordensgeistlichkeit erwachten Sinn für kirchliche Geschichtsforschung, faßte er den großartigen Plan einer Germania sacra, und begann auch alsbald die Ausführung mit der Geschichte der Lorcher Kirche und des Bistums Passau, sowie der des Erzbistums Salzburg, welche 1727—29 als Bd I und II seines Werks erschienen. Nachdem er eine Reise nach Rom gemacht, die ihn mit Muratori, Maffei u. a. zusammenführte, sieht man ihn seit 1731 eifrig beschäftigt teils mit kleineren Schriften verschiedenen Inhalts, teils mit Vorarbeiten zum III. Band seiner Germania sacra, der das Bistum Regensburg enthalten sollte, sowie mit Sammlung von Materialien für die Bistümer Wien, Neustadt, Seckau, Gurk, Lavant, für die Geschichte Kärnthens u. s. w. Mehrere Bände Kollektaneen von ihm sollen sich noch in Wien und anderwärts befinden. Aber nur noch die Einleitung zu Band III war ihm vergönnt herauszugeben (1754). Nachdem ihn dieser Prodromus durch die darin geübte Kritik mit den Stiftsherren von St. Emmeram in einen gelehrten Streit verwickelt hatte (wie auch schon zuvor seine Kritik der salzburgischen Lokaltradition vom heil. Rupert ihm die Gegnerschaft eines Bernh. Pez zugezogen — vgl. Hurter l. c. p. 110), zog sich der 73jährige Greis 1756 von aller litterarischen Thätigkeit zurück, suchte aber fortan durch gelehrte Ratschläge, die er seinen Ordensbrüdern in Klagenfurt und Graz erteilte, sowie durch die Verbindungen, die er mit dem gelehrten Fürstabt von St. Blasien, Gerbert, anknüpfte, die Fortführung des begonnenen Werkes zu fördern. Er starb 5. September 1766 zu Wien, 84 Jahre alt. Der Titel seines Hauptwerks ist: Germania Sacra, tom. I: Metropolis Laureacensis cum episcopatu Pataviensi, chronologice proposita, auctore P. Marco Hansiz, S. J., Augsburg 1727, Fol. — tom. II: Archiepiscopatus Salisburgensis chronol. prop. a. P. M. H., ebend. 1729 Fol. — tom. III: de episcopatu Ratisbonensi prodromus, s. informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi etc., Wien 1754, Fol. Nach seinem Tod erschienen noch seine Analecta pro historia Carinthiae, Klagenfurt 1782, 8°, Nürnberg 1793, 8°. Fortsetzungen seines unvollendet gebliebenen Hauptwerks lieferten später die schwäbischen Benediktiner Emil Ussermann (Episcopatus Wirceburgensis, St. Blasien 1794, 4°), Ambros. Eichhorn (Episc. Curiensis, ebend. 1797) und Tr. Neugart (Episc. Constantiensis tom. I, ebend. 1803); vgl. über sie Hurter, Nomencl. III, 380; 638; 864 sq. Die Idee einer Germania Sacra liegt in diesen Arbeiten allerdings nur sehr bruchstückweise verwirklicht vor; aber sie sind doch rühmliche Denkmale deutschen Fleißes und tüchtige Vorarbeiten zur deutschen Landes- und Kirchengeschichte. Hansiz insbesondere erscheint ausgezeichnet nicht bloß durch Gelehrsamkeit, Forscherfleiß, fließende Darstellung, sondern auch durch ein Maß von Wahrheitsliebe und historischer Kritik, das weiter ging, als seine Glaubens- und Ordensgenossen dies gerne sahen. **(Wagenmann †) Zöckler.**

Haphtharen s. oben S. 12, 48 ff.

Haran. — Harân (hebr. חָרָן, gr. *Κάῤῥαι*) ist der Name der bedeutendsten Stadt von Nordmesopotamien, am Thale des oberen Balich gelegen, durch den Kultus des Mondgottes von uralters berühmt. Die Trümmer von Haran gehören jetzt zum Sandschek Urfa und liegen eine Tagereise südsüdöstlich von Urfa-Edessa entfernt. Die Etymologie ist, wie die der meisten geographischen Namen Vorderasiens, dunkel. Wenn die Assyrer den Stadtnamen mit dem Ideogramm des gleichlautenden Wortes ḥarrânu „Straße" bezeichneten, so sollte damit wohl die Lage der Stadt an der wichtigen Straße, die den Verkehr mit Syrien vermittelte, angedeutet werden. Vom frühen Mittelalter an erwähnen Reisebeschreibungen die Ruinen der von Patriarchenerinnerungen umwobenen Stadt. Beschreibungen der Gegend und Pläne der Trümmerfelder, deren Mauern drei englische Meilen in der Runde messen, bieten Badger, The Nestorians S. 341 ff. und Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien 1883, S. 211 ff.

Die Kunde von den Geschicken Nordmesopotamiens bis zum Aufkommen der assyrischen Weltmacht liegt leider noch in den Tels der Thäler des Chabur und Balich verborgen. Eine geringfügige Ausgrabung Layards am Chabur hat etliche Monumente aus vorassyrischer Zeit zu Tage gefördert. Unter den Trümmern, die in Haran zu Tage liegen, gehören die ältesten wohl der assyrischen Zeit an. Aus dem Verlauf der babylonischen und assyrischen Geschichte geht hervor, daß Nordmesopotamien seit einer für uns prähistorischen Zeit der Schauplatz einer mächtigen babylonisch-semitischen Staatenbildung gewesen ist. H. Winckler, der diese für das Verständnis der Völkergeschichte Vorderasiens eminent wichtige Thatsache entdeckt hat, verteidigt mit Nachdruck die Ansicht, daß dieses nordmesopotamische Reich identisch ist mit dem Reiche der kiššati (d. i. „Reich der Welt"), das bereits in einem aus dem zweiten Jahrtausend stammenden astrologischen Werke neben Nord- und Südbabylonien eine große Rolle spielt und dessen Königstitulatur in der babylonisch-assyrischen Geschichte eine wichtige Rolle spielt; Haran wäre dann als die kultisch und politisch bedeutendste Stadt oder gar die Metropole dieses Reiches anzusehen. Vgl. die Aufsätze H. Wincklers in seinen Altorientalischen Forschungen I. und II. Reihe, Geschichte Babyloniens und Assyriens, S. 148 ff. und Geschichte Westasiens in Hans F. Helmolts Weltgeschichte Bd III, 1. Hälfte (im Druck). Jedenfalls hat das „Land Haran" (diese Bezeichnung findet sich wiederholt in den Keilschrifturkunden) frühzeitig den Verkehr zwischen Babylonien und Assyrien vermittelt und die geistige Entwickelung Assyriens hervorragend beeinflußt. Die ältesten Nachrichten über Nordmesopotamien liegen in den Tel-Amarna-Briefen (ca 1500 v. Chr.) vor, und zeigen uns jene Gegend nach dem Verfall des babylonischen Reiches unter der Herrschaft der Mitanni, einer vom Norden hereingebrochenen Barbarenhorde. Als dann etwa hundert Jahre später die Mitanniherrschaft von den Assyrern gebrochen war, kam Nordmesopotamien (mit Haran) in assyrischen Besitz, blieb aber, wie die Zusammenstellung Harans mit der alten Reichshauptstadt Assur zeigt, reichsunmittelbares Gebiet. Salmanassar I. (ca. 1330), der übrigens sich und seinem Vater zuerst den Titel eines Königs der kiššati beilegt, rühmt sich auf dem sog. zerbrochenen Obelisk (zuletzt veröffentlicht von Rost in Mt der Vorderasiat. Gesellschaft 1897, Nr. 2 Taf. V), er habe einen Eroberungszug vom Lande Mahirani bis zur Stadt Kalab im Lande Haran unternommen. Tiglat Pileser I. jagt Elefanten im Lande Haran und am Chabur; Salmanassar II. (860—824) baute den Tempel in Haran neu und sorgte für den Kultus des Sin, der als Bel-ḥarrân, „Herr von Haran", um diese Zeit im assyrischen Kult eine bedeutende Rolle spielt, wie die theophoren Namen im Eponymenkanon zeigen. Während der folgenden Epoche muß Haran in die große Aufruhrbewegung wider Assyrien verwickelt worden und der Rache der assyrischen Großkönige verfallen sein (2 Kg 19, 12 deutet darauf hin), denn Sargon berichtet, er habe die Bodenbesitzverhältnisse und Gerechtsame von Assur und Haran wiederhergestellt und „seinen Schatten über die Stadt Haran gebreitet". Asarhaddon befragt auf seinem letzten ägyptischen Feldzuge das Orakel des Sin von Haran (s. Winckler, Forschungen I, 92), auch ernennt er (K. 581) den zweiten Prinzen zum „Großbruder" von Sin von Haran. Asurbanipal ließ den Tempel des Sin in Haran erneuern. Nach dem Fall Ninevehs kam Haran unter chaldäisch-babylonische Herrschaft. Nabonid berichtet, daß die Ummanmanda (Meder?) drei Jahre lang Haran bedrängt und verwüstet haben; nach ihrer Vertreibung habe er den zerstörten Mondtempel wieder aufgebaut (die in Abu Habba gefundene Cylinderinschrift schildert seine Herrlichkeit) und die Stadt Haran erneuert, „daß ihr Glanz erstrahlte wie der Neumond". Die Geschichte der Stadt bis in die persische, griechische und römische Zeit (Carrhae Crassi clade nobiles) wurde dargestellt in der Inaug.-Dissertation von Mez, Geschichte der Stadt Ḥarrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber, Straßburg 1892. In der christlichen Ära spielt Haran eine

eigenartige Rolle als Bollwerk des Heidentums (Julian Apostata besuchte die Stadt) und bis ins Mittelalter haben sich Spuren des Mondkultus bei den haranischen Sabiern erhalten.

Noch heute scheinen Spuren einer alten Heerstraße, die von Haran in der Richtung nach Serudj (und Biredjik) führen (s. Sachau l. c.), zu bezeugen, daß Haran im Altertum den Verkehr mit dem Westen vermittelte. Es ist selbstverständlich, daß ein so mächtiger Kulturstaat, wie der von Nordmesopotamien gewesen sein muß, frühzeitig seinen Einfluß auf die umliegenden Länder erstreckt hat. So drang der Kultus des Mondgottes, der „seit fernen Tagen einen Sitz der Herzensfreude in Haran besaß", wie Nabonid erzählt, frühzeitig nach Syrien. Die 1896 aufgefundenen, im Louvre befindlichen beiden Grabsteine aus Nerab bei Aleppo, für zwei Priester des Mondgottes errichtet, bezeugen in altaramäischer Sprache die Verehrung der Götter von Haran in jener Gegend (s. zuletzt Jensen in Zeitschrift f. Assyr. XI, 293 ff.). Auch ein Relief aus der Ortschaft Sendjirli (unter den Funden des deutschen Orient-Komitees im Berliner Museum) bezeugt den Kultus des Ba'al-Haran, des (Mond)gottes von Haran, für Syrien. Handelsbeziehungen zwischen Haran und Phönizien erwähnt Ez 27, 23.

In der Bibel ist Haran in Aram-Naharajim der Schauplatz jener Theophanie, die Abraham befiehlt, aus seinem Vaterland und aus seiner Freundschaft auszuziehen in das Land, das Gott ihm zeigen wollte (s. Kittel in Theol. Stud. aus Württemberg 1886, S. 193 ff. und Geschichte der Hebräer S. 135), sodann der Schauplatz der Werbung Eliesers um Rebekka und der zweimal siebenjährigen Dienstzeit Jakobs, die mit dem zweiten Auszug der Therachiten nach Kanaan und ihrer Verbindung mit den Isaakleuten in Hebron Gen 35, 27—29 endet (s. Dillmann, Handbuch der alttest. Theologie S. 80 und Hommel, Altisraelitische Überlief. S. 204 ff.). Diese Wanderungen der hebräischen Herdenfürsten sind auf der obenerwähnten Straße, die über Syrien führt, zu denken. Nach einer zweiten Überlieferung ist Haran nur eine Station der Therachiten auf ihrer Wanderung von Ur Kasdim (Gen 11, 31; vgl. Neh 9, 7). Der Erzähler kann nur an die im Chaldäerland gelegene unter den Trümmern von Mukajir gelegene Stadt Ur gedacht haben. Bekanntlich ist die Quellenscheidung bei der Geschichte Abrahams besonders schwierig und strittig. Jedenfalls muß auch der Bericht von der Abstammung Abrahams aus Ur gleich der Haranischen Überlieferung einer alten Quelle entstammen (der Erzähler des Priesterkodex fand den Bericht von Ur Kasdim vielleicht schon beim Elohisten vor); zur Zeit der babylonischen Knechtschaft hätte ein Israelit gewiß nicht ohne zwingenden Grund die Abstammung Vater Abrahams vom Erbfeinde behauptet. Beide Traditionen sind übrigens dadurch innerlich verbunden, daß Ur und Haran die beiden alten Stätten des Mondkultus sind; in Ur wird der Mond unter dem Namen Nannar, in Haran unter dem Namen Sin verehrt. Merkwürdigerweise scheinen sich in den Namen einiger Verwandten Abrahams die Bezeichnungen haranischer Gottheiten zu verbergen. Der Name Labans erinnert an die poetische Mondbezeichnung לְבָנָה; Sarah entspricht dem assyrischen Sarratu Königin, ein Synonym aber von šarratu, נכל, bezeichnet auf den Nerabstelen (s. oben) die haranische Mondgöttin; Milka (das Weib des in Haran wohnenden Nahor) ist assyrisch maliktu oder malkatu „Fürstin", mit welchem Beinamen die ebenfalls in Haran verehrte Istar häufig bezeichnet wird (s. Jensen l. c.). Die hebräische Tradition, nach welcher die Väter Abrahams „jenseits des Wassers" (in Jos 24, 2 ist Haran gemeint) den heidnischen Göttern gedient haben, findet hierdurch eine eigenartige Bestätigung. —

Der Name des jüngsten Sohnes Therachs — הָרָן Gen 11, 26 ff. — dürfte trotz der veränderten Aspirata nicht zu trennen sein vom Namen der Stadt חָרָן. Jâcût erwähnt die Tradition, er habe Haran erbaut; s. ZdmG 18, 443. — 1 Chr 24 [34], 9 nennt einen Leviten Namens הָרָן. — Nach 1 Chr 2, 46 heißt חָרָן ein Sahn Kalebs von der Epha.

Alfred Jeremias.

Hardenberg, Albert Rizaeus, gest. 1574. — Litteratur: Daniel Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi . . . ab a. 1547—1561, Groningae et Bremae 1756, 4°; (Elard Wagner) Doctor Albert Hardenbergs im Dom zu Bremen geführetes Lehramt, Bremen 1779, 4°; H. W. Rotermund, Lexikon aller Gelehrten, die seit der Reformation in Bremen gelebt haben, 1. Teil, Bremen 1818, S. 157 ff. (wegen des Verzeichnisses von H.s Schriften); W. Schweckendieck, Dr. Albert Hardenberg, Emden 1859 (aus d. Jahresbericht des Gymnasiums besonders abgedruckt); Bernhard Spiegel, D. Albert Rizaeus Hardenberg im 4. Band des bremischen Jahrbuches und auch als besondere Monographie, Bremen 1869, erschienen; leider sind in dieser umfangreichen Schrift, in der handschriftliche Quellen

namentlich aus der bayerischen Staatsbibliothek zu München zum erstenmal benutzt sind, diese nur in Auszügen und Uebersetzung aus dem Lateinischen oder Niederdeutschen angeführt; (vgl. auch RE² Bd 7, S. 800). Außer diesen Monographien vgl. Dänische Bibliothec oder Sammlung von alten und neuen gelehrten Sachen aus Dänemark, 5. Band, Kopenhagen und Leipzig 1744, S. 160 bis 266; mehrere Aufsätze in (Pratje) Brem- und Verdische Bibliothek, namentlich Band 3, Stück 3, Hamburg 1757, S. 683 bis 812; Christ. Aug. Salig, Vollständige Historie der augsburg. Konfession, 3. Teil, Halle 1735, 4°, S. 716 bis 763; G. J. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, 5. Bd, 2. Tl., Leipzig 1799, S. 138—328; Heinrich Schmid, Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl, 2. Ausg., Leipzig 1873, S. 186 bis 194; A. Walte, Der allmähliche Uebergang Bremens vom lutherischen zum reformirten Bekenntniß, in Niedners ZhTh. Jahrg. 1864, Heft 1; Wilhelm von Bippen, Geschichte der Stadt Bremen. 5. Lieferung, Bremen 1896, S. 147 ff.; — W. Krafft in AdB 10, S. 558 ff. — Im CR befinden sich viele Briefe Melanchthons an Hardenberg und fünf Briefe H.s an Mel.; vgl. vol. X, col. 369 und 449.

Albert Rizaeus aus Hardenberg, einem Orte in der holländischen Provinz Overyssel, und nach diesem seinem Geburtsorte meistens Hardenberg (Hardebergus, Hardenberch, Hardenburch u. a.), auch einzeln Durimontanus genannt, während der Name Rizaeus, welcher in der ihm von Johannes Molanus gesetzten Grabschrift vorkommt, vielleicht sein Familienname war, soll im Jahre 1510 geboren sein. Nach einer von ihm selbst herrührenden Angabe ist er mit dem Papst Hadrian VI., der aus einem zwischen Hardenberg und Zwolle gelegenen Dorfe stammt, verwandt gewesen. Etwa 7 Jahre alt wurde er von seinem Vater, als dieser in bedrängte Verhältnisse geraten war, in die Schule des Bruderhauses zu Groningen (s. Bd III S. 485, 14) gegeben, wo Gosewin van Halen sein Lehrer ward. Dieser, früher Wessels Famulus, erzog ihn im Sinne der Brüder des gemeinsamen Lebens und pflanzte ihm zugleich die Verehrung für Wessel ein, die Hardenberg noch in seinen späteren Jahren veranlaßte, ein Leben Wessels zu schreiben. Ein Mitschüler Hardenbergs war hier Regner Praedinius, später Rektor zu Groningen und berühmter Philologe. Wahrscheinlich noch vor dem Jahre 1528 (vielleicht im Jahre 1527) trat Hardenberg in das reiche und angesehene Kloster Aduard (Adwert, Aduwert) bei Groningen ein, dessen Abt Johannes Reekamp (seit 1528) sein Verwandter war. Dieser zeichnete sich durch Gelehrsamkeit aus, wie denn die „rote Schule" Aduards durch ihre Lehrer und die aus ihr hervorgegangenen Männer (Wessel, Hagius u. a.) sich eines außerordentlichen Rufes erfreute; auch Hardenberg ist hier, wenn wir auch das Genauere nicht wissen, mit tüchtigen Kenntnissen bereichert worden; seine Studien — die Methode scheint eine vor allem zum Selbststudium anhaltende gewesen zu sein — scheinen, wie aus einem Briefe Gosewins an ihn zu schließen ist, die wichtigsten Klassiker und Kirchenväter, die Geschichte und vor allem die Bibel umfaßt zu haben. Jedenfalls war Hardenberg, als er im Jahre 1530 die Universität Loewen bezog, schon mit Wessels Schriften bekannt und verband mit wissenschaftlichem Sinn und Eifer eine den scholastischen Spitzfindigkeiten abholde, mehr dem praktischen Christentum zugewandte Richtung. Daß er schon damals eine bewußte Hinneigung zur Reformation gehabt habe, ist nicht nachweisbar. In Loewen, wo er im wesentlichen den damals üblichen theologischen Kursus durchgemacht haben wird, herrschte eine entschieden antireformatorische Richtung; daß Hardenberg gerade hierhin ging, scheint der Herzog Karl Egmont von Geldern, der sich seiner annahm, veranlaßt zu haben. Aber je entschiedener die Lehrer hier sich gegen Luther und alle freieren Anschauungen jener Zeit, auch gegen Erasmus u. s. f. verneinend verhielten, desto mehr gewann die heimliche Beschäftigung mit den Schriften dieser Männer Schüler wie Hardenberg und seine Freunde für die neuen Lehren der Humanisten und Reformatoren; Hardenbergs Hinneigung zu diesen trat bald deutlich hervor und verursachte ihm manche Unannehmlichkeiten, die noch größer gewesen wären, wenn er nicht unter dem Schutze des Herzogs gestanden hätte. Doch hielt er es, nachdem er Baccalaureus geworden war, für geraten, Loewen zu verlassen; ob schon vor oder erst nach dem am 30. Juni 1538 erfolgten Tode des Herzogs ist nicht sicher. Er wollte nach Italien gehen, wurde also damals wohl vorwiegend von den klassischen Studien angezogen, die dort blühten. Unterwegs erkrankte er in Frankfurt a. M., so daß er nicht weiter reisen konnte. Das veranlaßte ihn nach Mainz zu gehen, wo er das Recht Vorlesungen zu halten erhielt. Hier ward er bald Doktor der Theologie und zwar wahrscheinlich doctor bullatus, nicht doctor rite formatus; vielleicht weil diese Art, die Doktorwürde zu erlangen, schneller ging und weniger kostete. Ob das im Dezember 1537 oder 1539 geschah, hat sich bisher nicht sicher entscheiden lassen; für jedes dieser Daten beruft man sich auf eigene Angaben Hardenbergs, doch ist die für das Jahr 1537 so deutlich von seiner eigenen Hand vorhanden, daß nur höchst gewichtige Gründe der für

1539 sprechenden den Vorzug zu geben gestatten (vgl. Schweckendieck a. a. O. S. 8). In Mainz schloß H. die für sein ferneres Leben sehr wichtig gewordene Freundschaft mit Johannes a Lasco, der damals schon in persönlichem Umgang mit Zwingli für dessen Lehre gewonnen war und durch den H. die reformatorischen Anschauungen jedenfalls genauer kennen lernte. Nachdem er Doktor geworden, glaubte er um der größeren Freiheit willen, die ihm nun gestattet werden würde, sich wieder nach Loewen begeben zu können. Auch hier traf er wieder mit a Lasco zusammen. Er trug nun bei der Erklärung der Briefe des Apostel Paulus schon die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben frei vor, obschon er sich noch nicht zur Annahme der Reformation entschieden hatte. Bei Studenten und Bürgern fand er großen Anklang, und das machte ihn dann wieder mutiger, mit dem, was er als Wahrheit erkannt hatte, offen aufzutreten. Doch nun regten sich auch seine Gegner; eine Klage bei dem allen kirchlichen Neuerungen feindlichen Hof zu Brabant bewirkte den Befehl, ihn gefangen nach Brüssel zu führen; dort würde er wohl sicher als Ketzer zum Tode verurteilt worden sein. Da sich aber Bürger und Studenten in großer Menge seiner Abführung widersetzten, wurde gestattet, das Gericht über ihn in Loewen zu halten, wo dann das Urteil milde genug ausfiel; er mußte die Kosten des Verfahrens bezahlen und ihm wurde ein Teil seiner Bücher verbrannt. Er konnte jedoch nun nicht in Loewen bleiben; wie sein Freund a Lasco sich damals nach Emden wandte, so fand er selbst einen Zufluchtsort in Aduard, dessen Abt Reekamp der Reformation nicht so feindlich gegenüberstand und ihm sogar eine Lehrerstelle übertrug. Hier blieb H. etwa drei Jahre, 1540 bis 1542 oder 1543; die klösterliche Stille, die er nur einigemale durch Reisen unterbrach, ist seiner inneren Entwickelung sehr wohlthätig gewesen; doch verleidete der Widerspruch zwischen der eigentlichen Überzeugung des Abtes und dem, was er in dem Kloster geschehen lassen mußte, ihm den Aufenthalt dort immer mehr; besonders suchte nun auch a Lasco durch Briefe und bei gegenseitigen Besuchen ihn zum Bruch mit der römischen Kirche zu bewegen. Im Jahre 1541 machte er auf Veranlassung des evangelisch gesinnten Bischofs von Münster Franz von Waldeck eine Reise nach Bonn zum Kölner Erzbischof Hermann von Wied, von der er der Reformation günstige Eindrücke mit nach Aduard zurückbrachte; es mögen bei diesem Anlaß auch wohl schon die Beziehungen angeknüpft sein, die später zu seinem Eintritt in den Dienst des Erzbischofs führten. Auch zu Melanchthon stand er damals schon in Beziehungen (vgl. CR V, Sp. 143 oben, was nur auf H. gehen kann); dem Rate Melanchthons und den immer dringender werdenden Vorstellungen a Lascos folgend, verließ er nun Aduard; damit wandte er sich aber von der römischen Kirche und selbst von Wessel und den Brüdern des gemeinsamen Lebens ab und der Reformation zu. Auf Melanchthons Wunsch ging er nach Wittenberg; er selbst sagt, er sei im Jahre 1542 nach Wittenberg gereist (Schweckendieck S. 66, Anm. 25); da er hier erst im Juni 1543 inskribiert ist (sein Name steht Förstemann, Album, S. 207 a, unter den **pauperes gratis recepti**), so scheint er sich unterwegs aufgehalten zu haben, vielleicht in Emden. In Wittenberg hat H. natürlich vor allem Luther selbst kennen gelernt; daß er in ein näheres Verhältnis zu ihm getreten sei, ist nicht bekannt und bei der großen Verschiedenheit ihrer Naturen nicht wahrscheinlich. Die Angabe in der schon oben angeführten Grabschrift H.s, daß Luther von ihm gesagt habe: **en hic alter ego erit** (Schweckendieck S. 69, Anm. 87), kann nur eine poetische Hyperbel sein, die auf irgend einer nicht ungünstigen Äußerung Luthers über ihn beruhen mag (so auch Spiegel S. 36). Besonders eng befreundet ward H. mit Melanchthon und Paul Eber. Ersterer, der vom Mai bis Mitte August 1543 von Wittenberg zur Einführung der Reformation in Köln abwesend war, trat bald zu H. in ein engeres Freundschaftsverhältnis, das dann zu einem bis zu Melanchthons Tode fortgesetzten Briefwechsel zwischen beiden führte. Schon im Anfang des Jahres 1544, wohl Ende Februar oder Anfang März, verließ H. Wittenberg; der erste Brief Melanchthons an ihn, den wir haben, ist vom 25. März 1544 datiert und nach Speier gerichtet. Er begab sich damals wieder zu dem Erzbischof von Köln, der zur Durchführung der Reformation in seinen Landen und zur Verteidigung derselben auf dem Reichstage zu Speier, welcher am 20. Februar 1544 eröffnet ward, noch einen tüchtigen Theologen zu seinen Diensten haben wollte, und dem Melanchthon ihn empfohlen hatte. Die Thätigkeit, die hier von ihm erwartet wurde, scheint auch anfänglich seinen eigenen Wünschen entsprochen zu haben; es handelte sich um die Einführung des von Butzer und Melanchthon verfaßten und vom Erzbischof gebilligten Reformationsentwurfes für das Erzbistum. Die in diesem Entwurf ausgesprochenen Grundsätze und Lehren stimmten so völlig zu seinen Ansichten, daß er sich z. B. auf die Fassung der Lehre vom Abendmahl in demselben, die von Butzer herrührte und von Luther stark getadelt ward, noch später als der

von ihm festgehaltenen berief. Deshalb nahm er denn auch mehrere Berufungen in andere Stellungen, die während dieser Zeit an ihn ergingen, nicht an. So als schon im März 1544 Melanchthon bei ihm anfragte, ob er die Superintendentur in Braunschweig übernehmen wolle, und als derselbe ihn im August desselben Jahres für eine Professur in Greifswalde vorschlug, oder als er im folgenden Jahre in die Dienste des Bischofs von Münster treten sollte. Auf dem Reichstage zu Speier 1544 und wahrscheinlich auch auf dem zu Worms 1545 ist er dem Erzbischof von wesentlichem Nutzen gewesen; zwischen beiden machte er im Auftrage desselben eine Reise nach Oberdeutschland, um mit den dortigen Theologen sich über einige zu Worms bestrittene Artikel zu beraten. Diese Reise führte ihn zunächst nach Straßburg, wo er lange weilte und mit Butzer an der weiteren Ausarbeitung der genannten Reformationsschrift des Erzbischofs thätig war; von hier ging er nach Basel, Zürich, wo er mit Konrad Pellicanus und Heinrich Bullinger befreundet wurde, und nach Konstanz, wo er mit den Brüdern Blaurer verkehrte. Dann war er wieder bei dem Erzbischof selbst, um für den bevorstehenden Wormser Reichstag, der vom März bis August 1545 zusammentrat, eine Verteidigungsschrift der Kölner Reformation auszuarbeiten. Um diese Zeit finden wir auch a Lasco beim Erzbischofe; beide haben dann wohl miteinander die Sache desselben zu Worms vertreten. Als dieser Reichstag den bekannten traurigen Ausgang nahm und der Erzbischof sich nun dem schmalkaldischen Bund anschloß, wollte er H.s Rat und Hilfe um so weniger entbehren, als es nun sich für ihn um die Durchführung seiner Reformation im einzelnen handelte. Hardenberg, der sich schon in der letzten Zeit nach einer festen Anstellung gesehnt hatte, scheint damals von ihm zum Pastor in Kempen ernannt zu sein. Die Verhältnisse sind nicht ganz deutlich. Als sicher darf angenommen werden, daß er trotz der vielerlei Beschwerden und Unannehmlichkeiten, die er im Dienste des Erzbischofs zu erdulden hatte, bis zuletzt bei ihm ausgehalten und seines vollen Vertrauens genossen hat. Nachdem aber der Erzbischof sich genötigt sah, am 25. Januar 1547 (dieses Datum giebt u. a. auch Sleidanus an; andere nennen den Februar) sein Amt niederzulegen, war auch H.s Wirksamkeit im Erzbistum, das nun wieder katholisch wurde, zu Ende. Er soll dann in Eimbeck als Pastor gestanden haben, aber weil er in den Verdacht kam, im Abendmahl zwinglisch zu denken, sehr schnell diese Stelle wieder haben aufgeben müssen; vgl. Ludwig Gottlob Crome, Ursprung und Fortgang der Reformation in Eimbeck, Göttingen 1783, 4° (Crome war Rektor in Eimbeck und hat diese Mitteilung einer handschriftlichen Mitteilung des Georg Fathschild, der am Ende des 16. Jahrhundert auch Rektor in Eimbeck war, entnommen; es scheint nicht gerechtfertigt, die Glaubwürdigkeit dieser Angabe mit Planck V, 2, S. 142, Anm. 201, zu bezweifeln). Anfangs Mai 1547 traf H. mit Melanchthon in Braunschweig zusammen; von hier aus trat er als Feldprediger in die Dienste des Grafen Christoph von Oldenburg, der ihn von seiner Wirksamkeit im Kölnischen her kannte (Christoph war Kanonikus in Köln) und jetzt mit Albrecht von Mansfeld das von Magdeburg, Braunschweig und Hamburg zur Befreiung Bremens aufgebotene Heer befehligte. In der Schlacht bei Drakenborg am 23. und 24. Mai 1547, in der Erich von Braunschweig besiegt und Bremen befreit wurde, zeichnete auch H. sich aus; obwohl er verwundet war, nahm er doch teil an dem Einzuge des siegreichen Heeres in Bremen und dem ehrenvollen Empfang, der diesem hier bereitet wurde. Hier in Bremen wurde Hardenberg nun nach dem Wunsche und auf den Vorschlag des Domkapitels, das damals schon fast ganz lutherisch war, vom Grafen Christoph, als dem Senior des Domkapitels, zum Domprediger ernannt, was der katholische Erzbischof Christoph von Braunschweig, der in Bremen fast allen Einfluß verloren hatte, nicht zu hindern vermochte. Während in den Bremer Stadtkirchen schon seit dem Jahre 1525 (Heinrich von Zutphen hatte schon im Jahre 1522 in Bremen die Reformation begonnen) lutherisch gepredigt ward, war der Dom, seitdem 1532 der katholische Gottesdienst daselbst gewaltsam abgestellt war, geschlossen geblieben. Hardenberg stand als Domprediger nicht unter der städtischen Obrigkeit, sondern unter dem Domkapitel, wenn auch der Rat mit seiner Anstellung zufrieden war; er hatte keine eigene Gemeinde und keinen Anteil an der Verwaltung der Sakramente und der Verrichtung der übrigen Amtshandlungen, die den Pastoren an den Pfarrkirchen zukamen; außer zwei Predigten sollte er jedoch wöchentlich eine lateinische theologische Vorlesung halten, weshalb er auch als Professor bezeichnet wird. Doch stand er anfänglich mit der Bremer Pfarrgeistlichkeit im besten Einvernehmen, wie denn die beiden angesehensten Prediger, Jakob Propst und Johannes Timann (vgl. diese A.), die um die Einführung der Reformation in Bremen die größten Verdienste hatten, selbst seine Anstellung am Dom befürwortet hatten. Da nun auch H.s Predigten im Dom gern gehört wurden, so ist leicht zu verstehen, daß er diese Bremer Stellung der ihm angebotenen

Superintendentur in Emden vorzog, zumal ihm durch a Lasco bekannt war, welche Schwierigkeiten ihm in Emden durch den notwendigen Kampf gegen dortige sektiererische Bewegungen bereitet werden würden. Ob Propst und Timann und die übrigen Bremer Geistlichen anfänglich von der nicht völlig mit Luther übereinstimmenden Stellung Hardenbergs zur Lehre vom Abendmahl nichts wußten oder ob, was wahrscheinlicher ist, nach der Not der letzten Zeiten die Freude darüber, daß der Bestand der Reformation in Bremen nun wieder gesichert erschien, sie einen etwaigen Unterschied in einer einzelnen Lehre zunächst übersehen ließ, zumal sie nicht verkannten, wie wichtig für Bremen es sei, daß durch die Berufung Hardenbergs sich auch das Domkapitel entschieden auf die Seite der Reformation stellte, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls dauerte der Friede nicht lange. Und noch im Jahre 1547 kam auch der Unterschied in der Lehre vom Abendmahl zur Sprache; doch beruhigte sich damals der Rat bei dem von Hardenberg im Januar 1548 abgegebenen Bekenntnis vor allem wohl darum, weil Melanchthon, dessen Ansehen in diesen Kreisen noch unerschüttert war, es gebilligt hatte. In dieser seiner ersten Konfession vom Abendmahl, von der Wagner S. 40 und Spiegel S. 126 Auszüge (in deutscher Übersetzung) mitteilen, sagt Hardenberg, daß uns im Abendmahl der ganze Christus, Gott und Mensch, mit allen seinen Gütern wahrhaftig gegeben und von uns empfangen werde; Brot und Wein seien sichtbare heilige Zeichen, welche Leib und Blut des Herrn für uns darstellen und mitteilen; wer das Sakrament gläubig empfängt, wird der Substanz des Leibes und Blutes Christi wahrhaftig teilhaftig; „in betreff der Ungläubigen streite ich nicht; ich richte aber dem Herrn ein gläubig Volk zu, das hinzutritt". Daß dieses Bekenntnis von a Lasco getadelt ward, zeigt uns deutlich, in welchem Sinne es von H. abgegeben und von den Bremern angenommen war. Hardenberg hatte in den nächsten Jahren in Bremen wegen seiner Lehre vom Abendmahl keine weiteren Streitigkeiten, so daß er auch dem wiederholten Rate a Lascos, Bremen zu verlassen und nach Emden zu kommen, nicht folgte. Der Kampf gegen das Interim, in welchem H. trotz seiner Freundschaft zu Melanchthon entschieden mit seinen Kollegen zusammenstand, und andere kirchliche Bewegungen, vor allem wie es scheint auch die Gefahr, die Bremen von wiedertäuferischen Umtrieben drohte, ließen auch zunächst das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Einigkeit erstarken, so daß der Bremer Rat im Jahr 1557 schreiben konnte, wir haben nicht anders gemeint, denn daß er mit uns in einhelligem Verstande unsers wahren christlichen Glaubens eins wäre (Dän. Bibl. V, S. 186); und wie sehr H. sich des Vertrauens seiner Kollegen erfreute, ist daraus ersichtlich, daß er mehrfach im Namen der Bremer Geistlichkeit abzugebende Gutachten verfaßte, so beim Streit über die Höllenfahrt, gegen Osiander u. s. f. Doch mag wohl gerade in dieser Zeit des äußeren Friedens mit seinen Kollegen ihm seine Abweichung namentlich in der Lehre vom Abendmal innerlich immer deutlicher geworden sein; besonders der Verkehr mit a Lasco, welcher zweimal, im Winter 1549 auf 1550 und im Jahre 1553 bei H. in Bremen war, mußte dazu beitragen, wenn H. sich auch nie so entschieden wie dieser auf Zwinglis Seite stellte. Andererseits mußten auch seine Bremer Kollegen durch die Streitigkeiten außerhalb Bremens, wir erinnern nur an den Streit Westphals gegen Calvin und an die mannigfachen Verwickelungen, in die Melanchthon geriet, veranlaßt werden, dem Eigentümlichen der lutherischen Abendmahlslehre immer größeres Gewicht beizulegen und dann auch auf die Stellung H.s zu dieser Lehre Luthers Acht zu haben; und es bedarf nicht des Hinweises auf allerlei kleinliche Ursachen, um den Wiederausbruch des Abendmahlsstreites in Bremen begreiflich zu finden. Hardenberg vermied, seine abweichenden Ansichten offenkundig werden zu lassen; es entspricht seiner ganzen Art, daß er thunlichst den Frieden zu erhalten suchte; und es mag um so leichter geglaubt werden, daß er an Butzer geschrieben habe, er trage seine Meinung so vor, daß auch die, welche anders als er dächten, dadurch nicht geärgert würden (Wagner S. 45), wenn wir sogar lesen, daß Melanchthon, und zwar zu einer Zeit, als der Streit schon wieder ausgebrochen war, ihm schrieb: te autem oro, ne properes ad certamen cum collegis; oro etiam, ut multa dissimules (am 23. April 1556, CR VIII, Sp. 736). Als Hardenberg mit seinem Freunde Herbert von Langen im Juli 1554 in Wittenberg war, konnte er noch sagen, daß die bremische Kirche ruhig sei (ebenda Sp. 315); aber in Ostfriesland war der Kampf damals schon ausgebrochen. Hier hatte nämlich a Lasco durch die Herausgabe eines Katechismus, in welchem er die Abendmahlslehre nach seiner Weise vortrug, Anstoß erregt und es waren Streitigkeiten entstanden, infolge deren er Emden verlassen mußte und auch sein Verhältnis zu Hardenberg gelockert ward (vgl. Salig a. a. O. II, S. 1109 f.). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Gefahr, welche Timann in diesen Emdener Vorgängen

auch für seine heimische Kirche erblickte, ihn zur Abfassung seiner Farrago veranlaßt hat, deren Vorrede vom 15. Mai 1554 datiert ist, als also zu Bremen noch kein Streit war. Um diese Zeit begann der Druck, der erst gegen Ende 1555 vollendet ward. Timann hatte es wohl bei der Farrago auf eine Herausforderung Hardenbergs abgesehen; er hat das nach einer Mitteilung H.s (Spiegel S. 163 Anmkg.) selbst zugegeben; und insofern kann das Erscheinen der Farrago als Anfang des zweiten bremischen Sakramentstreites betrachtet werden. Doch sah sich Melanchthon schon wenige Wochen nach der Rückkehr H.s aus Wittenberg nach Bremen veranlaßt, vor einem neuen Abendmahlsstreit in Bremen zu warnen, wie aus seinen Briefen vom 29. August 1555 an Hardenberg und vom 1. September 1555 an Timann (CR VIII, Sp. 336 und 337) ersichtlich ist, und die Farrago kann erst Ende 1555 oder Anfang 1556 in Bremen verbreitet sein; H. hatte sie sogar nach einer von Spiegel (a. a. O.) angeführten brieflichen Äußerung im August 1556 noch nicht gelesen (?). Über dieses Werk selbst, das unter dem Titel „Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena domini, quam firma assensione et uno spiritu iuxta divinam vocem ecclesiae Augustanae confessionis amplexae sunt, sonant et profitentur u. s. f." zu Frankfurt a. M. bei Petrus Brubachius 1555 (ohne Anhang 605 S. kl. 8°) erschien, kann hier nicht ausführlich berichtet werden; es sei nur erwähnt, daß der Brief Luthers an Jakob Propst vom 17. Januar 1546, in welchem der Ausspruch: „beatus vir, qui non abiit in consilio sacramentariorum nec stetit in via Cinglianorum nec sedit in cathedra Tigurinorum" sich findet, vgl. de Wette V, S. 778, hier zuerst veröffentlicht ist, Farrago S. 168 ff. Was Hardenberg und seine Freunde an dem Timannschen Buche Anstoß nehmen ließ, war die Behauptung quod Christi corpus ubique sit, welche als eine Folge aus den beiden Aussprüchen quod verbum caro factum est und quod sedet ad dexteram patris S. 225 aufgestellt und dann bis S. 299 mit Auszügen aus Schriften der Reformatoren und Kirchenväter belegt ist; Hardenberg hat bis zuletzt erklärt, die eigentliche Streitsache zwischen ihm und den übrigen Pastoren betreffe nicht die Lehre vom Abendmahl selbst, sondern nur die Lehre von der Ubiquität. Timann wünschte, daß die sämtlichen Bremer Geistlichen, um ihre Einigkeit in der Lehre zu bezeugen, seine Farrago unterschreiben möchten; als Hardenberg und zwei andere Pastoren sich dazu nicht willig finden ließen — Hardenberg hatte ihm vorher schon privatim seine abweichende Ansicht betreffs der Ubiquität ausgesprochen — fing Timann an gegen ihn zu predigen; das muß in der Fastenzeit 1556 gewesen sein. Gegen Ostern d. J.s versuchte der Rat die streitenden Prediger durch ein Kolloquium zu versöhnen; bei dieser Gelegenheit hat Hardenberg sich darauf berufen, daß Luther nicht lange vor seinem Tode zu Melanchthon gesagt habe, der Sache vom Abendmahle sei viel zu viel geschehen, und auf Melanchthons Aufforderung, dann wollten sie eine Schrift herausgeben, um die Sache zu lindern, damit die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig würden, geantwortet habe: „Ja, lieber Philipp, ich habe das häufig gedacht; aber so würde die ganze Lehre verdächtig; ich will es dem allmächtigen Gott befohlen haben; thut ihr auch etwas nach meinem Tode"; — das habe Melanchthon ihm und Herbert von Langen selbst erzählt, also dann doch wahrscheinlich, als sie mit einander 1554 in Wittenberg waren (vgl. Zach. Ursini, Operum t. II, Heidelbergae 1612, fol., Sp. 1546—1550; Bremische und Verdische Bibliothek, Bd 3, Stück 3, Hamburg 1757, S. 691 f., wo die Geschichte niederdeutsch nach einem früheren Abdruck aus Balthasar Willii, de coena domini, Bremae 1656, mit Hardenbergs eigenen Worten mitgeteilt wird; ferner: Reformierte Kirchenzeitung, 1853, Nr. 40; Spiegel S. 169 f.; Theodor Diestelmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, Göttingen 1874; Julius Köstlin, Leben Luthers 3. Aufl., Bd 2, S. 627 f. und 688, und die Anzeige der Diestelmannschen Schrift von Köstlin in den ThStK 1875, S. 373—391). Daß Hardenberg, der in einem im Staatsarchiv zu Bremen vorhandenen, von ihm selbst geschriebenen Bericht über den Sakramentsstreit in Bremen diese Äußerung Luthers mitteilt, völlig überzeugt gewesen ist, nach bestem Wissen die Wahrheit zu sagen, darf nicht bezweifelt werden; andererseits stimmt ein solcher Ausspruch Luthers nicht zu anderen aufs gewisseste bezeugten Äußerungen von ihm aus der letzten Zeit seines Lebens; und ganz unverständlich bleibt, wie Melanchthon eines solchen direkten Auftrages Luthers nur so beiläufig in einem Gespräche sollte gedacht und niemals öffentlich diese Worte Luthers sollte mitgeteilt haben, auch in seinen Briefen ihrer niemals gedenkt. Es wird daher nur übrig bleiben zu sagen, daß hier irgendwo ein Mißverständnis vorliegen muß; und die Vermutung wird fast zur Gewißheit durch den von Haußleiter

erbrachten Nachweis derjenigen Thatsache, die zu einem solchen Mißverständnis Veranlassung gegeben haben kann (vgl. Johannes Haußleiter, Die geschichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit, NKZ, Bd 9, 1898, S. 831 ff.; Bd 10, 1899, S 455 ff.). — Das Kolloquium brachte keinen Frieden, und so sah sich der Rat veranlaßt, von seinen Predigern ein Bekenntnis vom Abendmahl zu fordern, das dann auch Hardenberg unterschreiben sollte. Die Prediger reichten dasselbe am 21. Oktober 1556 ein; es findet sich in hochdeutscher Übersetzung abgedruckt in der dänischen Bibl. Bd. V, S. 194 unten bis 199; Hardenberg verweigerte die Unterschrift, weil er nicht unter der bremischen Obrigkeit stehe, sondern vom Domkapitel angestellt sei; und als der Rat sich nun an letzteres wandte und dieses von ihm ein Bekenntnis forderte, reichte er mit den von ihm schon früher aufgesetzten Thesen gegen die Ubiquität ein dem Wolfgang Musculus wörtlich entlehntes, auch von Timann in seine Farrago S. 371 aufgenommenes Bekenntnis vom Abendmahl als das seinige ein. Da der Streit immer lebhafter wurde und die ganze Stadt an ihm teilnahm, so wandte sich der Rat nun nach Wittenberg um ein Gutachten; dorthin hatte auch H. schon seine Thesen gesandt, wie wir aus einem Briefe Ebers an ihn vom 5. Dezember 1556 und einem Melanchthons vom folgenden Tage sehen (beide Briefe bei Salig III, S. 731 Anmkg., der Mel.s auch CR VIII, Sp. 917). Das Schreiben des Rats (abgedruckt CR VIII, Sp. 928 ff.), welches durch zwei Mitglieder desselben persönlich überbracht ward, giebt als den Gegenstand des Streites nur die Lehre vom Abendmahl an und tadelt es, daß H. positiones contra ubiquitatem Christi eingereicht habe, „mit denen wir gar nichts zu thun, uns auch derselben in keinem Wege teilhaftig machen, können aber wohl leiden, daß von solchen hohen Sachen ohne unsere Beförderung in hohen Schulen disputiert werde, dieweil es uns allein um den lieben, heiligen, einfältigen Katechismum zu thun ist, daß wir denselben reine mögen behalten, gründen auch für unsere Personen die Lehre vom heiligen Abendmahle auf nichts anderes, denn auf das allmächtige Wort unseres Herrn Jesu Christi und seine Einsetzung". Die Gesandten sollten über Braunschweig und Magdeburg gehen und auch die dortigen Ministerien befragen; andere Gesandte wurden um dieselbe Zeit nach Hamburg, Lübeck und Lüneburg geschickt. Das Wittenberger Gutachten, welches vom 10. Januar 1557 datiert ist (CR IX, Sp. 15 ff.), ermahnt, nicht fremde Disputationen in den Artikel vom Abendmal zu mengen und an der Form cum pane sumitur corpus sich genügen zu lassen, während die andere panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem Christi in den sächsischen Landen nicht gebraucht würde; es war ohne Frage der Hardenbergschen Ansicht vom Abendmahl nicht entgegen, und selbst Bugenhagen, der wohl persönlich auch H. für einen Sakramentierer hielt, bittet in einer Nachschrift, nicht andere Worte zu gebrauchen, als überliefert seien und die Kirche angenommen habe, nachdem er vorher auf die Augsb. Konfession, die Apologie, die Konfession der sächsischen Kirchen und Melanchthons loci hingewiesen, in quibus sunt formae verborum, in quibus nos et nostrae ecclesiae se continent. Desto entschiedener aber billigten die Schreiben der genannten städtischen Ministerien das Bekenntnis der bremischen Prediger und warnten vor aller Gemeinschaft mit Sakramentierern, und der Rat wurde seiner Mehrzahl nach immer mehr davon überzeugt, daß Hardenberg entfernt werden müsse, um den kirchlichen Frieden wieder herzustellen. Doch hatte H. auch im Rat mächtige Freunde, wie namentlich den Bürgermeister Daniel von Büren. Die Einzelheiten über den Fortgang des Streites in Bremen selbst, wo man auf beiden Seiten sich immer mehr gegen einander verbitterte, können hier nicht erzählt werden. Entscheidendes geschah hier in den nächsten Jahren nichts. Am 13. April 1557 schrieb der König von Dänemark Christian III. an den Rat (Dän. Bibl. V, S. 177 ff.), er möge H. entfernen; dasselbe wünschten die Fürsten des sächsischen Kreises und die Magistrate der Städte Hamburg, Lübeck und Bremen; es ist schon die Zeit der beginnenden kryptocalvinistischen Streitigkeiten und H. galt ihnen ausgesprochenermaßen für einen Zwinglianer. Beim Wormser Kolloquium im September 1557 wurde der H.schen Sache nicht gedacht. Das Bekenntnis vom Abendmahl, das im sog. Frankfurter Rezeß vom 18. März 1558 angenommen ward (vgl. Salig III, S. 363 ff. und CR IX, Sp. 489 ff., bes. Sp. 499), half dem Rate auch nicht weiter; es war melanchthonisch gehalten, ward von H. am 9. Juni 1558 unbedingt als der volle Ausdruck seiner Lehre angenommen, und gerade die übrigen Prediger verhielten sich ihm gegenüber etwas zurückhaltend. Nun aber griff der neue Erzbischof von Bremen, wahrscheinlich von den übrigen Ständen des sächsischen Kreises darum angegangen, in den Streit ein. Nachdem Christoph gestorben war, war am 4. April 1558 sein Bruder Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg zum Erzbischof erwählt worden; dieser suchte zuerst

auf dem Landtage zu Basdal die Bremer Bürgermeister zur Annahme von Vorschlägen, wie ein Ende des Streites herbeizuführen sei, zu bewegen; als ihm das nicht half, brachte er die Sache selbstständig an den Kreistag. Inzwischen war auf Rat des Braunschweiger Superintendenten Mörlin Heshusius nach Bremen gerufen; Timann war schon am 17. Februar 1557 in Nienburg auf einer Visitationsreise gestorben und Propst galt für zu alt, um kräftig die Sache der Prediger gegen H. zu führen. Heshusius, der sich zuerst in Bremen die Sachlage ansah, riet dann zu einer öffentlichen Disputation. Hardenberg war nicht abgeneigt, sich auf eine solche einzulassen; er dachte eine Zeit lang daran, mit Heshusius in Heidelberg zu disputieren; aber Melanchthon riet entschieden davon ab, es würde nur ein unfruchtbares Schauspiel abgeben; Heshusius drang auf eine Disputation in Rostock oder in Bremen; dann riet Melanchthon (in seinem vorletzten Schreiben an Hardenberg vom 29. Februar 1560, CR IX, Sp. 1062), wenn die Disputation nicht zu vermeiden sei, solle H. Petrus Martyr, ihn und einige andere Freunde hinzuziehen; aber si senatus Bremensis et collegium vestrum (das Domkapitel) permittent institui theatricam disputationem, multi sapientes iudicabunt, eos imprudentes facere. Auch der Erzbischof wollte die Disputation nicht, und als sie dann doch am 20. Mai 1560 beginnen sollte, kam Hardenberg nicht, weil Erzbischof und Domkapitel es ihm verboten hatten. Hingegen waren, um mit ihm zu disputieren, außer Heshusius die Superintendenten von Eitzen von Hamburg, Mörlin von Braunschweig und Becker von Stade erschienen. Um diese Zeit befürchtete Hardenberg, daß ihm plötzlich irgend ein Leid zugefügt werden möge, so daß er sich in oder außer seiner Wohnung in Bremen versteckte; er wurde jetzt ganz offen für einen Wiedertäufer ausgegeben. Desto mehr fühlte sich der Erzbischof veranlaßt, die Sache nun wirklich an den Kreistag zu bringen; das geschah im Juni 1560; der Kreistag ernannte zunächst Abgeordnete zur Untersuchung der Sache. Das Domkapitel beantragte bei diesen Abgeordneten, daß von den Universitäten Wittenberg, Leipzig, Marburg und Heidelberg ein Gutachten eingeholt werde; der Rat wünschte, daß die Superintendenten des niedersächsischen Kreises entscheiden sollten. Die Abgeordneten bestimmten schließlich, daß jede Partei innerhalb 14 Tagen ein klares Bekenntnis vom Abendmahl einreiche, das der anderen Partei vorzulegen und von dieser dann wieder innerhalb 14 Tagen zu begutachten sei; über diese Vorlagen solle dann der nächste Kreistag beschließen und bis dahin von beiden Seiten Friede gehalten werden. Auf dem darauf im November 1560 gehaltenen Kreistag übergaben die Abgeordneten diese Bekenntnisse; aber der Kreistag hielt sich noch nicht für genügend instruiert und verschob die Entscheidung bis zu einem neuen Kreistage, der am 3. Februar 1561 in Bremen zusammentreten sollte; sowohl Hardenberg als die Stadtprediger sollten nochmals ihr Bekenntnis aufsetzen und diese neuen Bekenntnisse sollten dann an alle Kreisstände versandt werden, damit sie ihre Abgeordneten genügend instruieren könnten. Die von Hardenberg infolge dieses Beschlusses verfaßten Schriftstücke, ein abermaliges Bekenntnis vom Abendmahl vom 17. Dezember 1560 und die Beurteilung des Bekenntnisses der Bremer Prediger vom 20. Dezember sind bei Wigand, De sacramentariismo, S. 380 ff. abgedruckt; sie enthalten im wesentlichen nur dasselbe, was er schon früher gesagt, so namentlich auch die Angabe, daß es sich ihm immer nur um Abweisung der Lehre von der Ubiquität gehandelt habe; vgl. auch Schmid a. a. O. S. 191 ff. Auf dem Kreistag zu Braunschweig, der am 3. Februar 1561 eröffnet ward, erschienen nun mit den Abgeordneten der Stände eine große Anzahl von Theologen, deren Namen Salig III, S. 751, anführt; wir nennen außer Heshusius, der damals schon in Mageburg stand, Mörlin, Martin Chemnitius und von Eitzen als die bedeutendsten; Hardenberg stand unter den Theologen ganz allein, außer seinem treuen Freunde, dem Bürgermeister Daniel von Büren, war nur der Domherr Monckhusen in seiner Begleitung. Die Verhandlungen selbst sind ausführlich von Salig und Spiegel beschrieben; hier sei nur erwähnt, daß ihm fünf Fragen vorgelegt wurden, die er schriftlich beantworten mußte; vgl. Planck, Bd. V, 2. Abt., S. 281 ff., wo auch Hardenbergs Antworten sich finden (ebenso bei Gerdes und bei Wigand). Der Beschluß des Kreistages erging dann am 8. Februar 1561 dahin, daß dem Domkapitel befohlen ward, Hardenberg spätestens innerhalb 14 Tagen, jedoch citra infamiam et condemnationem seines Amtes zu entlassen, und daß derselbe aus dem niedersächsischen Kreise ausgewiesen sein und sich alles Predigens enthalten solle. Hardenberg kehrte schnell nach Bremen zurück, legte am 15. Februar gegen diesen Kreistagsabschied bei den Fürsten, die den Kreistag ausgeschrieben, Protest ein und verließ dann am 18. Februar mit seiner Frau Bremen. — In Bremen ward es nach seinem Fortgang noch nicht so bald ruhig. Simon Musäus, der zum Superintendenten berufen wurde, ließ sich nicht daran genügen,

die Anhänger Hardenbergs zu bekämpfen, sondern trat überhaupt in einer solchen Weise auf, daß sehr bald ein Umschwung nach der anderen Seite hin erfolgte; als man dem Bürgermeister Daniel von Büren den ihm von Rechtswegen gebührenden Vorsitz im Rate streitig machte, erzwang er sich mit 4000 Bürgern am 19. Januar 1562 denselben. Damals mußten Musäus und zwölf andere Prediger Bremen verlassen und ihre Stellen wurden mit Männern von der Richtung Hardenbergs besetzt. Die politischen Ereignisse, welche gleichzeitig und infolge hiervon stattfanden, hatten dann den Erfolg, daß ganz Bremen sich dieser melanchthonischen oder philippistischen Richtung zuwandte und bald ganz reformiert wurde, bis dann am Dom, der seit Hardenbergs Fortgang geschlossen war, im Jahre 1638 ein lutherischer Prediger angestellt ward; seitdem ist der Dom die Kirche der Lutheraner in Bremen; vgl. H. W. Rotermund, Geschichte der Domkirche St. Petri zu Bremen, Bremen 1829, S. 92 ff. — Hardenberg ward, als die genannten Veränderungen im Jahre 1562 in Bremen eintraten, nicht wieder zurückberufen; er lebte bis zum Jahre 1565 im Kloster Rastede bei Oldenburg, wo ihm der Graf Christoph von Oldenburg ein Asyl eröffnete; hier war er wohl größtenteils mit litterarischen Arbeiten beschäftigt; vielleicht hat er hier das schon angeführte Leben Wessels geschrieben. Im Jahre 1565 folgte er einem Rufe eines Grafen von Knyphausen als Prediger nach Sengwarden, wo er ungeachtet des Einspruches des Kreistages einige Jahre wirkte. Vom Jahre 1567 an war er dann Pastor in Emden, wohin er früher schon so oft hatte gehen sollen; am 16. Okt. 1567 trat er dieses Amt an; seines Alters und seiner nicht mehr ganz festen Gesundheit wegen hatte man ihn von der Verpflichtung, die Kranken zu besuchen und Leichenpredigten zu halten, auf seinen Wunsch befreit. Die Emdener Kirche hatte schon damals eine Hinneigung zu dem entschieden reformierten Standpunkt, den sie hernach immer bewußter einnahm. Schweckendieck giebt an, S. 59, daß H. in Emden mit großer Treue und segensreichem Erfolge gewirkt habe; er starb am 18. Mai 1574; begraben ist er in der großen Kirche daselbst, in welcher ihm auch das Epitaphium mit der schon erwähnten Inschrift von Molanus gesetzt ist. Seine Bücher befinden sich noch auf der dortigen Bibliothek. **Carl Bertheau.**

Harding, Stephan, s. Bd IV, S. 118, 23 ff.

Hardouin, Jean, gest. 1729. — Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclesiast. T. XIX, 109; Lamberts gel. Gesch. der Regierung Ludwig XIV. 216; Saxii Onomast. T. V, 320 sq.; Dictionnaire des portraits histor. p. Lacombe, T. II; Jöcher. Allg. Gelehrtenlexikon, 2. Tl.; L. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus.

J. Hardouin, der paradoxeste unter den alten und neuen Gelehrten, war geboren zu Quimper (in der ehem. Bretagne) 1646 und der Sohn eines Buchhändlers daselbst. Ganz jung noch ließ er sich unter die Jesuiten aufnehmen, deren Tracht er 67 Jahre lang trug. Er schrieb anfangs über Numismatik und gab gelehrte Abhandlungen über die Münzen der Alten heraus, geriet aber bald mit allen Altertumsfreunden und Kennern der Chronologie in Streit durch die Behauptung, die er 1693 in einer Schrift aufstellte, daß alle klassischen Werke des Altertums, sowohl in Prosa als Poesie, mit Ausnahme von Homer, Herodot, Cicero, dem älteren Plinius, den Georgica des Virgil, den Satiren und Briefen von Horaz — im 13. Jahrhundert unter der Leitung eines gewissen Severus Archontius von Mönchen verfaßt worden seien. Der gelehrte Träumer wollte beweisen, daß die Äneis das Machwerk eines Benediktinermönchs und den Ereignissen nachgebildet sei, welche den Triumph des Christentumes über das Judentum herbeigeführt hatten; Trojas Brand, meinte er, sollte die Zerstörung Jerusalems abbilden; Äneas, der seine Götter mit nach Italien nimmt, sei nichts als das personifizierte Evangelium, das den Römern gepredigt ward, und das Gedicht lediglich nichts als eine allegorische Beschreibung der Reise des Petrus nach Rom, wohin jedoch der Apostel nach Hardouins Versicherung nie gekommen war. Die Horazischen Oden stammen aus derselben Fabrik und unter der Lalage sei die christliche Religion zu verstehen.

In seiner Abhandlung de Nummis Herodiadum behauptete Hardouin, Herodes sei ein Athener, ein Heide und Platoniker gewesen, und in seinem lateinischen Kommentar über das NT — Christus und die Apostel hätten bloß lateinisch gepredigt. Seine Ordensoberen veranlaßten ihn jedoch, seine Irrtümer zu widerrufen. Er unterwarf sich, behielt aber dennoch seine Überzeugung. In seinen Federkriegen mit Basnage, Leclerc, Bayle, Huet, dem Kardinal Noris, Vaillant u. a. verfuhr er mit der größten Anmaßung und Grobheit, worin ihm aber seine Gegner nichts schuldig blieben.

Das erste, was Hardouin herausgab, war eine Ausgabe des Themistius, griechisch und lateinisch, Par. 1684, Fol., worin er dreizehn neue Reden desselben mit guten Bemerkungen mitteilt. Die von Petau hatte deren nur zwanzig enthalten. 1685 erschien von ihm die Naturgeschichte des Plinius in 5 Bdn, 4°, in usum Delphini, noch heutzutage die geschätzeste Ausgabe dieses Schriftstellers. Sie ward mit Veränderungen und Zusätzen vom Herausgeber selbst wieder aufgelegt 1723, 3 Bde Fol.; auch in der Zweibrücker Sammlung, 1783, 5 Bde, 8°. Im Jahre 1715 erschien in der königlichen Druckerei in 12 Bdn die „Conciliorum collectio regia maxima“, Paris. Zu diesem Werke war er von der französischen Geistlichkeit aufgefordert und mit einem Jahresgehalte unterstützt worden. Es begreift alle Kirchenversammlungen seit dem Jahre 34 der christlichen Zeitrechnung bis 1714, und mehr den zwanzig Konzilien, deren Geschichte früher noch nicht veröffentlicht war. Weil man jedoch den Herausgeber beschuldigte, wichtige Stücke von anerkannter Autentizität weggelassen und dafür manches Apokryphische aufgenommen, auch mehrere mit den Grundsätzen der gallikanischen Kirche unverträgliche Meinungen aufgestellt zu haben, so verbot das Pariser Parlament auf einen einer Kommission von sechs Doktoren der Sorbonne abverlangten Bericht den Verkauf des Werkes so lang, bis eine Menge Cartons gemacht und in die Bände der Sammlung eingeschoben worden waren.

Sonderbarerweise betrachtete Hardouin alle vor dem Trienter Konzil gehaltenen Kirchenversammlungen als nie wirklich stattgefundene, und gab auf die Frage, warum er dann aber eine Geschichte derselben verfaßt habe, zur Antwort: Das weiß nur Gott und ich. — Von seinen übrigen äußerst zahlreichen Werken nennen wir noch: Chronologia Vet. Test. ad vulgat. vers. exacta et nummis antiquis illustrata, 1677, 4°; Paraphrase de l'Ecclesiaste, 1729 in 12°; Commentarius in N. T., welcher erst nach seinem Tode herauskam, Amsterdam 1742 in Fol.; Apologie d'Homère, Paris 1716, 12°; wiederlegt in demselben Jahre in einem dicken Band von Mad. Dacier; Opera selecta, 1709, Fol.

Hardouin starb den 3. September 1729 zu Paris im Kollegium Ludwigs XIV. in einem Alter von 83 Jahren. Alle seine Handschriften hatte er dem Abbé d'Olivet anvertraut, der einen Teil derselben unter dem Titel: Opera Varia, Amsterd 1733, Fol., herausgab und die übrigen in der Kgl. Bibliothek niederlegte. Einige Abhandlungen in den erstern führen die sonderbaren Aufschriften: Pseudo-Virgilius, Pseudo-Horatius, Athei detecti u. s. w. Unter den Atheisten verstand er als guter Jesuite niemand anders als Jansen, Arnauld, Nicole, Pascal, Quesnel und viele andere würdige Männer, an deren Spitze Descartes; denn Atheist und Cartesianer war ihm gleichbedeutend.

C. Schmidt † (Pfender).

von der Hardt, Hermann, gest. 1746. — Litteratur bei Fuhrmann, Handwörterbuch (1826), 2. Bd., S. 237; Rotermund, Gelehrtes Hannover, Bd 2, S. 50—65 im Anhang, wo ein vollständiges chronologisches Verzeichnis der Schriften Hardts mitgeteilt ist, besonders aber bei A. G Hoffmann in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Sect. II. Tl. 2 (1828). S. 388 ff.; Tholuck, Akademisches Leben des 17. Jahrhunderts (Halle 1854) Abt. 2, S. 49—61; Ferd. Lamey, Hermann von der Hardt in seinen Briefen u. seinen Beziehungen zum Braunschweiger Hofe, zu Spener, Francke und dem Pietismus, Karlsruhe 1891 (gedruckt als „Beilage I“ zu „die Handschriften der Großherzogl. Badischen Hof- u. Landesbibliothek in Karlsruhe“) L. behandelt S. 8 ff. die Lebensgeschichte Hardts. Zu vgl. ist auch Kramer, A. H. Francke I u. II 1880 ff.

Hermann von der Hardt, ein besonders in den orientalischen und den klassischen Sprachen des Altertums gründlich gelehrter protestantischer Theologe, welcher sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts als akademischer Lehrer nicht bloß durch seine rastlose und unerschöpfliche Thätigkeit, sondern auch durch seine vielfach wechselnden, zum teil sinnreichen, zum teil wunderlichen Ansichten einen weitverbreiteten Ruf erworben hat, wurde den 15. November 1660 zu Melle im Fürstentum Osnabrück geboren, wo sich seine der Religion wegen aus Geldern vertriebenen Eltern damals aufhielten. Den ersten Schulunterricht erhielt er seit seinem zwölften Jahre anfangs auf dem Gymnasium zu Herfort und dann zu Osnabrück, von wo er sich in seinem 17. Jahre zu seiner weiteren Ausbildung nach Koburg begab. Wohlvorbereitet bezog er hierauf die Universität Jena, wo er sich vorzugsweise der Theologie und den morgenländischen Sprachen widmete. Um sich in den letzteren gründlichere Kenntnisse zu erwerben, als ihm die akademischen Vorträge gestatteten, begab er sich auf ein Jahr zu dem gefeierten Privatgelehrten Esra Edzard, einem Schüler des Joh. Burtorf, nach Hamburg; im Jahre 1681 war er wieder in Jena, erlangte 1683 nach Verteidigung seiner Dissertation über den doppelten Heiland

der Juden (de fructu, quem ex librorum Judaicorum lectione percipiunt Christiani, Jenae 1683, 4°) die Magisterwürde und begann Privatvorlesungen zu halten. Da der Erfolg indessen den Erwartungen seines lebhaften Geistes nicht ganz entsprach, so verließ er 1686 Jena, um sein Glück als Privatdozent in Leipzig zu versuchen. Nachdem er auch auf dieser Akademie am 4. Dezember durch eine mit Beifall aufgenommene Disputation vom Gewichte der Rede (de δεινώσει τοῦ λόγου s. de pondere orationis, Lips. 1686, 4°) die Rechte eines Magisters erlangt hatte, begann er seine Vorlesungen mit dem lebhaftesten Eifer für die orientalischen und altklassischen Sprachen. In Leipzig hatten sich eben damals unter der Aufsicht des Professors Valentin Alberti mehrere strebsame jüngere Gelehrte der Theologie in der Absicht, die hl. Schrift recht deutlich und erbaulich zu erklären, zu dem bekannten Collegium philobiblicum vereinigt, welches zu den nachherigen pietistischen Streitigkeiten die nächste Veranlassung gab. Einer der ersten und eifrigsten Teilnehmer dieser Gesellschaft war Hermann August Francke. Bald trat auch Hardt voll Enthusiasmus diesem Vereine bei und schloß mit Francke und einigen anderen Mitgliedern einen engen Freundschaftsbund, der eine Zeit lang auf seine weitere Ausbildung einen bedeutenden Einfluß übte. Angeregt durch den täglichen Verkehr mit diesen Freunden, wurde er von dem Verlangen nach einem tieferen Verständnis der hl. Schriften und einer richtigen Erklärung derselben immer lebendiger durchdrungen. Deshalb begab er sich im Jahre 1687 zu Philipp Jakob Spener nach Dresden, dessen vertrauten Umgang er ein Jahr genoß; Spener fand so großes Wohlgefallen an ihm, daß er in einem Briefe an Rechenberg (Epp. Speneri ad Rechb. I, p. 84) schreibt: „Der Magister Hardt wohnt jetzt bei mir, ita se mihi probat, ut pauci alii, consuetudine ejus delector quam maxime“. Von Dresden reiste er mit H. A. Francke zu dem berühmten lüneburgischen Superintendenten Kasp. Herm. Sandhagen, unter dessen Anleitung er sich zu einem christlichen Exegeten zu bilden suchte. Durch die Verbindung mit den genannten Männern kam er darauf in das allernächste Verhältnis zu dem frommen Herzog Rudolf August von Braunschweig, welcher ihn 1688 als Bibliothekar und Sekretär in seine Dienste nahm und darauf bei den übrigen Regenten des braunschweigisch-lüneburgischen Gesamthauses durchsetzte, daß Hardt um Michaelis 1690 zum ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen in Helmstedt ernannt wurde: 1699 ernannte ihn der Herzog noch zum Propst des Klosters Marienberg und 1702 zum Unterbibliothekar. Ungeachtet sich ihm seit 1690 ein Wirkungskreis eröffnet hatte, der seine Zeit und Thätigkeit in Anspruch nahm, so blieb er doch mit dem Herzoge Rudolf bis zu dessen Tode 1704 fortwährend in näherer Beziehung, wurde oft von demselben zu vertraulichen Beratungen und Gesprächen an den Hof berufen und stand selbst in der Todesstunde diesem hohen Gönner, dessen Gunst er niemals für sich, sondern nur zum besten der Universität nachgesucht, tröstend zur Seite.

Mit der Anstellung als Professor in Helmstädt begann H. von der Hardt eine großartige litterarische Thätigkeit, die er mit unermüdetem Fleiße bis an sein Ende fortsetzte. Seine Vorlesungen erstreckten sich nicht bloß auf die orientalischen Sprachen und auf die Exegese des A und NTs, sondern auch auf die hebräischen und kirchlichen Altertümer und die biblischen Wissenschaften im weiteren Umfange. Indes verließ er sehr bald die pietistische Richtung, die er unter der Leitung von Spener und Sandhagen mit so großem Eifer eingeschlagen hatte; statt dessen gab er sich allmählich immer entschiedener der rationalistischen Ansicht hin, welche durch Thomasius mehr und mehr Geltung gewann. Schon aus dem ersten Jahre nach seiner Anstellung in Helmstedt enthalten die Visitationsakten der Universität Andeutungen darüber, daß er durch rücksichtslose Äußerungen in seinen Vorträgen und Schriften den Verdacht „von allerlei irrigen Lehren“ erregte und dadurch den Widerspruch des Mitregenten Anton Ulrich veranlaßte. Zwar beschwichtigte er vorläufig die gegen ihn erhobenen Bedenken durch die Erklärung: „er habe wohl allerhand dubia wegen Schriftstellen, wäre aber der Meinung, daß sich nicht gezieme, sie andern vorzutragen, und würde sich den Statuten konform halten“. Da er aber trotzdem fortfuhr, die biblischen Schriften nach seiner Weise mit maßloser Freiheit zu erklären, so gebrauchte das Universitäts-Kuratorium den Anstoß, welchen eine von ihm herausgegebene Abhandlung über Jos 11 allgemein erregte, zum Vorwande, ihm die exegetischen Vorlesungen gänzlich zu untersagen; als er sich über dies Verbot hinwegsetzte, erfolgte 1713 eine strengere Wiederholung desselben. Doch ward er erst im Jahre 1727 aller akademischen Arbeiten, mit Ausnahme der Bibliotheksgeschäfte, enthoben und gleich darauf auch vollends in den Ruhestand gesetzt. Die unmittelbare Veranlassung zu diesem Schritt hatte ein 1723 von ihm unter dem Titel: Aenigmata prisci orbis in Folio herausgegebenes und

aus vielen kleinen Abhandlungen zusammengesetztes Werk gegeben; die Regierung unterdrückte es und verurteilte den Verfasser zu einer Strafe von 100 Rthlr. mit der Weisung, daß er sich künftig weder mit biblischen Erklärungen befassen, noch ohne höhere Genehmigung irgend etwas der Art drucken lassen sollte. Auch verbrannte er, um, wie er sagte, seinen Gehorsam zu beweisen, acht geschriebene Foliobände seiner biblischen Erklärungen, und schickte die Asche derselben zugleich mit dem ihm auferlegten Strafgelde an die Landesbehörde ein. Nichtsdestoweniger kündigte er, dem geleisteten Versprechen zuwider, im Jahre 1728 eine Erklärung des Hiob an, deren erster Teil sofort nach dem Erscheinen auf Befehl der Regierung konfisziert wurde, obgleich er noch gar nichts von Hiob enthielt, sondern als Vorbote des beabsichtigten exegetischen Werkes aus einer Sammlung von kleineren Schriften bestand, welche der Verfasser zur Ehre der griechischen Sprache schon früher einzeln hatte drucken lassen. Seitdem finden wir ihn fast ausschließlich mit der Bearbeitung der Geschichte der Kirchenreformation und des Baseler Konziliums beschäftigt. Beide Werke sind indes nicht mehr im Drucke erschienen. Das erste, welches bis zur Herausgabe vollendet war, kam später in den Besitz des Kirchenhistorikers Henke, in dessen Bücherkataloge sich dasselbe unter den Handschriften verzeichnet findet (cf. Catalog. Biblioth. Henkianae P. I. codd. Mscr. Nro. 30. 31 p. 8). Das zweite blieb nur eine untergeordnete und unverarbeitete Materialiensammlung, jetzt in der Bibliothek zu Stuttgart. Einen Prodromus concilii Basiliensis hatte von der Hardt schon 1718 auf einem Bogen in 8° drucken lassen.

Hermann von der Hardt starb im 86. Jahre seines Lebens am 28. Februar 1746 zu Helmstedt, nachdem er daselbst 56 Jahre ununterbrochen in seltener Gesundheit und rastloser Thätigkeit zugebracht hatte. Wie er im gewöhnlichen Leben eine bizarre Erscheinung war, so rief er auch durch eine Menge von wunderlichen Ansichten und Behauptungen in seinen Schriften mannigfachen Widerspruch hervor. Ein Zeitgenosse, der gelehrte Litterarhistoriker Reimmann, sagte von ihm, er sei, „vir portentosi igenii variaeque doctrinae et indefessae prorsus sedulitatis, sed rerum novarum ita cupidus, ut fere nihil supersit in republica literaria, quod non inverterit“, und über seine Schriften urteilt derselbe Schriftsteller: „quaedam in iis sunt bona et praeclara; multa mediocria, et paradoxa non pauca“. Noch schärfer und ungünstiger lautet das Urteil, welches der gründliche Orientalist Ch. Benedikt Michaelis, freilich der heftigste seiner vielen Gegner, über ihn fällt: Hardt habe viel ingenium, aber sehr wenig judicium; daher ergreife und verteidige er alle Hirngespinnste seines ausschweifenden Kopfes (vgl. Unschuldige Nachrichten 1712, S. 691 und fortgesetzte Sammlungen 1728, S. 455). Hardt war ein Sonderling. Er feierte einst den Todestag Reuchlins, den er sehr verehrte, in seinem Hörsale in folgender Weise. Auf einem Tisch ließ er die rudimenta hebraica des gefeierten Gelehrten legen und eine Decke von rotem Sammet darüber breiten; oberhalb des Buches stand eine silberne Krone, unterhalb ein Korallenbaum; zu beiden Seiten brannten Wachslichter; auch der Weihrauch fehlte nicht; der Professor ließ zu Ehren Reuchlins stark räuchern. Nachdem er seinen Zuhörern die Bedeutung dieser Feier auseinandergesetzt hatte, sprach er ein Dankgebet zu Gott für die durch Reuchlin der Welt erwiesenen Wohlthaten. Als er 1727 seine Professur der orientalischen Litteratur niederlegte, salbte er das AT in der Ausgabe des Ximenes und das NT in der des Erasmus feierlich mit Rosmarinöl.

Die sämtlichen Schriften Hardts, deren Zahl sich auf über 300 beläuft, sind teils grammatischen und exegetischen, teils geschichtlichen Inhalts. Während die ersteren, wenngleich sie zur Zeit ihres Erscheinens, in der man noch so sehr am Alten hing, nicht ohne Anregung auf dem wissenschaftlichen Gebiete gewesen sind, nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaften keinen erheblichen Wert mehr besitzen, verdienen die historischen der fleißigen Quellenforschung wegen immer noch eine wohlbegründete Beachtung. Wir müssen uns jedoch hier darauf beschränken, folgende als die bedeutendsten derselben kurz anzuführen: 1. Authographa Lutheri aliorumque celebrium virorum ab an. 1517 usque ad an. 1546, reformationis aetatem et historiam egregie illustrantia, Tomi III, 8°, Brunsw. 1690. 1691; Helmst. 1693; sie enthalten ein schätzbares Verzeichnis von Schriften aus dem Reformationszeitalter. 2. Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione et fide, sex tomis comprehensum — ex ingenti antiquissimorum et fide dignissimorum Msct. erutum multisque figg. aeneis exornatum, Francf. et Lip. 1697—1700, 6 Bde in Folio, wozu 1742 als 7. Bd noch das Register kam. Es sind in diesem Werke einige hundert, bisher ungedruckte Urkunden aus den angesehensten Archiven benutzt, leider aber sehr eilfertig und

ungenau. Mit großem Leichtsinn hat der Herausgeber eine Reihe anonymer Handschriften mit Verfassern versehen und dadurch bis in unsere Zeit die Geschichte des Konstanzer Konzils geradezu verwirrt. 3. Historia literaria reformationis in honorem Jubilaei, anno 1717. constans quinque partibus, Francf. et Lips. 1717, in Folio, ein litterarhistorisches Werk, welches besonders dadurch belehrend ist, daß es eine Reihe von einzelnen, die Reformationsgeschichte betreffenden Aufsätzen enthält, von denen ein großer Teil den Zweck hat, zu zeigen, „wie sehr die Einsicht, die Schriftstellerei und die Streitigkeiten ausgezeichneter Gelehrten jener Tage zur Förderung, Begründung und Beschleunigung der Kirchenverbesserung beigetragen haben." 4. Memoria Jubilaei reformationis evangelicae in Brandenburgensi electorali marchia an. 1739 de 31 Maji, in Folio. Außerdem haben sich aus Hardts Briefwechsel mit Leibnitz einige Briefe erhalten, die im dritten Bande der Leibnitzischen Briefe von Kortholdt und im 6. Stück der von J. F. Feller herausgegebenen monumenta inedita mitgeteilt sind.

(H. H. **Klippel** †) **P. Tschackert.**

Hare, Julius Charles, gest. 1855. — Memorial of a Quiet Life by Augustus Hare 1872sq. 3 Bände. Vgl. über Hares Charakter und Bedeutung die Grabreden von Rev. H. O. Elliot und Rev. T. R. Simpkinson und Art. im Quarterly Review 1855 und im amerikan Methodist Review 1856, Dictionary of nationale Biography, 24. Bd S. 369.

Julius Charles Hare, einer der einflußreichsten neueren Theologen wurde am 13. September 1795 in Valdagno bei Vicenza geboren, und kam 1799 nach Hurstmonceaux in Sussex, der Heimat seiner Familie. Er erhielt seine Jugendbildung im Charter-House in Gemeinschaft mit Grote und Thirlwall, welche sich später als Geschichtschreiber Griechenlands einen unsterblichen Namen machten, und mit Waddington, dem Verfasser einer allgemeinen Kirchengeschichte in 6 Bänden. Einen beträchtlichen Teil seiner jüngeren Jahre verlebte er auf dem Kontinente. Im Jahre 1811 besuchte er die Wartburg, Luthers Patmos, und atmete in diesem romantischen Zufluchtsorte des großen Reformators zuerst die Achtung und Liebe zu ihm ein, welche später durch das Studium seiner Schriften und in dem Kampfe mit dem romanisierenden Puseyismus fester begründet wurde. „Auf der Wartburg" — sagte er scherzend — „sah ich die Spuren von Luthers Dinte an der Wand und dort lernte ich zuerst die Kunst, dem Teufel Dintenfässer vor den Kopf zu werfen." Im Jahre 1812 bezog er das Trinity-College in Cambridge und zeichnete sich durch gründliche klassische und allgemeine Bildung aus. Im Jahre 1818 wurde er zum Fellow und Hilfslehrer an diesem Kollegium erwählt und versammelte eine Anzahl bewundernder Schüler um sich, unter welchen John Sterling, Richard Trench und Frederic Maurice (sein späterer Schwager) sich später einen bedeutenden Einfluß als theologische Schriftsteller, die beiden letzteren zugleich als Professoren am Kings-College zu London, erworben haben.

Hare trat zuerst vor das wissenschaftliche Publikum als Übersetzer von Niebuhrs großem römischen Geschichtswerk, in Verbindung mit seinem Freunde und Kollegen Thirlwall, dem nachherigen Bischof von St. David. Der erste Band erschien im Jahre 1828. Damit gab er sofort seine Vorliebe für deutsche Gelehrsamkeit kund. In dieser Vorliebe wurde er bestärkt durch den vertrauten Umgang mit dem berühmten Pädagogen Thomas Arnold und später mit Bunsen, sowie durch das Studium der Schriften von Coleridge, den er als christlichen Philosophen und geistvollen Theologen tief verehrte. Beide übten einen entschiedenen Einfluß auf seine Geistesrichtung. Im Jahre 1832 unternahm er eine Reise auf den Kontinent und hielt sich mehrere Monate in Rom auf, das, wie bei so vielen Gelehrten und Künstlern, eine Epoche in seinem Leben machte. Das archäologische, historische und künstlerische Rom zog ihn mächtig an, das kirchlich-religiöse Rom aber stieß ihn ab und befestigte ihn in seiner protestantischen Überzeugung, obwohl ihn früher die Schriften von Tieck und de la Motte Fouqué mit der romantischen Schwärmerei für das Mittelalter angesteckt hatten. In Rom machte er auch die persönliche Bekanntschaft mit dem damaligen preußischen Gesandten Dr. Bunsen, und dieser Bund wurde später durch die Übersiedelung des letzteren nach London noch viel enger geknüpft. Man vergleiche darüber die Dedikation des Bunsenschen „Hippolytus" an Hare. Nach seiner Rückkehr in die Heimat, 1834, nahm er die Pfarrstelle in Hurstmonceaux (ein Familienpatronat) an, wurde später zugleich Archidiakonus von Lewis in der Diöcese von Chichester und einer der ordentlichen Kapläne der Königin. Er wirkte nun als Archidiakonus, Prediger, Pastor, Schriftsteller und in einem weiten Kreise von Freunden allgemein geachtet und geliebt wegen seiner Kenntnisse und seines vortrefflichen Charakters bis zu seinem Tode, welcher am 20. Januar 1855 erfolgte. Seine letzten Worte, die er mit gen Himmel gerichtetem

Blicke auf die Frage, ob er seine Lage auf dem Totenbette ändern wolle, äußerte, waren: „Aufwärts, aufwärts!"

Archidiakonus Hare verband gründliche Gelehrsamkeit, originellen Geist, edlen Charakter, harmlosen Humor und aufrichtige Frömmigkeit. Er war ein genauer Kenner und begeisterter Verehrer der deutschen Wissenschaft und Litteratur und trug viel zu ihrer Anerkennung in England bei. In Luther, Schleiermacher, Neander, Olshausen, Nitzsch, Tholuck, Lücke u. s. w. war er so gut zu Hause, als in Cranmer, Hooker, Leighton, Pearson und Tillotson. Ebenso vertraut war er mit der Entwickelung der deutschen Philosophie von Kant bis auf Hegel und Neu-Schelling und frei von den Vorurteilen, welche die praktischen und realistischen Engländer gegen „deutschen Mysticismus und Transcendentalismus", d. h. gegen alle höhere Spekulation und idealistischen Tendenzen gewöhnlich haben. Er sammelte sich nach und nach eine der besten und reichsten Privatbibliotheken, in welcher kein deutsches Werk von Bedeutung aus dem Gebiete der Philologie, Philosophie, Theologie und Geschichte fehlte. Diesen herrlichen Schatz von über 12000 Bänden, welche jede Wand in seiner Pfarrwohnung einnahmen und kaum Raum für einige aus Italien mitgebrachte wertvolle Originalgemälde übrig ließen, hat er seiner alma mater, dem Trinity-College in Cambridge vermacht. Als Philosoph war er ein selbstständiger Schüler von Coleridge, den man den englischen Schelling nennen kann. Als Theologe hatte er am meisten Sympathie mit Thomas Arnold, übertraf ihn aber an Fachgelehrsamkeit. Er stand an der Spitze der älteren „breit-kirchlichen" Richtung (broad church party), welche eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden Extremen der hoch-kirchlichen (high church), und der niederkirchlichen (low church party) oder evangelischen Partei einzunehmen und das anglikanische Kirchentum durch Ideen aus der neueren deutschen Theologie zu beleben und zu liberalisieren strebt. Sie war zu Hares Zeit nicht sowohl eine kirchliche Partei, wie die high church und low church party, sondern mehr eine theologische Schule. Hare war ein entschiedener Verfechter des Protestantismus gegen die neueren Übergriffe des Romanismus und Puseyismus, hütete sich aber auch vor dem entgegengesetzten Extrem des unkirchlichen Subjektivismus und vergaß nie die persönliche Achtung, die er seinen Gegnern schuldig war. Besonders tief schmerzte ihn der Übertritt seines ehemaligen Kollegen und intimen Freundes Archidiakonus (später Kardinal) Manning in die römische Kirche.

Als Schriftsteller hatte Hare manche Eigentümlichkeiten, die keineswegs zur Nachahmung zu empfehlen sind. Dahin gehört eine an Schleiermacher erinnernde und konsequent durchgeführte Schreibart (z. B. preacht für preached, forst für forced) und die für den Leser höchst unbequeme Methode, den wertvollsten Teil seiner Bücher in Anmerkungen niederzulegen, welche den Text an Umfang bei weitem überschreiten und eine reiche Fülle seiner geistvoller Ansichten über theologische und kirchliche Fragen enthalten. Seine Stärke lag in seinem theologischen und sittlich-religiösen Gesamtcharakter und in seiner Gabe geistvoller Anregung zu weiterer Forschung.

Sein bestes theologisches Werk ist „The Mission of the Comforter, with Notes", 3. Aufl. 1876, und nachgedruckt zu Boston. Es sind ursprünglich fünf zu Cambridge gehaltene Predigten über das Amt des heil. Geistes auf Grundlage der Worte des Herrn Jo 16, 7—11; mehr als die Hälfte des Werkes aber besteht aus gelehrten Anmerkungen und Exkursen. Ferner die Apologie Dr. Luthers (ursprünglich Anmerkung 10 zu dem eben angeführten Werke) gegen die Angriffe Bossuets, Hallams, Sir William Hamiltons und der Puseyiten; sie verrät eine seltene Vertrautheit mit der Litteratur des 16. Jahrhunderts, tiefes Verständnis des deutschen Reformators, große polemische Gewandtheit, und ist ohne Zweifel das Beste über Luther in englischer Sprache. Er lieferte auch den Text zu der englischen Ausgabe der Illustrationen aus Luthers Leben von König. Endlich sind zu nennen die schönen Predigten über den „Sieg des Glaubens" (The Victory of Faith), ebenfalls mit wertvollen Zugaben, und „Der Kampf mit Rom" (The Contest with Rome), vom Jahre 1842, eine der gediegensten anglikanischen Streitschriften gegen Romanismus und Puseyismus.

Philipp Schaff † (Schoell †).

Harfe s. Musik bei den Hebräern.

Harleß, Gottlieb Christoph Adolf v., gest. 1879. — Stählin in ZtWL 1880 S. 88 ff., 145 ff.; ders., Löhe, Thomasius, Harleß. Drei Lebens- und Geschichtsbilder, Leipzig 1887; Langsdorff, D. A. v. Harleß, Leipzig 1898.

Gottlieb Christoph Adolph v. Harleß, gehört zu den einflußreichsten Theologen des 19. Jahrhunderts; man kann ihn als den Begründer einer konfessionell lutherischen Theologie,

den Führer der lutherischen Bewegung in Deutschland, als einen der wirksamsten Förderer lutherisch-kirchlichen Lebens bezeichnen. Er ist am 21. November 1806 als Sohn des Kaufmanns und Handelsgerichtsassessors Joh. Tobias Felix Harleß, und Enkel des bekannten Philologen, Hofrat Harleß, in Nürnberg geboren. Er selbst hat sein Leben bis zu seiner Uebersiedelung nach München in anziehender und lehrreicher Weise beschrieben (Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen, Bielefeld und Leipzig 1872. NF 1875). Mit besonderer Liebe hing er an seiner Mutter, die erst 1868 im 85. Lebensjahre starb. Im elterlichen Hause waltete altnürnbergische Zucht und Frömmigkeit, letztere allerdings noch mit dem Anstrich des damals herrschenden Rationalismus. Der junge Harleß fand hieran sowie überhaupt an dem prosaischen, schwunglosen oder auch sentimentalen Wesen, in welchem die religiöse Richtung der Zeit ihm entgegentrat, wenig Gefallen. Ein tief poetischer und romantischer Zug, der die Seele des Knaben durchdrang, fand dagegen in den damals noch ungebrochenen Zeugen der großen Vergangenheit seiner Vaterstadt, der Altertümlichkeit und Schönheit ihrer Baudenkmale stets neue Nahrung. Dagegen bot die Schule unendlich wenig; zwar stand für die ersten Jahre kein geringerer als Hegel an der Spitze des Gymnasiums; allein dieser wurde schon im Jahre 1816 nach Heidelberg berufen; sein Nachfolger war ein ganz unfähiger Mann. Erst in den letzten Jahren wurde es besser, als Karl Ludwig Roth im Jahre 1821 durch Niethammer zum Leiter der Studienanstalt berufen worden war und sie dann mit großer Energie, mit drakonischer Strenge reformierte. Roth hat Harleß erst tiefer in den Geist der Antike eingeführt und wirkte auf ihn durch den hohen Ernst einer durchgebildeten sittlichen Persönlichkeit. Harleß hat später Roth seine „theologische Encyklopädie" gewidmet. Hier findet sich die charakteristische Äußerung: „Das beste von Ihrem Unterricht ist mir dennoch geblieben; das ist die Erkenntnis, daß die Gesinnung allein das wissenschaftliche Streben vor Gott und Menschen adelt".

Das Gegengewicht gegen einen ertötenden Einfluß der Schule in ihrer früheren Gestalt hatte stets der Geist des elterlichen Hauses gebildet. Edle Geselligkeit, Musik und Poesie walteten in ihm. Harleß selbst hatte eine tief musikalische Anlage; halbe Nächte hindurch phantasierte er am Instrument und wollte längere Zeit sich ganz der Musik widmen. Mit großem Fleiße, in Gemeinschaft mit gleich Strebenden gab er sich der antiken und deutschen klassischen Litteratur hin. Besonders hoch hielt er Jean Paul. Das Christentum war ihm aber ein verschlossenes Heiligtum, obwohl der Eindruck des Einzigartigen und Ehrwürdigen der heiligen Schrift in seiner Seele haftete. Es ist erklärlich, daß theologische Neigungen damals nicht in ihm aufkamen. Ja es bemächtigte sich seiner geradezu eine Abneigung gegen alles, was Theologie heißt. Erscheinungen wie die Schrift von Voß: „Wie Fritz Stolberg ein Unfreier wurde", das wegwerfende Urteil Hegels über Herder, dessen Name auch nach der religiösen Seite in der Familie eine gewisse Autorität war, und den jener einen konfusen und unspekulativen Kopf genannt hatte, und anderes bestärkten diese Abneigung. Kurz — Harleß war nach der negativen Seite entschlossen und sagte: „Nein, niemals studiere ich Theologie".

Mit diesem Vorsatz bezog er im Jahre 1823 die Universität Erlangen. Roths Anregung und das Vorbild seines Großvaters zog ihn zur Philologie. Aber sie befriedigte ihn nicht; ebensowenig die Jurisprudenz. So beschloß er nach einigem Zögern und Schwanken dennoch, es mit dem Studium der Theologie zu versuchen. Entscheidend wirkte aber keiner der damaligen Erlanger Theologen auf Harleß ein; am meisten verdankte er Winer. Engelhardts weitschichtige kirchenhistorische Gelehrsamkeit machte ihn verlangend nach Quellenstudium und Erfassen geschichtlicher Gegenstände an ihrer Wurzel. Dem liebenswürdigen Kantianer Vogel, Lehrer der Moral, trat er näher; von Krafft ging auch auf ihn eine religiös-sittliche Einwirkung aus, wenn sie auch nicht so bedeutend war wie bei vielen anderen, aber wissenschaftlich-theologische Befriedigung fand er bei ihm nicht.

Harleß ging überhaupt in seiner geistigen Entwickelung einen sehr selbstständigen Weg. Zunächst nahmen ihn philosophische Studien hin. Längst schon hatte ihn die antike Philosophie mächtig angezogen. Von ihr wandte er sich zu Schelling, der in den Jahren 1821—1827 in Erlangen wirkte. Aber sein Trachten nach Anschauung und Erfahrung fand durch ihn nicht die volle Befriedigung. Vorübergehend fesselten ihn Schleiermachers Monologen und seine Reden über die Religion, aber tiefere Förderung gewährten sie ihm nicht. Die Gründe der objektiven Macht der christlichen Religion im Völkerleben und in der Weltgeschichte wollte Harleß verstehen. Hierzu sollte ihm nach seiner Meinung das Studium der Hegelschen Philosophie verhelfen, für welche in jener Zeit in Erlangen ebenso große Begeisterung als blindes Parteigängertum herrschte. Die gepriesene Versöhnung des Wissens

mit dem Glauben, der Weltweisheit mit dem Christentum wollte er aber je länger je weniger in dieser Philosophie finden. Vielmehr kam er zu der Überzeugung, daß der Reiz, welcher in der wirklichen oder scheinbaren Verquickung christlicher Gedanken mit sogenannt apriorischem Denken liegt und ihn selbst lange Zeit fesselte, weder dem Christentum noch dem spekulativen Denken zu gute komme. Um so mehr drängte es ihn, die Wurzeln Schellingscher wie Hegelscher Spekulation in Spinoza zu ergründen.

Der Entschluß, sich einem gründlichen Studium des Spinoza zu unterziehen, und freilich noch vieles andere legten Harleß den Gedanken an einem Wechsel der Universität nahe. Ostern 1826 zog er denn nach Halle. Er hatte diese Universität gewählt zunächst um Tholucks willen, der ihn durch seinen Kommentar zum Römerbrief angezogen hatte; er glaubte sich ihm zur Leitung seiner theologischen Studien anvertrauen zu können. Er fand hier, was er suchte, wenngleich auf andern Wegen, als er gedacht. Nicht Tholucks Wissenschaft, sondern der persönliche Verkehr mit ihm wurde für Harleß von entscheidender Bedeutung. Tholuck suchte nach der ihm eigenen Virtuosität, auf fremde Individualitäten einzugehen und ihnen Empfänglichkeit für die Wahrheit zu entlocken, Harleß in unermüdlicher, aufopfernder Liebe, man dürfte vielleicht sagen, in edler Zudringlichkeit nahe zu kommen, und erschloß ihm das Herz.

Für Harleß begann in Halle ein in jeder Beziehung neues Leben. Mit außerordentlichem Fleiß betrieb er seine Studien; vor allem vertiefte er sich in Spinoza. Gewaltig imponierte ihm die eherne Folgerichtigkeit spinozistischer Spekulation. Je tiefer er aber in sie eindrang, desto größer wurde der sittliche Schauer, der ihn ergriff und ihn bestimmte, ein für allemal mit Prinzipien zu brechen, deren Verbrämung und Verschleierung bei anderen ihm noch viel widerlicher erschien, als die offene Nacktheit bei Spinoza. Von Spinoza rückgehend zerfiel Harleß nun völlig mit Hegel, so auch mit Schelling, namentlich in seiner Lehre von dem Bösen. Dagegen reifte in ihm ein anderer Entschluß, nämlich der, von einem Centralpunkt, und zwar eben von dem Begriffe der menschlichen Freiheit und des Bösen aus, die ganze Litteratur sowohl der Philosophen der antiken Welt als der früheren Lehrer der Kirche, der Theologen der Reformationszeit wie der späteren Theologen und Philosophen durchzugehen und das Ergebnis schriftlich zusammenzustellen. Harleß hatte von dieser Arbeit, wenn sie auch unveröffentlicht liegen blieb, für sein ganzes Leben großen inneren Gewinn. Er war durch sie weit über die nächste Aufgabe hinausgeführt worden, indem er sich genötigt sah, mit den Kirchenvätern, den Lehrern des Mittelalters, den Scholastikern und Mystikern, besonders auch Scotus Erigena, sich gründlichst zu beschäftigen. Es kam ihm auf genaue Kenntnis der geschichtlichen Wurzeln der kirchlichen Entwickelung an. Mit diesen Studien verband Harleß die fortgesetzte Erforschung der Schrift A und NTs; für das NT benützte er die griechischen Interpreten und machte Auszüge aus ihnen. Einleitungswissenschaftliche, archäologische, kabbalistische und philologische Studien gingen nebenher. Später gab er sich mit besonderer Vorliebe den pensées Pascals, der ihm auch „le createur du style francais" war, hin und übersetzte sie ins Deutsche.

Noch vor letzterer Beschäftigung war in Harleß' Innern eine Umwandelung vorgegangen, welche er nicht nach ihren Anfängen, aber nach dem entscheidenden Wendepunkt uns beschrieben hat. Die Worte der Schrift: Jo 5, 44; 7, 16. 17 hatten ihn wie ein Blitz getroffen, sie waren wie eine zerschmetternde Gewalt über ihn gekommen. Sie deckten ihm wie mit einemmale den Abgrund seines Herzens und die Verkehrtheit seiner Wege auf: „Wer wissen will, um zu wissen, der ist ein Thor" — dieses Wort Joh. Wessels wurde ihm zum Wahlspruch. Harleß selbst hat diese entscheidende Umkehr der menschlichen Vermittelung Tholucks zugeschrieben. Tholuck hat sein Herz in die Schule genommen und ein Schüler dankbaren Herzens ist er ihm für alle Zeit geblieben: „So vielfach auch später unsere Wege auseinandergehen mochten, so danke ich doch ihm, menschlich geredet, die Freiheit, meinen Weg eben nicht bloß nach dem Weg anderer Menschen einzurichten."

Jetzt erst wandte sich Harleß im Zuge der oben genannten Studien, noch ehe er nähere Bekanntschaft mit Luther eingegangen hatte, dessen Werke später „zu einer Quelle unversieglicher Stärkung und Erquickung" für ihn geworden sind, den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche zu. „Ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand, daß deren Inhalt dem konform sei, wessen ich aus der Erfahrung des Glaubens gewiß geworden war", so sagt Harleß selbst.

Gerade diese Führung ziemte sich für den Erneuerer kirchlich-lutherischer Theologie. Was ihn an das lutherische Bekenntnis von nun an innerlichst band, war vor allem

dessen Centrum, die Lehre von der Rechtfertigung, welche der Mittelpunkt seines Christentums und damit seiner Theologie geworden war und es blieb, deren lebendige Aneignung über alle Harleßschen Erzeugnisse den Hauch warmer christlicher Frömmigkeit verbreitet. Für die Reinhaltung dieses Mittelpunktes, gegen jede Verhüllung desselben, gegen jeden Versuch einer damit gegebenen Vergesetzlichung und Veräußerlichung des Bekenntnisses hat Harleß sein ganzes Leben hindurch mannhaft gestritten. Mit der Kirche, welche nach Ursprung und Lebensäußerung in diesem Mittelpunkte wie keine andere ruht, fühlte er sich nunmehr auch innerlich eins, und konnte sich ihr mit voller Gewißheit zu Diensten stellen, nachdem er bisher allein ihren Namen getragen, wie er in seiner Selbstbiographie sich äußert. In diesem kirchlichen Sinne fühlte sich Harleß ebenso gebunden als frei; er machte ihn demütig, stark und mutig zugleich.

Harleß hatte je länger je mehr den Gedanken gefaßt, das akademische Lehramt als künftigen Lebensberuf zu erstreben, worin eine ihm selbst nicht recht erklärliche Scheu vor dem Predigen ihn bestärkte. Im Jahre 1828 begab er sich von Halle nach Erlangen zurück, um sich als Privatdozent der Theologie zu habilitieren. Er mußte aber nach einer alten Bestimmung zuvor Doktor der Philosophie werden und philosophische Kollegien gelesen haben. Ersteres ward er am 13. Juni 1828 durch eine Abhandlung de creatione ex nihilo. Seine philosophische Habilitationsschrift handelte de malo ejusque origine (1829) unter Beleuchtung der Systeme der bedeutendsten Scholastiker. Harleß las über die Geschichte der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens und allgemeine Religionsgeschichte. Seine theologische Habilitationsschrift handelte de revelatione et fide (1830), eine sehr interessante und lehrreiche Schrift, in welcher die hierauf bezüglichen Lehren der mittelalterlichen Theologen ausführlich behandelt werden, die rationalistische oder einseitig supernaturalistische Anschauung auf Grund neuer sich bahnbrechender theologischer Erkenntnisse bekämpft wird. Die Schrift darf als ein Stück der inneren Lebensgeschichte Harleß' gelten. Drei Jahre nach seiner Habilitation wurde ihm eine außerordentliche Professur mit dem Nominalfach der neutestamentlichen Exegese übertragen. Diese, dem Eingreifen des Oberkonsistoriums zu verdankende, Ernennung war bedeutsam und entscheidend nicht bloß für Harleß' eigenen Lebensgang, sondern auch für die Geschichte der theologischen Fakultät in Erlangen, die Geschichte, darf man wohl sagen, kirchlich-lutherischer Theologie. Denn durch Harleß' Berufung wurde eine theologische Richtung in die Fakultät übergeleitet, welche deren späteren Charakter und ihre noch fortdauernde Blüte begründet. Am 4. Juni 1836 wurde Harleß zum ordentlichen Professor ernannt mit der Auflage, auch über christliche Moral, theologische Encyklopädie und Methodologie zu lesen. Harleß war wie wenige des Katheders mächtig; strömende Fülle und schneidende Dialektik boten in seinem Vortrag sich die Hand; er sprach rasch und fließend, von einem herrlichen, sonoren Organ unterstützt, mit ungemein viel Feuer und Leben. Dabei war er eine imponierende Erscheinung, ein Bild männlicher Schönheit. Krafft und Harleß waren diejenigen, welche Anfang der dreißiger Jahre in Erlangen bestimmend auf die angehenden Theologen wirkten. Der letztere hatte die besuchtesten Kollegien. Man hing mit großer Liebe, ja Bewunderung an ihm und schloß sich an seine kirchlichen Anschauungen an, die im Boden des lutherischen Bekenntnisses wurzelten, aber von einer ausgesprochenen Frontstellung gegen reformiertes und uniertes Kirchentum durchaus ferne waren. Er versammelte in jener ersten Zeit auch in seinem Hause einen Kreis von Studierenden um sich. Er sah es ähnlich wie Tholuck gern, daß man ihn auf seinen Spaziergängen begleitete und hier mit ihm theologisierte. Unter denen, die Harleß damals und auch später besonders nahe standen, waren nicht wenige Pfälzer und Schweizer, Glieder der unierten und der reformierten Kirche. Harleß war in seiner kirchlichen Richtung fest, aber sie war nicht exklusiv, nicht engherzig.

Das einige Jahre währende Zusammenwirken von Harleß und Hofmann, welch letzterer 1836 sich habilitiert hatte, war für die Studierenden äußerst anregend. Manchen war Hofmann zu neuernd, manchen Harleß zu wenig vermittelnd; einzelne mieden anfangs Hofmann ganz und hielten sich nur zu Harleß, während kaum Anhänger Hofmanns sich von jenem völlig zurückzogen. Als Harleß im Jahre 1836 auch Universitätsprediger geworden war, traten einzelne in ein nahes seelsorgerliches Verhältnis zu ihm. Harleß genoß bis zuletzt in Erlangen ein seltenes Ansehen und das unbedingteste Vertrauen; er war von nicht geringem Einfluß auf den ganzen Universitätskörper. Als er im Jahre 1841 einen Ruf nach Rostock erhielt und denselben nach längerem Schwanken ablehnte, ward ihm eine glänzende Ovation zu teil. Harleß sollte Erlangen überhaupt öfters verlassen. Rufe oder

Anfragen wegen Übersiedelung an andere Universitäten kamen auch von Berlin, Dorpat und Zürich an ihn.

In Erlangen schrieb Harleß seine drei Hauptwerke, den „Commentar über den Brief Pauli an die Ephesier“, 1834 (2. Abdr. 1858), die „Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche“, 1837, die „Christliche Ethik“. 1842. Diese drei Werke sind unmittelbar unter den Einflüssen des Lehramts entstanden; die beiden letzteren sollten als Leitfäden für die Vorlesungen dienen; das erstere ist zugleich die Frucht besonderer Schrift- und Gebetsvertiefung, nach einem der härtesten Schläge seines Lebens, dem Verlust seiner ersten Gattin. Das erste und letzte wirkte epochemachend; besonders ist der Kommentar über den Eph.-Brief eine exegetische Leistung ersten Ranges, sofern er die strenge grammatisch-historische Exegese, wie sie namentlich Winer eingeführt hatte, mit dem Streben, die Schriftgedanken auf Grund einer innern Sympathie mit dem Geiste der Schrift lebendig zu reproduzieren, wie es in den Kommentaren von Olshausen, Tholuck, Lücke hervortrat, in glücklichster Weise zu vereinen wußte. Die „Theologische Encyklopädie“ ist weniger um ihres methodologischen Ganges willen von Bedeutung, als weil in derselben Harleß' kirchliche Anschauung klar und energisch zu Tage tritt. Die strenge Beziehung der Theologie auf die Kirche; die Einheit von Theorie und Praxis, welche im lebendigen Glauben den gemeinschaftlichen Pulsschlag haben; die Auffassung der Kirche als geschichtlich-idealer Macht, deren Anfang und Gründung von der Gegenwart nicht durch eine „öde Fläche“ getrennt ist, sondern die sich trotz aller Verirrungen in lebendiger Kontinuität bewegt; die Betonung des im kirchlichen Bekenntnis niedergelegten Gemeinglaubens als der Basis der protestantischen Theologie; die gänzliche Umgestaltung der letzteren vom Prinzip der Rechtfertigung aus; die Notwendigkeit der Reinerhaltung der Prinzipien der Reformation; die Verhüllung dieser durch den späteren protestantischen Scholasticismus, welcher „die in den Bekenntnisschriften der Kirche aufgestellten Dogmen nicht als Basis, sondern vollendeten Abschluß aller dogmatischen Erkenntnis von nicht bloß relativ-kirchlicher, sondern absolut giltiger Autorität“ betrachtete; die gesunde Reaktion des Pietismus hiergegen, der in Spener „auf den schrecklichen Abfall vom principio der Schrift“ hinwies“, — diese Gedanken begegnen uns in der Encyklopädie; sie beweisen, daß Harleß in seinem Lebensabriß richtig sagte, sein Kampf habe weniger der Sicherung der Lehrfrüchte und Lehrformeln, als der der gesunden Wurzeln der lutherischen Kirche gegolten.

Harleß „Christliche Ethik“ endlich, ohne Zweifel sein bedeutendstes Werk, war die erste theologische Ethik des Jahrhunderts, welche ebenso den wissenschaftlichen wie den christlichen Anforderungen entspricht. Schleiermachers „Christliche Sitte“ erschien im folgenden Jahre; die Arbeiten von de Wette und anderen genügen kaum den ersteren, geschweige den letzteren, während bei den ethischen Schriften von Schwarz und Sartorius der tief christliche Impuls anzuerkennen ist, aber zu wenig systematische Durchführung sich findet. Die Vorzüge des Harleßschen Werkes liegen klar zu Tage: in einer in Wahrheit wissenschaftlichen Architektonik, wenn auch zuweilen, namentlich im zweiten Teil, eine zu formal logische Behandlung eintritt; in Geltendmachung und konsequenter Durchführung des christlich-ethischen Prinzips; in ansprechendster Verwebung des biblischen und, im weiteren Sinne des Worts, des geschichtlichen Moments. Noch im Jahre des Erscheinens ist für die Ethik ein zweiter Abdruck nötig geworden. Die achte Auflage erschien 1893.

Die im Jahre 1836 gegen Strauß' „Leben Jesu“ erschienene Schrift von Harleß: „Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D. F. Strauß nach ihrem wissenschaftlichen Werte beleuchtet“, interessiert uns hauptsächlich um der innigen Glaubensplerophorie willen und wegen der theologisch prinzipiellen Beurteilung des von jenem Werke vertretenen Standpunktes.

Die von Harleß vertretene Richtung schuf sich im Jahre 1838 ein Organ in der von ihm selbst redigierten „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“. Das Programm derselben wurde von Harleß selbst mit klaren Zügen entworfen; positive Bezeugung soll ihr Charakter sein, aber auch Gegensatz gegen eine Kirche, die nichts vom Protestantismus, und einen Protestantismus, der nichts von Kirche wissen will. Bestimmt sind die Gegensätze gefaßt, mit welchen es die Zeitschrift innerhalb der eigenen Kirche zu thun hat: der Rationalismus, die mystisch-pietistische Richtung und die gelehrte theologische Schule. Der Protestantismus fordert freie Forschung; die Kirche hat aber im Bekenntnis zwar nicht ihre Blüte und Krone, wohl aber die gesunde Wurzel ihres ganzen Daseins. Nicht von einem Pochen auf das Bestehende kommt das Heil, im letzten Grunde allein vom Herrn der Kirche: „Keine Theorie, keine Weisheit, keine Macht der Erde kann uns vom Fall er-

retten, so wir nicht in gemeinsamem Glauben zu diesem Herrn Herzen und Hände wieder erheben". Mit Nachdruck wird die Lebensmacht des Protestantismus auch auf dem Gebiete der Bildung, der Kunst 2c. hervorgehoben. Einen klassischen Ausdruck hat Harleß seinem innersten Streben in der Abhandlung vom März 1839: „Die Verbildung zu falscher Orthodoxie und die Erziehung zum kirchlichen Glauben" gegeben; in seinem Lebensabriß hat er sich ausdrücklich noch zu ihr bekannt.

Harleß war die erste kirchliche Persönlichkeit in Baiern, von tiefgreifendstem Einfluß, als Gott gewaltig in sein Leben eingriff, ihn der gesegnetsten Arbeit unter bitterem Weh entnahm, aber nur, um ihn einer noch höheren Stufe des Wirkens entgegenzuführen. Die Vorgänge sind bekannt. Ohne sein Zuthun, ja zu seinem Schrecken wurde Harleß im Jahre 1840 von der Universität Erlangen zum Abgeordneten in die damalige Ständekammer gewählt. Es galt in jener Zeit die Vertretung protestantischer, durch Maßnahmen des Ministeriums Abel tief gekränkter Rechte; am meisten war letzteres durch die auch für das protestantische Militär angeordnete Kniebeugung vor dem Venerabile geschehen. Harleß trat für die Interessen seiner Kirche mit ebenso viel Geschick als Mannhaftigkeit ein. Es kam zwischen ihm und dem Minister Abel zu mehr als einem sehr hitzigen Zweikampf. Harleß wollte zurücktreten, als die Regierung ihm bei dem Anlaß der Berufung nach Rostock zu Willen war und für Baiern erhielt; er konnte, er durfte nicht. Harleß war der Führer der Opposition. Er geriet um derselben willen auch in eine litterarische Fehde mit Döllinger, welcher behauptete, es handle sich bei der Kniebeugung nicht um Anbetung oder religiöse Huldigung, sondern nur um militärische Salutation. Zwei Schriften gingen von Harleß gegen Döllinger aus. Das Auge des protestantischen Deutschlands war damals auf ihn gerichtet; sein ritterliches Auftreten erwarb ihm allenthalben Freunde und große Popularität. Der Opposition sollte aber die Spitze abgebrochen werden; so wurde Harleß nach dem Vorspiel der Nichtbestätigung seiner Wahl zum Prorektor durch Erlaß vom 25. März 1845 als zweiter geistlicher Konsistorialrat nach Bayreuth versetzt. Alle Remonstrationen von seiner Seite, von seiten der akademischen Behörden fruchteten nichts; unter solchen Gewaltsamkeiten, mit welchen der Minister Abel seine Laufbahn gekennzeichnet hat, war die Entfernung Harleß' von seiner gesegneten akademischen Berufsthätigkeit eine der herausforderndsten.

Die Abfassung der Schrift „Jesuitenspiegel" (1839), welche konfisziert wurde und Harleß fast ein strafgerichtliches Verfahren eingetragen hätte, lag außerhalb dieser Bewegungen. Harleß' ethische Studien hatten ihn auf die Stadtbibliothek in Bamberg geführt, die an Schriften jesuitischer Autoren besonders reich war. Görres lobpreisende Empfehlung des Ordens in den historisch-politischen Blättern veranlaßte ihn zur Herausgabe dieser Studien und Collectaneen.

Harleß ging nach Bayreuth wie in eine Gefangenschaft. Niemand wird ihm verargen, daß er, zumal unter den eigentümlichen Verhältnissen seiner Versetzung, an Akten und kirchlicher Bureaukratie kein Gefallen fand. Von einer besonderen Wirksamkeit desselben in Bayreuth kann bei der Kürze des Aufenthalts nicht geredet werden; manches widerstrebende Herz hat er sich aber auch hier gewonnen. Das Exil erreichte bald sein Ende; noch in demselben Jahre erhielt Harleß einen Ruf als Professor der Theologie nach Leipzig, um dort auf den Höhepunkt seines Wirkens zu gelangen. Denn dies war für ihn der Leipziger Aufenthalt. „Tibi quondam proderunt ista", hatte ihm Prorektor Engelhardt beim Abschied von Erlangen zugerufen.

In Sachsen war der Boden für Harleß bereitet und zwar nach der negativen und positiven Seite. Gerade 1845 hatte Rudelbach gebrochenen Herzens Sachsen verlassen; die Kirchlichgesinnten hatten ihren Führer und Vorkämpfer verloren. Der Rationalismus stand noch in voller Blüte; an offenem Widerspruch und scharfer Kritik konnte es ihm nicht fehlen. Es läßt sich denken, wie bei der Erregtheit der Geister das Wort eines Mannes zünden mußte, welcher den vollen Ernst und die volle Tiefe der evangelischen Wahrheit mit der Macht einer glänzenden Persönlichkeit, der Schärfe einer geschulten Dialektik, dem umfassenden Blick eines im Gesamtleben der Kirche wurzelnden Geistes vertrat. Harleß' Wirken war scheidend und sichtend, aber auch mächtig anziehend, tiefgewinnend, für manche überwältigend. Ein nicht übergroßer, aber um so fester geschlossener Kreis von Zuhörern bildete sich um ihn, der ihm mit voller Seele, teilweise mit wahrem Enthusiasmus ergeben war, auf welchen der bestimmendste Einfluß von ihm ausging. Auch weitere Kreise konnten sich diesem Einflusse nicht entziehen.

Mit gespannter Erwartung sah man Harleß' akademischem Auftreten in Leipzig entgegen. Als er seine Antrittsvorlesung hielt, war das Auditorium von Studenten und

Dozenten aller Fakultäten überfüllt. Mit der Erklärung des Römerbriefs begann er. Schon in Erlangen war dies eine seiner gesuchtesten Vorlesungen. In Leipzig vermißten an ihr nicht wenige die Klarheit und Gefälligkeit, das Genetische der Winerschen Methode, auch wohl den gelehrten Zierat; anderen ging schon durch dieses erste Kollegium eine neue Welt auf. „Harleß lehrt gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten," schrieb damals ein Zuhörer.

Die gewichtigste Vorlesung war aber die Dogmatik, über welche Disziplin Harleß in Erlangen nie gelesen hatte. Systematische Kraft und ein tiefgeschichtlicher Charakter machten sie äußerst anziehend. In sechs Nummern des „Sächsischen Kirchen- und Schulblattes" vom Jahre 1853 ist Harleß' Leipziger Wirksamkeit von der Hand eines begeisterten und zugleich nüchtern urteilenden Zuhörers ein schönes Denkmal gesetzt. Hiernach hat die Vorlesung mehrere und starke geradezu überwunden und gewonnen, alle befestigt. Nicht minder bewährte die Ethik eine tiefe Anziehungskraft, besonders dadurch, daß sie ungeachtet der schärfsten Betonung des Mysteriums christlichen Lebens im Gegensatz zu alle dem, was man mit Recht pietistisch nennt, in echt christlicher und echt lutherischer Weise der gottgeschaffenen Natur und allen Gaben der Schöpfung die volle Ehre gab.

Doch Harleß wirkte in Leipzig nicht bloß als akademischer Lehrer, sondern auch als Prediger. Einer seiner Kollegen soll in der Anfangszeit auf die Frage eines Bekannten, welches denn Harleß' Stellung in Leipzig sei, geantwortet haben: Mit seinen Vorlesungen findet er wenig Eingang, desto mehr mit seinen Predigten. Harleß sollte in Leipzig zu einem der kräftigsten, glänzendsten und gesegnetsten Prediger unserer Zeit reifen. Er predigte zuerst nur von Zeit zu Zeit in der Universitätskirche nach dem Rechte eines theologischen Ordinarius; nach kaum zwei Jahren wurde er zum Pastor an St. Nikolai gewählt. Harleß nahm nach ernster Überlegung die Wahl an und bekleidete von nun an ein Doppelamt, wie es von gleichem Gewicht und Umfang nur selten in diesem Jahrhundert von Theologen innegehabt wurde. In seinen Predigten trat er mehr und mehr in die Gegenwart mit ihren Kämpfen und Strebungen ein. Dadurch erhielten sie ein konkreteres, wohl auch kräftig realistisches Gepräge. Sie wurden Zeitpredigten im besten Sinne des Wortes; sie wurden es in hervorragendster Weise, als die Stürme des Jahres 1848 hereinbrachen. Populär im gewöhnlichem Sinne des Wortes ist Harleß als Prediger nie gewesen. Seine Predigten litten auch später öfters an einem Übermaß des dialektischen Momentes. Aber den Charakter ungeschminkter, furchtloser Zeugnisse in inniger Verschlungenheit der Gnade und des Gerichtes, teilweise ein prophetisch universelles Gepräge haben sie getragen wie wenige in unserer Zeit. Seine späteren Predigten sind vom Advent 1847 an unter dem Namen „Die Sonntagsweihe" in den Jahren 1859 und 1860 in zweiter Auflage in vier Bänden erschienen.

Zu litterarischen Arbeiten hatte Harleß in Leipzig die Zeit nicht. In eine nicht unbedeutende kirchliche Bewegung der sächsischen Landeskirche griff er aber durch die Schrift ein: „Votum über die eidliche Verpflichtung der protestantischen Geistlichen in Sachsen auf die kirchlichen Symbole und die Änderung oder Aufhebung dieser Verpflichtung (Leipzig 1846)." Diese Schrift schließt sich besonders an Höflings vortreffliche Abhandlung De symbolorum natura, necessitate, auctoritate atque usu an und ist, wie alles von Harleß, reich an eingehenden prinzipiellen Erörterungen.

Im Jahre 1850 siedelte H. als Oberhofprediger, vortragender Rat im Kultusministerium und Vizepräsident des Landeskonsistoriums nach Dresden über. Daß er von vielen Seiten als Werkzeug der Reaktion und Vertreter hierarchischer Intoleranz betrachtet wurde, darf bei der damaligen Zeitlage nicht wundernehmen. Er blieb in Dresden Prediger und Seelsorger, hatte einen Beichtstuhl und gab auch Konfirmandenunterricht. Es gelang ihm, viele Vorurteile zu zerstreuen, seine prinzipiellen Gegner zu gewinnen oder doch verstummen zu machen. Segensreich trat seine Gabe hervor, ferner stehende unter den Gebildeten mit dem positiven Christentum zu befreunden. Nach manchen Seiten war seine Thätigkeit in Dresden allerdings eine ganz andere als in Leipzig und bewegte sich auf Gebieten, die nie seine Stärke waren. Es muß aber gesagt werden, daß seine zweiundeinhalbjährige Wirksamkeit an der Spitze des Kirchenregiments der gesamten Entwickelung der sächsischen Kirche den heilsamsten Anstoß gegeben hat. Gesegnet war sein Bemühen für tüchtige Besetzungen im Pfarr- und theologischen Lehramt. Es ging ein Geist der Kraft und Gesundheit von ihm aus; das Bekenntnis der Kirche bewährte mehr und mehr seinen sammelnden und festigenden Einfluß.

Harleß stand damals auf der Spitze der Ehre und des Glückes. Er sollte an Dresden und Sachsen für immer durch größere Vergünstigungen gekettet werden, als ein ganz un-

erwarteter, immer dringenderer Ruf von König Max II. von Baiern, welchem er unter den Kämpfen der Abelschen Periode als damaligem Kronprinzen näher getreten war und dessen Vertrauen er in hohem Maße gewonnen hatte, zur Übernahme der Präsidentenstelle des Oberkonsistoriums in München an ihn erging. Er überwand aus Liebe zur heimischen Kirche seine anfänglichen, nicht ungerechtfertigten Bedenken.

Harleß' Ernennung zum Präsidenten des Oberkonsistoriums 19. September 1852 war für ganz Baiern ein überraschendes Ereignis; die seitherigen Präsidenten waren Juristen gewesen. In der höheren Beamtenwelt erweckte diese Abweichung von einer wie man glaubte unverbrüchlichen Regel nicht geringes Aufsehen. Aber da die Verfassung nur sagt, daß der Präsident dem protestantischen Glaubensbekenntnisse anzugehören habe, so war die Berufung eines Theologen gesetzlich nicht ausgeschlossen.

Als Präsident hat Harleß durchaus nicht ein geradezu Neues geschaffen, er hat eine lutherische Kirche nicht erst hergestellt. Die Landeskirche ist nicht erst damals „in bekenntnismäßige Bahnen geleitet worden", sondern ihre ganze bisherige Geschichte zeugte von dem allseitigen Streben der berufenen Faktoren, im Gegensatz zu vorhandenen Abnormitäten dem kirchlichen Bekenntnis mehr und mehr Raum zu schaffen. Harleß' Werk war die Frucht der ganzen vorausgegangenen kirchlichen Entwickelung. Das hat Thomasius aus eigenster Erfahrung heraus in unübertrefflicher Weise geschildert (Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Baierns S. 201 f.). Die Hauptarbeit war gethan; der Rationalismus war überwunden; seine Vertreter aus der älteren Zeit nahmen keine aggressive Stellung mehr ein; den wilden Wassern des Jahres 1848 gegenüber stand die protestantische Geistlichkeit wie ein Mann zusammen (Thomasius a. a. O. S. 300). Auch die baierischen Generalsynoden zeigen dies; sie hatten von Anfang einen konservativen Charakter; in der ersten im Jahre 1823 herrschte noch ein moderater, aber sehr vorsichtiger und zurückhaltender Rationalismus; schon auf der zweiten im Jahre 1827 ließ sich das Wehen des neuen Geistes verspüren; vom Jahre 1836 an wird die positiv-kirchliche Richtung zur übergreifenden Macht; auf der Generalsynode 1844 wurde bereits die Bildung eines kirchlichen Missionsvereins in Anregung gebracht. Den entschiedensten Fortschritt bekundete aber die Generalsynode vom Jahre 1849. Höfling, der an dieser Synode selbst teilgenommen, nennt sie eine echt kirchliche, eine konfessionstreue Synode, redet von einem großartigen und herzerhebenden Bekenntnisakt in der 7. Sitzung, wo der erste Sekretär Dr. Bucher die Synode aufforderte, sie möge vor allem „ihren Verhandlungen den Stempel der kirchlichen Weihe durch das freie, offene und unumwundene Bekenntnis, daß sie auf dem Grunde unseres evangelisch-lutherischen Bekenntnisses stehe und auf nichts anderes als auf dieses Bekenntnis bauen wolle, aufdrücken", und fast die ganze Versammlung in der freudigsten und begeistertsten Erhebung dieser Aufforderung Folge leistete (Prot. und Kirche XVII S. 213). Aber nicht bloß mit Worten bekannte die Synode, sondern auch mit der That, indem sie eine Reihe von Beschlüssen über Gemeindevertretung, Agende, Katechismus und Ordination faßte, welche dem kirchlichen Bewußtsein einen bestimmteren und volleren Ausdruck geben sollten. In den Zusammenhang dieser Verhältnisse trat Harleß ein, sie klärend und weiterbildend.

Dagegen wollte Löhe (s. d. A.) anfangs eine völlige Umgestaltung der Landeskirche, einen Abbruch des Bestehenden, eine kirchliche Neubildung, und falls dies nicht möglich wäre, Separation. Harleß hatte noch von Leipzig aus in Bezug auf die Löhesche Bewegung geschrieben: „ich halte überhaupt diese ganze Art von prickelnder Unruhe, eine neue Kirche machen zu wollen, für ein Fieberprodukt der Zeit, nicht für ein Geburt aus Gott". Eine große Schwierigkeit lag für ihn darin, daß er Löhe mit den Gesinnungen des Jugendfreundes entgegenkam und das herzlichste Verlangen hatte, ihn der Landeskirche zu erhalten, daß er aber auf der anderen Seite nach seiner theologisch kirchlichen Richtung und Anschauung nicht auf seiten Löhes, sondern auf seite der Gegner Löhes stand. Er teilte nicht die Lohesche Amtslehre, sondern im wesentlichen Höflings Anschauung, wenn er sich auch nicht überall dessen Ausdrucks- und Argumentationsweise aneignen konnte (Protestantismus u. Kirche 1872, I, S. 144). Er hatte im Jahre 1843 in seiner zweiten Schrift gegen Döllinger, der gegen den lutherischen Charakter der baierischen Landeskirche ähnliche Einwendungen erhob wie Löhe, sich im Anschluß an Spener für eine mildere Praxis in Bezug auf Zulassung der Reformierten und Unierten zum Abendmahl der lutherischen Kirche ausgesprochen (die evangelisch-lutherische Kirche in Baiern rc., S. 29 ff.) und den lutherischen Charakter dieser Kirche mit aller Entschiedenheit verfochten; er war durch seine ganze Lebens- und Amtsführung von der hohen Bedeutung und dem geschichtlichen Beruf des Landeskirchentums wie nur irgend einer durchdrungen. So mußte er die meisten

der Forderungen Löhes abweisen. Auf der anderen Seite war ihm für die wünschenswerten, von allen kirchlich Gesinnten erstrebten Reformen der Weg entschieden bereitet. Die unierte Kirche der Pfalz war von dem Oberkonsistorium in München durch Entschließung vom 11. Mai 1849 losgetrennt, Geistliche der reformierten Kirche hatten sich im Sommer 1852 zu einem „Moderamen der reformierten Kirchenangelegenheiten" konstituiert und drangen im Anschluß an Forderungen, die bereits auf der Generalsynode vom Jahre 1849 gestellt worden waren, auf größere Selbstständigkeit.

So war alles wohl vorbereitet, als ein Erlaß vom 3. März 1853 bestimmte: Überall da, wo die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirchengemeinschaft oder das Verhältnis zu dem Bekenntnis derselben Gegenstand einer ausdrücklichen und besonderen Befragung wird, also bei der Taufe eines Erwachsenen, bei der Konfirmation und Ordination, ist statt unserer „Kirche", unserer „evangelischen Kirche", oder unserer „heiligen evangelischen Kirche" mit besonderer Benennung unsere evangelisch-lutherische Kirche zu bezeichnen.

Ein damit zusammenhängendes weiteres Verdienst Harleß' ist es, daß er Löhe der Landeskirche erhalten hat. Daß der bedeutendste lutherische Theologe an die Spitze einer Landeskirche berufen wurde, war eine unmittelbare Hebung des landeskirchlichen Prinzips. Ein neuer, frischer, ein lebendiger kirchlicher Geist zog zudem mit Harleß in das Kirchenregiment ein. Dagegen konnte auch Löhe sich nicht verschließen. Er mußte, er konnte in ein anderes Verhältnis zur Landeskirche treten, obwohl die meisten seiner Forderungen nicht erfüllt und namentlich die Frage, um derentwillen es fast zum Bruche gekommen wäre, durchaus nicht in seinem Sinne erledigt wurde. In Bezug auf Abendmahlsgemeinschaft wurde manches geordnet, aber für die Diasporagemeinden, in erster Linie für die evangelische Gemeinde Münchens, hat Harleß nie eine Änderung erstrebt oder beantragt. Andererseits hat Harleß Löhes schöpferischem Geiste Raum geschaffen und den Boden ihm bereitet. Er hat die Löhesche Bewegung in das richtige Geleise gebracht und diese war mittelbar und unmittelbar ein lebendig mitwirkender Faktor für die von Harleß zu lösende Aufgabe.

Das dritte Verdienst Harleß' war, daß er langjährige dringende Forderungen der Landeskirche zum endlichen Abschluß brachte. Die Generalsynode vom Jahre 1853, die erste, die Harleß leitete, mußte ihm hierzu zum Mittel dienen. Ein noch nicht dagewesener Geist der Einmütigkeit und Hingebung waltete auf dieser Synode. Harleß gewann alle durch sein männlich festes Auftreten und sein persönliches Entgegenkommen. Nach fast dreißigjährigen erfolglosen Versuchen sollte vor allem die Sache des Gesangbuches, der Gottesdienstordnung und Agende ins Reine gebracht werden. Es war ein ergreifender Augenblick, als nach dem ungemein gediegenen und umsichtigen Referat Burgers über die langverschleppte Gesangbuchssache und einer eingehenden Ansprache des Dirigenten sämtliche 18 Ausschußanträge ohne alle Diskussion mittels allgemeiner Erhebung von den Sitzen einstimmig angenommen wurden.

Der Vollzug der Beschlüsse der Generalsynode stieß jedoch auf einen Widerstand, der die ganze Landeskirche in eine noch nicht dagewesene Erregung brachte. Das Oberkonsistorium hatte sich vor allem über den Stand der Gemeinden getäuscht. In diesen war die rationalistische Anschauung noch von großer Macht; auch läßt sich nicht leugnen, daß bei der durch Einführung der Synodalbeschlüsse und den damit im Zusammenhang stehenden Erlassen vom Jahre 1856 von seiten des Kirchenregimentes große Fehler begangen wurden; auch ernste Freunde der Kirche waren mit den Maßnahmen des Oberkonsistoriums nicht einverstanden.

Das Gesangbuch, schon am 1. Februar 1854 genehmigt, für dessen Zustandekommen und endgiltige Redaktion Burger, damals Dekan in München (s. Bd III S. 565,57), sich das meiste Verdienst erworben, war das erste neuere, im streng kirchlichen Stil gehaltene Gesangbuch. Eine Frist von drei Jahren wurde für die Einführung bestimmt, die längst allgemein stattgefunden hat. Man durfte sich übrigens nicht wundern, wenn das neue Gesangbuch auch seine Gegner fand und namentlich die Städter bei seiner teilweise starken Altertümlichkeit, sich erst an dasselbe gewöhnen mußten.

Auch die neue Gottesdienstordnung, von Höfling verfaßt, ist ein vortreffliches Werk, aus gründlichsten Studien herausgeboren. Obwohl sie schon unter dem 3. März 1853, aber fakultativ im weitesten Sinne des Wortes hinausgegeben, am 20. Juni 1854 nach der Beratung in der Generalsynode genehmigt worden war, waren Geistliche und Gemeinden im ganzen durchaus nicht vorbereitet, als durch Verfügung vom 1. Juni 1856 bestimmt wurde, „daß dieselbe nicht mehr als fakultativ, sondern als definitiv zu betrachten und

daß demnach deren Einführung nicht in das Belieben oder in die willkürliche Entscheidung der Geistlichen und Gemeinden gestellt sei, sondern dieselbe nunmehr überall zu geschehen habe". Ohne Frage war diese Art der Einführung der Liturgie in erster Linie der Grund der oppositionellen Bewegung, welche nunmehr die Landeskirche ergriff. Nächst der Liturgie beunruhigte die Gemüter am meisten ein Erlaß vom 6. Juli 1856 bezüglich der Ordnung des Beichtstuhls. Dieser Erlaß knüpfte wohl an einen Wunsch der Generalsynode an, gab aber Anordnungen oder Ratschläge in eigener Vollmacht; er empfahl die Pflege der Privatbeichte wo sie besteht, und fügte bei: „so lange sie noch nicht besteht" 2c.; dies konnte kaum anders verstanden werden als daß man an förmliche Einführung der Privatbeichte denke. Man verwechselte dann Privatbeichte und Ohrenbeichte, und der alte Argwohn loderte in hellen Flammen auf. Am unverfänglichsten waren im Grunde die Erlasse über Kirchenzucht und Sicherstellung des geistlichen Amtes gegen ungebührliche Zumutungen; sie hatten wenig positiven Inhalt; Aufstellungen, die sachlich etwa nicht zu billigen waren, hatten zugleich ihre stark begrenzenden Kautelen. Hier schreckte, im Zusammenhang mit den übrigen Erlassen, am meisten der Name, während der Erlaß bezüglich der Anmeldung der Verlobten nur Ratschläge enthielt, die aber teilweise über das richtige Maß hinausgingen. Innerhalb der Frist vom 2. bis 9. Juli 1856 sind 5 Erlasse weittragendsten Inhaltes hinausgegangen; auch die Eile der Einführung war zu groß. Das Schlimmste war aber, daß weder im Verhältnis nach unten noch nach oben, ganz regelrecht, in unantastbarer Korrektheit verfahren worden ist.

Unter dem 5. November 1856 erging von Nürnberg aus eine Protestadresse an die Krone, ein Rekurs gegen vermeinten Mißbrauch der geistlichen Gewalt, der nach der Verfassung erlaubt ist. Und nun erfolgten von allen Seiten, von Stadt- und Landgemeinden Remonstrationen gegen die verschiedenen Erlasse. Die Presse behandelte die Sache durchweg im oppositionellen Sinne, vielfach trat auch die Beamtenwelt gegnerisch auf. Aber auch die Freunde des Oberkonsistoriums regten sich, und die Geistlichen hielten trotz aller Unbilden, die sie erfuhren, treu zu ihrem Kirchenregimente, wenn man auch nicht mit allen Schritten desselben einverstanden war.

Es war eine traurige, schwere Zeit, für niemand schwerer als für Harleß. Nach oben und unten war seine Lage eine unsäglich schwierige. Und doch trugen in dieser schweren Krisis die feste Organisation, die guten Kräfte der Landeskirche den Sieg davon, es kam schlechterdings nicht zu einem System-, auch nicht zu einem Personalwechsel. Der König äußerte sich in einem Handschreiben gegen Harleß in edler und gerechter Weise, die Staatsregierung traf das Richtige in Erwiderung der Nürnberger Adresse. Zu einem leisen Rückzug war das Kirchenregiment allerdings genötigt, er geschah aber in würdiger Weise mit Festhalten aller wesentlichen Errungenschaften. Die wieder getrennten Generalsynoden vom Jahre 1857 erteilten Harleß ein glänzendes Vertrauensvotum. Noch mitten in der Bewegung wurden für Übung echt evangelischer Kirchenzucht geeignete Normen festgesetzt. Man gab die Sache nicht auf, man gewöhnte sich aber an ein mehr geistliches, mehr evangelisches, auf die wirklichen Verhältnisse gestütztes kirchenpädagogisches, die Gemeinden selbst zu freier Entscheidung aufforderndes Verfahren. Schon in seiner Ansprache an die Gemeinden vom 8. November 1856 hat Harleß die richtigen Grundsätze zum Ausdruck gebracht. Der banale Vorwurf hierarchischen Geistes trifft ihn nicht.

Ein Fehler war es, daß die im Jahre 1849 bereits eingeführte Parität von geistlichen und weltlichen Abgeordneten zur Generalsynode wieder abgeschafft wurde; dieser Fehler wurde aber im Jahre 1861 wieder gutgemacht. Harleß leitete bis zum Jahre 1873 im ganzen sechs Generalsynoden, stets geschah es mit Meisterschaft. Von prinzipieller Opposition war auf ihnen nie die Rede. Mancher weltliche Abgeordnete kam mit Vorurteilen und dem Vorsatz, zu opponieren, zur Generalsynode, wurde aber durch Harleß und den Geist der Synode entwaffnet und kehrte umgestimmt von ihr zurück. Der Fortschritt im kirchlichen Verfassungsleben, wonach die Generalsynoden dauernd vereinigt sein und nicht bloß beratende, sondern beschließende Vollmacht haben sollen, ist noch unter Harleß vorbereitet worden.

Der Präsident des Oberkonsistoriums ist zugleich Mitglied der ersten Kammer des baierischen Landtags, der sogenannten Kammer der Reichsräte. Harleß nahm hier eine sehr bedeutende Stellung ein. Viel Widerspruch und Aufregung knüpften sich an seine Referate über den Schulgesetzentwurf vom Jahre 1869 und in der Hohenloheschen Angelegenheit im Jahre 1870. Absichtlich gehen wir auf diese Dinge hier nicht näher ein, weil sie die kirchliche Frage zunächst nicht berühren, und weil sehr viel gesagt werden müßte, um gerecht und objektiv zu urteilen; nur dies bemerken wir, daß in die Oppositions-

bewegung, welche an das zweite Referat sich knüpfte, unwillkürlich die früheren Vorgänge hereinwirkten. Trotz aller Stürme hat kein Oberkonsistorialpräsident das Amt so lange geführt, als Harleß, über sechsundzwanzig Jahre im ganzen. Seine Zeit war abgelaufen, als er mit dem 1. Januar 1879 in den Ruhestand trat.

Harleß stand nicht bloß an der Spitze einer Landeskirche, er war auch das allgemein anerkannte Haupt der lutherischen Richtung und deren treuer Mentor. Von den verschiedensten Seiten wurde sein Rat begehrt; so hat er im Jahre 1867 auch ein Gutachten über die Sklavereifrage für die lutherische Synode in Missouri abgegeben; ebenso wurde er von Norwegen in einer wichtigen Angelegenheit befragt. Großes Verdienst hat er als langjähriger Vorsitzender des Missionskollegiums in Leipzig. Nach seiner Erlanger Zeit ist Harleß mit umfassenderen theologischen Werken nicht mehr hervorgetreten; seine nächsten Amtsgeschäfte erlaubten dies nicht. Gleichwohl ist noch manches Bedeutende auch später von ihm erschienen. Die interessante Schrift: „Das Buch von den ägyptischen Mysterien. Zur Geschichte der Selbstauflösung des heidnischen Hellenentums" (München 1858), von Heinrich Ritter sehr anerkannt, sollte ein Zeitspiegel sein zur Bekräftigung der Wahrheit, daß die Herrschaft des Unglaubens immer vom Aberglauben abgelöst wird. In den beiden Schriften: „Kirche und Amt nach lutherischer Lehre" (Stuttgart 1853) und „Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment" (Stuttgart 1862) hat er kirchliche Zeitfragen in wesentlichem Anschluß an Höfling und völliger Uebereinstimmung mit Harnack behandelt. „Die Ehescheidungsfrage. Eine erneute Untersuchung der neutestamentlichen Schriftstellen" (Stuttgart 1861) ist eine sehr gründliche, biblisch-kirchliche Erörterung der Sache, welche die rechte Mitte zwischen Extremen einhält. Seine große Vertrautheit mit Luthers Werken zeigt die in gebundener Rede verfaßte Schrift: „Aus Luthers Lehrweisheit" (München 1867). Auch sonst ist Harleß als Dichter aufgetreten: „Aus dem Leben in Lied und Spruch" (Stuttgart 1865); die pseudonym erschienene Dichtung: „Goethe im Fegefeuer" (1856) ist ebenfalls von ihm. Das Werk: „Geschichtsbilder aus der lutherischen Kirche Livlands vom Jahre 1845 an" (Leipzig 1869), die kirchlichen Bedrängnisse dieser schildernd, fand die günstigste Aufnahme; noch in demselben Jahre wurde eine zweite Auflage nötig. Die Schrift: „Staat und Kirche oder: Irrtum und Wahrheit in den Vorstellungen von „„christlichem"" Staat und von „„freier"" Kirche" (Leipzig 1870) ist wohl das Beste, was in prinzipieller Rechtfertigung des Landeskirchentums geschrieben worden ist. Äußerst wertvoll sind endlich Harleß' Abhandlungen in den Sammelschriften: „Das Verhältnis des Christentums zu Kultur- und Lebensfragen der Gegenwart" (1. Aufl., Erlangen 1863; 2. Aufl. 1866), und „Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln" (Erlangen 1869). Dort tritt uns seine theologische Freiheit und echt menschliche Vielseitigkeit, hier die tiefe Gesundheit seiner christlichen Anschauung im glänzendsten Licht entgegen. Hier finden sich die gewichtvollen Abhandlungen über „die Lehre von den Gnadenmitteln im allgemeinen" und „die Bedeutung des heiligen Abendmahles für das Heilsbedürfnis der Christen". Den Preis unter dem vielen Trefflichen dort geben wir der Abhandlung über Christentum und Dichtkunst, nach ihr den Erörterungen über Christentum und Politik.

An schweren niederziehenden Gewichten hat es Harleß' Leben nicht gefehlt. Er war trotz seiner männlich kräftigen Erscheinung in seinem Leben viel von Krankheit heimgesucht. In den letzten Jahren trat ein Augenleiden, zuerst wenig beachtet, immer bedrohlicher auf, entwickelte sich zum grauen Star und endete mit fast völliger Erblindung. Im Sommer 1879 kündete sich ein Drüsenleiden an, das immer hartnäckiger und schmerzvoller wurde; jedes Wort that ihm zuletzt weh, jeder Bissen wurde ihm zur Qual. Vom 2. September an verließ der Leidende das Bett nicht mehr; Gott erleichterte ihm den Kampf und ließ ihn sanft hinüberschlummern. Freitag den 5. Semptember mittags 1 Uhr erfolgte sein seliger Heimgang. Sonntag den 7. September nachmittags 5 Uhr fand die Beerdigung statt.

Ein ungemein reiches, ein vielbewegtes Leben schloß sich an Harleß' Grabe. Wenig Theologen dieses Jahrhunderts sind ihm an Vielseitigkeit gleichgekommen, er war des Katheders, der Kanzel, der parlamentarischen Rednerbühne wie wenige mächtig, er war eine durchaus theologische Natur, zugleich aber voll innerer Sympathie für Poesie, Kunst und Musik und in diese Gebiete in seltener Weise eingeweiht. Harleß war ein bedeutender Theologe, ein begeisterter Kirchenmann, ein echter Christ, ein wahrer Lutheraner, ein ganzer voller Mensch. Kaum ein Theologe dieses Jahrhunderts war in dem Maße wie er in die verschiedenen, einander teilweise gerade entgegengesetzten Strömungen der Zeit verflochten. Er hatte um dessentwillen auch besonders schwierige Aufgaben zu lösen. Wohl kein Theolog unserer Zeit ist von den Wogen der öffentlichen Meinung so emporgetragen

und auf der andern Seite so tief hinabgestoßen worden wie er. Kaum einer hat wie er Anfechtung und Mißkennung, wenige haben aber auch so viel Liebe und Vertrauen erfahren wie er; keiner wurzelte in kirchlichen Kreisen so tief wie er. Es ist wahr, Harleß war häufig zu sehr der Mann des Moments; er war trotz größter persönlicher Liebenswürdigkeit und einer im Innersten universellen Richtung zumal in späteren Jahren oft zu schneidig, zu abweisend im Urteil über solche, die seine Wege nicht gingen, selbst dann, wenn sie nichts weniger als Gegner des Evangeliums waren. Man darf wohl auch sagen, es fehlten ihm für das Amt eines Kirchenleiters gewisse Voraussetzungen sehr realistischer Natur; auf der anderen Seite hat er die idealen Momente der kirchlichen und auch der kirchenregimentlichen Thätigkeit mit aller Entschiedenheit, mit seltener Furchtlosigkeit, mit unentwegter Konsequenz festgehalten. Glück und Gunst haben ihn nicht verwöhnt; mit männlicher Fassung, mit wahrem Edelmute wußte er auch in schwerste Heimsuchungen sich zu schicken. D. v. Stählin †.

Harmonisten oder Harmoniten (Joh. Georg Rapp). — Lit. Quellen: Akten des Konsistoriums. Auf diesen und auf anderen beruht die Darstellung von Rauscher ThSt aus Württemberg 1885. Wagner, Geschichte der Harmoniegesellschaft 1833; Palmer, Gemeinschaften und Sekten 1877; Schott in der AdB A. Rapp; Kapff, Württembergische Neujahrsblätter 1893; Knortz, Die christl. kommun. Kolonie u. s. w. 1892.

Die tiefgehenden Erschütterungen des staatlichen und kirchlichen Lebens am Ende des 18. Jahrhunderts haben auch den nie ganz erstorbenen Separatismus in Württemberg neu belebt, hauptsächlich durch den Einfluß von Joh. Ge. Rapp. Geb. zu Iptingen bei Maulbronn 1. November 1757, religiös angelegt, doch jung schon der kirchlichen Ordnung widerstrebend, that er 1785 den Schritt vom Pietismus zum Separatismus; mit der Begründung unmittelbarer Einwirkung Jesu in seinem Herzen. Nun beginnt nicht bloß Fernhaltung von Predigt und Abendmahl, sondern leidenschaftliche Bekämpfung aller kirchlichen Einrichtungen mit den üblichen separatistischen Gründen und Schlagworten (Babel, Hure u. s. f.). R. und seine Anhänger (in Iptingen bes. Bauer Hörnle) stören den Gottesdienst, verweigern Kindertaufe, Konfirmation, Schulbesuch der Kinder (aus Haß gegen weltl. Wissenschaft), halten eigene Versammlungen. Revolutionäre Unterströmung zeigt sich in Verweigerung des Huldigungseides, gröbstem Benehmen gegen geistliche und weltliche Beamte unter dem Namen des Christentums, Sympathie für Bonaparte. Es wird an ihnen ein an den Bauernkrieg, an Münzersche und Münstersche Unruhen erinnernder Zug beobachtet. Kirche und Staat, seit 1787 zuerst mit aller Schonung vorgehend, werden zu immer schärferen Maßregeln gedrängt; konsequent von Anfang an durchgeführt, hätten dieselben die Bewegung lokalisieren können. Unsicheres Schwanken der Behörden bestärkte R. und seinen in der Nähe und Ferne schnell zu Tausenden wachsenden Anhang in ihrem Trotz, der bei der Jugend schon unheilvolle Früchte zu tragen begann, während die treugebliebenen Gemeindeglieder durch Duldung ordnungswidrigen Treibens irre gemacht wurden. Erst das General-Reskript vom 27. Dezember 1803 traf feste Normen für die Behandlung: unter thunlichster Schonung der religiösen Beweggründe Unterdrückung revolutionären Treibens, selbst mit Festungshaft. Aber schon Juni 1803 war Rapp mit einigen Getreuen nach Amerika gegangen, um dort sein Ideal einer Christengemeinde zu verwirklichen. Etwa 700 Anhänger folgten 1804 nach, weiterer Zuzug 1817. Der im Lande gebliebene Überrest lenkte, nachdem noch manche trotzige und läppische Ausschreitungen vorgekommen waren, endlich in stillere Bahnen ein. So verschwand zuletzt in W. „das ausgezogene Leibkorps des Heilandes". Drüben aber gründete R. zuerst Harmony bei Pittsburg, 1815 New Harmony in Indiana (1825 an Rob. Owan, den schottischen Socialisten, verkauft); endlich wieder am Ohio Economy (3. Ökonomie — des heil. Geistes). Die Kolonie hat wegen ihrer zweckmäßigen Einrichtungen und ihres materiellen Gedeihens die Bewunderung der Besucher erweckt, trotzdem erscheint sie weder in religiöser noch in socialer Hinsicht als Mustergemeinde. Rapp beherrschte bis zu seinem Tode 7. August 1847 die Gemeinde vollständig als geistliches Oberhaupt (weltliches ist sein Adoptivsohn Reichert). Sein Herrschertalent nötigte die Glieder auf den eigenen Willen, der eingeführte Kommunismus auf das Privateigentum zu verzichten, ihre saure Arbeit gewährte seiner Genußsucht ein behagliches Dasein. Sein Chiliasmus vertrug sich gut mit Anhäufung von großen Schätzen unter seiner ausschließlichen Verwaltung. Die Zersplitterung des Gewonnenen verhütete er durch erzwungene Ehelosigkeit der Glieder (er selbst war in Iptingen Familienvater gewesen). Unbedingter Gehorsam, Armut und Ehelosigkeit sind nicht Kennzeichen einer evangelischen Mustergemeinde; das was schwäbischer Fleiß aus der amerika-

nischen Wildnis gemacht, verdient alle Anerkennung. — Eine durch das Eindringen des Abenteurers B. Müller (Graf Proli) 1831 herbeigeführte ernste Krisis endigte nach Abtrennung eines Teils der Glieder mit dem Sieg Rapps. Auf diesen folgte Backer, und seit 1871 Heinrici. Durch die Ehelosigkeit zum Aussterben verdammt, wenig neue Mitglieder aufnehmend, ist diese christliche Kommunistengemeinde dem Erlöschen nahe, um das Millionenerbe wird der Streit entbrennen. Die Harmonisten, Kornthal, die Templer sind alle drei demselben Grundtrieb entsprossene Bildungen, je näher der Kirche stehend, desto gesunder und lebensfähiger. **Kolb.**

Harmonius. — Vgl. die Litteratur vor dem A. Bardesanes, Bd II S. 400.

Von Harmonius, dem Sohne des Bardesanes (s. d. A.), wissen wir nichts als was Sozomenus Hist. Eccl. 3, 16 mitteilt, dem Theodoret H. E. 4, 29 (so ist Bd II, 401, 18 st. 26 zu lesen) folgt (vgl. auch Haer. fab. 1, 22). Danach war Harmonius griechisch gebildet — Theodoret h. f. will wissen, daß er in Athen studiert habe — und den häretischen Meinungen seines Vaters zugethan; doch war er gleichzeitig von den Vorstellungen der Griechen über die Seele, das Entstehen und Vergehen des Leibes und die Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) beeinflußt (vgl. dazu Bd II, 402, 6). Seine Gedanken kleidete er in Verse und ward so der Urheber der syrischen Hymnenpoesie (*ὅν φασι . . πρῶτον μέτροις καὶ νόμοις μουσικοῖς τὴν πάτριον φωνὴν ὑπαγαγεῖν καὶ χόροις παραδοῦναι*). Ephräm hat nach dieser Darstellung seine Hymnen gedichtet, um die verführerische Poesie des Harmonius zu verdrängen. Dem scheint zu widersprechen, daß Ephräm selbst des Harmonius nicht gedenkt, sondern in Bardesanes selbst den Hymnendichter erblickt (s. II, 401, 14). Der Widerspruch läßt sich beseitigen, wenn man mit Hort 252 a annimmt, daß das von Ephräm erwähnte Hymnenbuch des Bardesanes thatsächlich von Harmonius verfaßt war, der es zu Lebzeiten des Vaters und auf dessen Antrieb geschrieben haben mag. **G. Krüger.**

Harms, Claus, gest. 1855. — Ueber ihn vergleiche Lebensbeschreibung von ihm selbst, Kiel, 2. Aufl. 1852; Briefe von Harms in Neelsen, Cl. Harms als Seelsorger, von Oertling, schlesw.-holst. Kirchen- u. Schulb. 1886, Nr. 12; Brief Petri an Harms und dessen Antwort in P. Petri, Dr. L. A. Petri Leben, Hannover 1888, I, 57; Cl. Harms Schriften möglichst vollständig verzeichnet nebst Litteratur über ihn in Zeitschrift d. Gesellsch. f. schlesw.-holst. Gesch. Bd IX, 240; Dorner, Blätter der Erinnerung an das Jubiläum von C. Harms vor 25 Jahren, Kiel 1842; Fr. Volbehr, Cl. Harms an seinem hundertjährigen Geburtstag, Kiel 1878; M. Baumgarten, Ein Denkmal für Cl. Harms, Braunschweig 1855; K. Schneider, Cl. Harms, der evangelische Prediger, Priester und Pastor, Bielefeld 1861 und dessen Schleiermacher und Harms, Berlin 1865; F. Lübker, Lebensbilder, Hamburg 1862 Nr. 12, S. 367 ff.; J. Kaftan, C. Harms, Ein Vortrag, Basel 1875; Lüdemann, Erinnerung an Cl. Harms und seine Zeit, Kiel 1878; Behrmann, Cl. Harms, eine Predigt und ein Vortrag, Kiel 1878; Baur, Das deutsche evangelische Pfarrhaus, 2. Aufl. Bremen 1888, S. 475; Rogge, Deutsche evangelische Charakterbilder, N. Folge, Leipzig 1894; Tholucks litterarischer Anzeiger, 1841, Nr. 40; Lentz, Geschichte der christlichen Homiletik, Braunschweig 1839; Schenk, Geschichte der deutsch-protestantischen Beredsamkeit, Berlin 1846, S. 389; Sack, Geschichte der Predigt, Heidelberg 1866, S. 330; Dr. Brömel, Homiletische Charakterbilder, Berlin 1869, I, S. 178; Stiebritz, Zur Geschichte der Predigt, Gotha 1875, S. 45 u. 505; Nebe, Geschichte der Predigt, Wiesbaden 1879, Bd 3 S 667; Rothe, Geschichte der Predigt, Bremen 1881, S. 178; Carstens, Geschichte der Predigt in Schleswig-Holstein, in Zeitschr. der Gesellsch. f. schlesw.-holst. Gesch. XXII, S. 209; Halte was du hast, 1879, Carstens S. 208; Pfleiderer 1889, Juli; K. Haase, Kirchengeschichte, 14. Aufl., Leipzig 1877, S. 530, dessen Geschichte der protestantischen Kirche, Leipzig 1892, S. 423; Nippold, Neueste Kirchengeschichte, Elberfeld 1867, S. 319; F. C. Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl., Leipzig 1877, S. 123; Jensen-Michelsen, schleswig-holsteinische Kirchengeschichte, Kiel 1879, Bd 4, S. 299; Jessen, Grundzüge zur Geschichte des Schul- und Unterrichtswesens in Schleswig-Holstein, Hamburg 1860, S. 320; Landerer, Neueste Dogmengeschichte, Heilbronn 1881, S. 218; Allgemeine deutsche Biographie Bd X, S. 607.

C. Harms war geboren den 25. Mai 1778 im Dorfe Fahrstedt, Kirchspiels Marne, in Süderditmarschen (Schleswig-Holstein) als Sohn des dortigen Mühlenbesitzers, der jedoch nachher seine Mühle mit der im Kirchdorfe St. Michaelisdonn, desselben Kreises, vertauschte. Die Bewohner dieser Kreise (Norder- und Süderditmarschen) sind ein eigentümlicher Volksstamm, einst ein eigener kleiner Staat, eine Republik, die eine verhältnismäßig große Geschichte hat, in mehrfachen Chroniken beschrieben (u. a. Neocorus, herausgegeben von Dahlmann, Kiel 1827, 2. Bd, cf. Chalybäus, Geschichte Dithmarschens, Juli 1889; Nehlsen,

Ditmarsische Geschichte, Hamburg 1896). Das Elternhaus war ein echt ditmarsisches Bauernhaus, der Vater ein frommer und kluger Mann. H. genoß in der Dorfschule auf dem Donn den ersten Unterricht bei dem wackeren Küster und Schulmeister Max Sothmann und zeichnete sich hier bereits aus. Als er ins 13. Lebensjahr gekommen, erbot sich der Ortsprediger, Pastor Oertling (auch bekannt als Dichter, starb als Pastor in Bornhöved am 2. Februar 1837) ihm Unterricht zu erteilen, er lernte hier den Anfang im Lateinischen und einige Realien. Indem es damit rasch vorwärts ging, kam bei ihm und den Seinen der Gedanke auf, daß er wohl studieren könnte. Die Erwägung führte jedoch zu dem Resultat, daß der Vater sich nicht wohlhabend genug glaubte, den Sohn studieren zu lassen, und daß der Plan daher aufgegeben ward.

H. ward nun konfirmiert und dann Müllerlehrling. Er trieb dies sein Handwerk auch mit Lust und Liebe und hat später gesagt, daß ihm das Herz im Leibe sich froh bewege, wenn er eine Mühle im raschen, freudigen Gang sehe. Er entwickelte sich in diesen Verhältnissen zu nüchterner Verständigkeit und zugleich idealem Schwung, welcher sich bei ihm, vermöge seiner poetischen Natur, in Regung innerlicher Frömmigkeit, dichterischen Träumereien und lebendigem, selbst skeptischem Forschungstriebe kundgab. Daher, wie aus der Reinheit und Kindlichkeit seines Sinnes, der frische unversiegliche Humor, welcher seiner Persönlichkeit und seinem Wirken, wie seinen Schriften, ein so eigentümliches Gepräge und etwas so Anziehendes gegeben hat. Nach 3 Jahren starb der Vater. Harms verwaltete dann zunächst mit seinem Bruder die Mühle, aber die Umstände machten es nötig, die Mühle zu verkaufen, und da trat dann die Frage an ihn heran, was nun anfangen? Im Besitze eines kleinen Vermögens, ca. 2500 Mark, fragte er ringsum an, ob man dafür studieren könne. Die Antwort lautete meist: „Nein!" und darauf vermietete er sich, vorläufig auf ½ Jahr, als Knecht bei einem Bauer und hat dann auch seine Arbeit in der Zeit gethan. Inzwischen hatte ein Pastor ihm doch gesagt, wenn er fleißig und sparsam sei, und etwa einige Stunden gebe, würde sein Geld wohl zum Studieren ausreichen. Daraufhin wagte er es, mit Gottes Hilfe, das Werk anzufangen. 19½ Jahre alt ging er auf die lateinische Schule (Gymnasium) in Meldorf und ward in Sekunda aufgenommen. Diese Schule erfreute sich eines guten Rufes unter dem tüchtigen Rektor Jäger, der auch B. G. Niebuhrs Lehrer gewesen (starb emeritus 21. November 1813). Bei außerordentlichem Fleiß brachte er es dahin, daß er schon nach 2 Jahren reif für die Universität erkannt ward, und Michaelis 1799 siedelte er nach Kiel, der Landesuniversität, über, um Theologie zu studieren. An anderes war nie gedacht. Von seinem Ortsprediger Oertling, der dem damals herrschenden Rationalismus huldigte, war unser Harms auch etwas in diese Spur gebracht. Er ist aber diesem, seinem Wohlthäter, bis an sein Ende dankbar geblieben (Behrmanns Predigt und ein Vortrag, Kiel 1878). Auf der Kieler Universität herrschte damals dieser Rationalismus auch vor und hatte namentlich in dem Professor Eckermann einen ausgezeichneten Vertreter. Geyser und Müller lehrten in demselben Geist, sowie auch der Philosoph Reinhold, während der gläubige und gelehrte Kleucker nicht beachtet wurde und keine Wirksamkeit zu üben vermochte (Carstens, Geschichte der theologischen Fakultät zu Kiel, Kiel 1875, S. 44 ff.). Harms studierte die gehörten Vorlesungen sehr fleißig, nebenbei mit besonderem Interesse die Kantschen Schriften. Ein ernster frommer Sinn, wie er ihn von Haus aus hatte, verblieb ihm bei allem Fortschritt in den Wissenschaften. Als er seine Reise nach Kiel antreten sollte, war eine schlaflose Nacht vorangegangen. Als er der Stadt ansichtig ward, betete er im Stillen und gelobte sich die rechte Benützung seiner Zeit. Besonnen, rechtschaffen, fromm war er, aber eins fehlte ihm doch, der lebendige Glaube an die Gnade Gottes in Christo, die Gemeinschaft mit dem einzigen Heiland im Glauben. In seinen ersten Versuchspredigten steuerte er stark auf die „Veredelung". Der Mensch lerne edler begehren, damit er nicht nötig habe, erhaben zu wollen. Er fühlte dabei jedoch selbst, daß ihm etwas fehle, er fühlte sich nicht völlig befriedigt. Da schlug für ihn die Stunde der Wiedergeburt im Geiste. Ein Freund sagte ihm, daß er ein Buch bekommen, mit dem er aber nichts anzufangen wisse, er, Harms vielleicht. Er bekam von ihm das Buch — Schleiermachers Reden über die Religion. Harms las bis in die Nacht hinein, setzte den folgenden Morgen, es war gerade Sonntag, die Lektüre fort, von vorn wieder anfangend, machte dann einen einsamen weiten Spaziergang ins Freie, und das war für ihn die Geburtsstunde des höheren Lebens. Er erkannte nun klar, daß es mit allem Rationalismus und aller Schöngeisterei nichts sei, daß alles Selbstwissen und alles Selbstthun dem Menschen nicht helfe, sondern sein Heil ganz andere Ursachen haben müssen. Er fühlte (Lebensbeschreibung S. 62), daß etwas Neues werden müsse. Weiter kam er freilich vorläufig noch nicht. Er griff begierig nach

Schleiermachers Predigten, um weitere Aufklärung zu erlangen. Davon sagt er aber: „Der mich erzeugt, hatte kein Brot für mich“. Und auch kein anderer Mensch hat ihm geholfen, sondern nur der Herr durch die heilige Schrift, „und kein anderes Buch kann seine Stelle vertreten, Mutterstelle mag nicht vertreten werden! Siehe, die heilige Schrift ist eine Mutter, welche alle geistigen Kinder ernährt und stillet, bis sie erreichen das Mannstum einer höheren Welt.“ Die Folge dieser Umwandelung zeigte sich nun zuerst bei einer katechetischen Übung bei Professor Müller. Harms verteidigte sich bescheiden, aber entschieden, ohne verstanden zu werden. Hierauf bestand er das theologische Amtsexamen in Glückstadt, Michaelis 1802, ehrenvoll, und wurde dann Hauslehrer bei dem Pastor Dr. P. H. Schmidt in Probsteierhagen in Holstein (dieser geb. 27. Nov. 1763 in Hamburg, vorher Privatdozent und Adjunkt der philos. Fakultät in Kiel), wo er vier Jahre verblieb. Diese Jahre sind nicht ohne Sorgen gewesen für seinen inneren und äußeren Menschen, er nennt sie Bräutigamsjahre und wünscht, jeder möge in denselben treu dienen, wie Jakob um die Rahel, bis der frohe Tag komme, da er mit der Gemeinde verbunden werde. Nachdem Harms zweimal vergeblich zur Wahl gepredigt, ward er im Jahre 1806 von der Gemeinde Lunden (Kreis Norderdithmarschen) mit Stimmenmehrheit zum Diakonus gewählt. Nachdem er mit seiner Verlobten, Magdalena geb. Jürgens, einer Jugendliebe, Hochzeit gehalten, zog er in Lunden ein und ward Sonntag nach Ostern in sein Amt introduziert. Mit Energie legte er sich nun zunächst auf die Predigtkunst. Das Kirchengehen war ziemlich aus der Mode gekommen. Er sah zu seiner Freude, wie von 14 zu 14 Tagen, der Diakonus hatte nur jeden zweiten Sonntag zu predigen, die Zahl der Hörer sich mehrte. Auch in die Häuser brachte er den Sauerteig des Evangeliums, gerufen oder ungerufen, doch nicht ohne Anlaß und wie es ihm nötig schien. Daneben streckte sich seine Fürsorge für seine Pfarrkinder nach allen Seiten hin. Er ist ihnen Rechtsbeistand gewesen, Arzt auch zum Teil und hat sich für ihre landwirtschaftlichen und kommunalen Angelegenheiten interessiert. „Steht ein Pfarrer an der rechten Stelle in einer Landgemeinde, dann kreiset alles um ihn, Leibliches und Geistliches.“

Sein Predigen wurde bald bekannt auch außerhalb der Parochie, und es erging an ihn die Aufforderung, eine Sammlung von Predigten herauszugeben. Es wurde darauf eingegangen, Subskribenten gesammelt, und ein Kieler Buchhändler übernahm den Verlag der Winterpostille 1808, der 1811 die Sommerpostille folgte. Diese sind zusammen in mehreren Auflagen erschienen und sind sogar ins Dänische und Schwedische übersetzt. „Mag diesen Postillen noch etwas rationalistische Sünde ankleben“, Hbr 12, 1 — schreibt der Verfasser, „ein bedeutender Teil der Leser ist träg genug gemacht in seinem Lauf, daß er die ältere Ausgabe den späteren vorzieht.“ — „Das Schriftstellern ist eine Schraube, die festhält und weiter treibt.“ Dem ersten Versuch folgten andere. Zunächst zwei Katechismen. Das Christentum in einem kleineren Katechismus, aufs neue vorgestellt und gepriesen, erlebte von 1809—1814 3 Auflagen, und erregte Sensation, obwohl einige an den neuen 10 Geboten Anstoß nahmen. Der größere Katechismus dagegen: die Religion der Christen 1810, hat es nicht zu einer zweiten Auflage gebracht, doch meint der Verfasser da besonders sorgfältig gearbeitet zu haben. Auch eine Fibel verfaßte er und Übungen zum Übersetzen aus dem Plattdeutschen ins Hochdeutsche, 1813, 2. Aufl. 1817. Besonders berühmt wurde seine am Sonntag Sexagesimä 1814 gehaltene Predigt bei Gelegenheit des ausgeschriebenen Dankfestes für den abgeschlossenen Frieden. „Der Krieg nach dem Kriege.“ 2 Auflagen im halben Jahr und wieder abgedruckt in Lebensbeschreibung als Teil I. Er nahm hierin bezug auf das mancherlei Unrecht, das durch gewissenlose Beamte dem Volke zugefügt worden und stellte das Thema: die Bekämpfung der einheimischen Landesfeinde; 1. welches sind die Feinde, 2. welches sind unsere Waffen, 3. welches sind die Botschaften an uns, in diesen Krieg zu gehen. Auf die erste Frage antwortete er, das sind sie, die ihre Hände ausstrecken nach dem Gut des Landes, die ihre Schultern entziehen der Last des Landes, die ihre Augen vor beiden zuthun. Auf die zweite das bessere Beispiel, das freie Urteil, die gerichtliche Klage. Auf die dritte, Stimmen der Seufzenden, der Nachwelt, vom Throne her, vom Altar. Er schließt: „So hab' ich geredet vor 100 oder 200. Ich möchte vor 1000, ich möchte heute vor dem ganzen Lande geredet haben.“ Die Predigt wurde auf Verlangen gedruckt und wieder gedruckt und erregte große Sensation, erwarb dem Verfasser Freunde und Feinde. Er wurde von der Regierung zur Verantwortung gezogen und wußte sich zu verantworten und mit Thatsachen zu belegen. Eine Untersuchungskommission wurde ernannt und manches gebessert (die Predigt wurde abgedruckt in der Lebensbeschreibung). Alles segnete den mutigen Prediger, der laut zu sagen gewußt, was viele gedacht oder leise geklagt.

Im Sommer 1816 ward H. zum Archidiakonus an der Sct. Nicolaikirche in Kiel gewählt. Bei seinem Weggang aus Ditmarschen hinterließ er seinem Volk als Vermächtnis seine vermischten Aufsätze publizistischen Inhalts 1816, die 1853 mit andern kleinen Schriften neu herausgegeben sind. Am 4. Advent hielt er seine Antrittspredigt über Mal 2, 7: Was einem Priester obliege? (Zugleich mit der Wahlpredigt: Das Göttliche in der Vergebung, gedruckt 1816). Die Nachmittagsgottesdienste, die dem Archidiakonus gehörten, waren bisher wenig besucht. Allmählich nahm die Zahl der Zuhörer zu und wurde immer größer. Gottes Geist ruhte sichtbar auf diesem Prediger. Sein Vortrag war übrigens schmucklos, sein Organ eher unangenehm, sein Ton singend, dem Inhalte ging die Sentimentalität völlig ab. Von allem Süßlichen war er ein abgesagter Feind. „Die Harfe Davids kann ich nicht spielen, wohl aber seine Schleuder führen," sagt er.

Der Thesenstreit. Als das 300 jährige Jubelfest der Reformation 1817 herannahte, da hielt Harms es für die geeignete Zeit, dareinzuschlagen. Immer klarer und schärfer war seine Erkenntnis geworden, daß die Zeit von der Grundlage des Reformationsglaubens und damit von der Quelle des Heils abgewichen sei. Als fliegendes Blatt sandte er in die Welt: Das sind die 95 Thesen oder Streitsätze Dr. Martin Luthers, teuren Andenkens. Zum besonderen Abdruck besorgt und mit anderen 95 Sätzen, als mit einer Übersetzung aus 1517 in 1817 begleitet, Kiel 1817, 35 S. Es wurde zweimal in demselben Jahre gedruckt und ins Holländische übersetzt. Diese Thesen, gegen allerlei Irr- und Wirrnisse in der lutherischen Kirche herausgegeben, erklärte er sich bereit, weiter zu erklären, zu verteidigen, zu verantworten und, wenn ihm Irrtümer darin nachgewiesen würden, wolle er das Geständnis davon ebenso frei und frank in die Welt schicken, als diese Sätze. Der erste Satz: Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: „Thut Buße!" so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt thut, dem veränderten Zeitgeist gemäß (2 Ti 4, 3; vgl. Thes. 4), traf recht ins Herz des so allgemein verbreiteten Pelagianismus. Die Menschen paßten im ganzen schon in den Lehrbegriff des Glaubens wie des Handelns (Th. 2); so reformierte man das Luthertum ins Heidentum hinein und das Christentum aus der Welt heraus (Th. 3: „Den Papst unserer Zeit nennen wir in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen, welchem letzteren man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, die Belobung und die Bestrafung" (Th. 9). Gegen Gottes Wort: das Gewissen kann nicht, d. h. niemand kann sich selbst Sünden vergeben. Die Vergebung ist Gottes (Th. 11). Die Operation, das Gewissen abzuschneiden als einen Absenker vom Worte Gottes, ist geschehen, während keine Macht in der Kirche war (Th. 12 und 14). Hört das Gewissen auf zu lesen und fängt an selbst zu schreiben, so fällt das so verschieden aus, wie die Handschriften der Menschen (Th. 17). Der Begriff von göttlichen Strafen verschwindet ganz (Th. 18). Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrhundert; im 19. Jahrhundert hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit (Th. 21). In neuerer Zeit hat man den Teufel totgeschlagen und die Hölle zugedämmt (Th. 24). Ein Irrtum in der Tugendlehre erzeugt Irrtum in der Glaubenslehre; wer die Tugendlehre auf den Kopf stellt, der stellt die ganze Glaubenslehre auf den Kopf (Th. 25). Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen erschafft der Mensch Gott (Th 27), vgl. Jes 44, 12—20. Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion, oder von beiden entblößt (Th. 32). Die folgenden Thesen haben alle die Absicht, der Religion ihr selbstständiges Gebiet zu sichern. Daß niemand das feste Bibelwort uns drehe, dafür ist gesorgt durch unsere symbolischen Bücher (Th. 50). Auch die Worte unserer geoffenbarten Religion halten wir heilig in ihrerer Ursprache und betrachten sie nicht als ein Kleid, welches man der Religion ausziehen könne, sondern als ihren Leib, mit welchem vereint sie ein Leben hat. Eine Übersetzung aber in eine lebende Sprache muß alle hundert Jahre revidiert werden, damit sie im Leben bleibe (Th. 51, 52). Darauf gehen die Thesen auf die, unter Approbation des Generalsuperintendenten Adler herausgegebene Altonaer Bibel (v. Funke), Altona 1815, welche um ihrer rationalistischen Erklärung willen bereits von mehreren Seiten Angriffe erfahren hatte (1 Th. 55, 63); in ihr herrsche, wie das Volk sage, ein neuer Glaube — nach biblischem Sprachgebrauch, welcher tiefer gehe und schärfer bezeichne, — der Teufel (Th. 55, 56). Eine deutsche Übersetzung mit Erklärung deutscher Wörter versehen, heißt sie als Ursprache der Offenbarung ansehen; das wäre papistisch und abergläubig (Th. 54). Von da aus kommt er auf das schlaffe Kirchenregiment. Man soll die Christen lehren, daß sie das Recht haben, Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln, wie in den Kirchen- und Schulbüchern

nicht zu leiden (Th. 64); wenn sonst sich niemand darum bekümmere, sie zu besorgen, das Volk werde es thun, was freilich weder Maß noch Ziel habe (Th. 65). Aber die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche, weist Christum vom Altar, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Kot ins Taufwasser, mischt allerlei Leute beim Gevatterstand, wischt die Aufschrift des Beichtstuhls weg, zischt die Priester hinaus und alles Volk ihnen nach und hat das schon lange gethan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr echt lutherisch und nicht karlstadtisch sein (Th. 71). Dann folgen Thesen gegen die Union (75—95); diese schließen damit, die evangelisch-katholische Kirche, die sich vorzugsweise am Sakrament halte und bilde, sei eine herrlische Kirche, ebenso die evangelisch-reformierte, die sich vorzugsweise am Worte Gottes halte und bilde; aber herrlicher als beide die evangelisch-lutherische. Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann — Wehe euch (Th. 75). Wie ein Gewitter nach banger Schwüle brachten diese Thesen, welche nach so vielen Seiten hin einschlugen, eine heilsame Erschütterung hervor. Es entbrannte ein Streit über dieselben, in welchem die Rationalisten sich zu der Bitterkeit des giftigsten Hasses gegen den Verfasser forttreiben ließen, den sie als Vernunfthasser, Finsterling, Pfaffen der Verachtung preisgaben. Aber von tiefer Blickenden wurden sie als heilsames Ferment erkannt, eine bittere Arznei gegen die Glaubensschwäche der Zeit (von Ammon). Ein großer Schriftenwechsel knüpfte sich hieran, ca. 200 Broschüren. Harms verteidigte sie zunächst in: „Briefe zur näheren Verständigung über verschiedene meine Thesen betr. Punkte, nebst einem namhaften Brief an Herrn Dr. Schleiermacher, Kiel 1818.

Der Oberhofprediger von Ammon in Dresden hatte in seiner Schrift: „Bittere Arznei wider die Glaubensschwäche in unserer Zeit", Dresden 1818, Harms mit hohem Lob begrüßt. Schleiermacher fühlte sich dagegen veranlaßt, Klarheit über Werk und Ziel der Bewegung zu schaffen und schrieb deshalb einen offenen Brief an Ammon über seine Prüfung der Harmschen Sätze 1818 (Werke I, S. 327). Schleiermacher, der Harms schützte, ohne mit ihm ganz einverstanden zu sein, sandte Harms seine Streitschrift und fügte diesem einen Brief bei, den 18. Februar 1818, auf den Harms hier antwortet. Dieser Brief Schleiermachers, bisher ungedruckt, ist mitgeteilt von Dr. Heinrici (A. Twesten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin 1889, S. 310 mit vielem Anderen, was hierhergehört, auch ein Brief Schleiermachers S. 334 vom 12. August, vgl. Ztsch. d. G.f. Sch. G. Bd XX S. 273). Ferner veröffentlichte Harms noch: „Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist", Kiel 1819, und „Einige Winke und Warnungen, betreffend Angelegenheit der Kirche", Kiel 1820 (vgl. Schrödter, Archiv der Harmschen Thesen oder Charakteristik der Schriften, welche für und gegen dieselben erschienen sind, 1818, und Dr. Asmussen, Geschichte des Thesenstreits in Hengstenbergs evangel. Kirchenzeitung, 1829, Nr. 257). Der Ausdruck der Thesen war ein kerniger und schlagender und drang bis in die untersten Schichten des heilsbegierigen Volkes. Sie wirkten tief ins Leben hinein, brachten das Schwert bis ins innerste der Familien, wo sie ernstliche Bekehrungen, aber auch unauflösliche Gegensätze und manche Zwistigkeiten hervorriefen. Harmsianer und Antiharmsianer, so teilten sich die Gemeindeglieder. Die Bewegung verbreitete sich durchs ganze Land und weit nach Deutschland hinein. Als aber der Staub gehässiger Leidenschaften sich verzogen hatte, erwiesen sich diese Bewegungen als ein heilsamer Gährungsstoff in der lutherischen Kirche. Es wurde Harms von der Regierung eine verantwortliche Erklärung abverlangt (Ev. Kirchenztg. 1829, Nr. 80). Er ging siegreich aus diesem Kampfe hervor, und die noch unverkauften Exemplare wurden von der Regierung beseitigt. Harms Stellung in der Kieler Gemeinde wurde immer bedeutender. Seine Verdienste fanden immer mehr Anerkennung, die Zahl seiner Zuhörer wuchs. Auf der Universität war bei seinem Antritte noch, wie die Zeit es mit sich brachte, der Rationalismus der herrschende Geist, namentlich Eckermann und mit ihm Schreiter, der am Thesenstreit als Gegner sich beteiligte, hatten ihre Wirksamkeit, während der orthodoxe Kleucker wenig beachtet wurde. Dagegen trat nun Twesten ein, welcher seit 1814 mit großem Erfolge wirkte. Es ward gesagt: „Twesten bekehrt seine Zuhörer, und Harms tauft sie alsdann". Zur Universität hatte Harms kein amtliches Verhältnis, aber faktisch ist er bis an sein Ende Universitätsprediger gewesen. Auf die Theologie Studierenden übte er dadurch besonders Einfluß, daß er einen Kreis um sich sammelte. Er hielt jeden Montag Abend ein Kränzchen in seinem Hause und aus diesem ist sein klassisches Buch entstanden: Pastoraltheologie in Reden an Theologie Studierende, Kiel 1830, 3. Aufl. 1878, und wieder neu gedruckt nach der Originalausgabe von 1830, Gotha, Perthes, 2 Tl. 1873, und wieder 1896, ein Buch, das

billig auf dem Tische keines Predigers fehlen sollte. — 1823 fühlte er, nach den großen Kämpfen, die er durchgemacht, eine Abspannung, er war körperlich angegriffen und gemütskrank. Eine längere Reise brachte ihm indes Genesung und vielfach Anregung und Befriedigung (Lebensbeschreibung Kap. 9). Schon 1819 hatte er einen Ruf als evangelischer Bischof nach Petersburg gehabt. Als er ablehnte, schenkten Gemeindeglieder ihm ein eigenes Haus. 1834 erging an ihn der Ruf als Schleiermachers Nachfolger zum Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, doch blieb er in seinem lieben Kiel. Nach Dr. Focks Tode rückte er 1835 in dessen Stelle ein als Hauptpastor an St. Nicolai und Propst der Propstei Kiel. Vorher hatten erst die philosophische und dann die theologische Fakultät ihn zum Dr. kreiert hon. causa. Nur einmal, im Sommersemester 1835 benutzte er das dadurch erlangte Recht, Vorlesungen an der Universität zu halten, er las über kirchliche Statistik der Herzogtümer Schleswig-Holstein. Von der dänischen Regierung ward er 1836 zum Ritter vom Danebrog und 1840 zum Danebrogsmann ernannt. 1841 feierte er sein 25jähriges Jubiläum als Kieler Stadtprediger und erhielt bei der Gelegenheit den Titel Oberkonsistorialrat (Dorner, Blätter der Erinnerung, Kiel 1842). Es wurde das Stipendium Harmsianum bei dieser Veranlassung gegründet. 1849 sah er sich genötigt, wegen Erblindung seine Ämter niederzulegen. Er fuhr indes fort, ab und zu zu predigen und diktierte verschiedene Schriften, namentlich seine Lebensbeschreibung. Am 1. Februar 1855 endlich starb er eines sanften Todes.

Harms war vor allem ein Prediger des Herrn „in Zungen zu reden gewaltig". Er hat es verstanden, Hörer herbeizuziehen. Es war, wie bereits erwähnt, nicht äußere Beredsamkeit, aber der Inhalt fesselte, schmucklos, wie er war. Körnige, goldene Weisheit, gegraben in dem Schacht des Gotteswortes, gewürzt in einer kräftigen tief und wahr empfindenden Menschenseele, ausgegeben in knapper ungesucht volkstümlicher Form. Seines konfessionellen Standpunktes war er, in den Kämpfen, die er durchmachte, sich immer klarer bewußt geworden, der auch entschieden und scharf von ihm ausgesprochen worden ist. Es erschienen von ihm Predigtsammlungen: Christologische Predigten, 1820, in welchen er selbst meint am besten gearbeitet zu haben, Neue Winterpostille 1824. Neue Sommerpostille 1827. Die drei Artikel des Glaubens 1830—1834. Von der Heiligung, Kiel 1833. Von der Schöpfung, Kiel 1834. Die heilige Passion 1837. Das Vater-Unser, 1838. Die Religionshandlungen, 1839. Die Bergpredigt 1841. Über die Bibel 1842. Die Offenb. Johannes, 1844. Die Augsburgische Confession 1847. Trostpredigten 1852, und nach seinem Tode herausgegeben von Dr. Wichern „Des Christen Glauben und Leben in 23 nachgelassenen Predigten", 1869, der dabei bemerkt: „Dieser Jünger stirbt nicht." Außerdem eine große Menge Einzelpredigten. Von Bedeutung waren seine Abhandlungen: Mit Zungen reden, ThStK, 1833, und Les spirituelles retraites, die geistlichen Zurückzüge, Pelts Mitarbeiten, 1838, beide wieder abgedruckt in „Vermischte Aufsätze" und kleinen Schriften, Kiel 1853. Für den Unterricht in der Religion gab er heraus: Das Christentum in einem kleinen Katechismus, Kiel 1810, 3. Aufl. 1814. Die Religion der Christen, in einem Katechismus aufs neue gelehrt, Kiel 1814. Diesjähriger Leitfaden in der Vorbereitung für Konfirmanden, Kiel 1820. Hoffmanns, Auslegungen der Fragstücke im kleinen luther. Katechismus, Kiel 1822. Ein kleiner Kempis oder Leitfaden beim Konfirmandenunterricht, Schleswig 1822, und zugleich weiter ausgeführt mit angehängten Leseabschnitten, Weisheit und Witz in Sprüchen und andern kurzen Redensarten, Kiel 1850, für den Jugendunterricht überhaupt das Lesebuch: Schleswig-Holsteinischer Gnomon 1842, 3. Aufl. 1854, und der Scholiast, 1850. Ihn beschäftigte sehr ein neues Schleswig-Holsteinisches Gesangbuch. Sein Entwurf dazu erschien 1828. Gesänge für die gemeinschaftliche und einsame Andacht. Auch verfaßte er Beleuchtung des Tadels, den das neue Berliner Gesangbuch erfahren, 1830. Er selbst hat sich mehrfach versucht als geistlicher Liederdichter. Einige seiner Lieder sind in neueren Gesangbüchern und Liedersammlungen aufgenommen z. B. „Dennoch ist ein schönes Wort, Mein Engel weiche nicht, Ein Nam' ist mir ins Herz geschrieben 2c. sein Königsgebet." — Hinsichtlich der spez. Seelsorge, sagt er, daß er nicht von Haus zu Haus gerennt, d. h. sie nicht aufgesucht, doch gern geübt, worüber namentlich die von Neelsen herausgegebenen Briefe: Dr. Harms als Seelsorger, Kiel 1878, zu lesen sind. Dahin gehören auch gewissermaßen sein Geistl. Rat für Hebammen, 1824, Kiel, 2. Aufl. 1855. Eine besondere Vorliebe hatte er für die plattdeutsche Sprache. Schon 1817 schrieb er: Henrik von Zütphen den Bloodtügen för unsen Globen und in den Kieler Beiträgen 1820, I, 292, ist von ihm: „Von de plattdütske Spraak, un warüm se bether ist, as de hochdütske.

Claus Groths Quikborn ward zuerst mit Vorwort von Harms ausgesandt. Bereits 1813 hatte er verfaßt: Übungen zum Übersetzen aus der Plattdeutschen Sprache ins Hochdeutsche, 2. Aufl. 1818. In der Politik war seine Denkweise entschieden monarchisch absolutistisch. „Alle Verfassung, Konstitution ist gegen die Logik," sagt er, „ein vermeintlich Drittes zwischen Regenten und Regierten giebt es nicht. Kein Regiment ist so teuer, als Volksregiment, nirgends ist weniger Freiheit, als wenn freies Volk das Gesetz macht. Die Stimmenmehrheit, die Majorität ist eine Despotie, so unvernünftig, so launisch, so grausam unter Umständen, als weder Zar noch Sultan sind. Verfassungen werden heute beschworen, morgen beschoren." „Nächst dem Christentum ist die Monarchie das Beste auf der Erde und ist, was im Recht der Eid, im Regiment das einzig Heilige." Als aber die Rechte Schleswig-Holsteins Dänemark gegenüber in Gefahr kamen, stand er entschieden mit jenem, wie er das so fromm als heldenmütig gegen Dr. Hengstenberg auszusprechen wußte (Hamburger Nachrichten 1851). „Er war ein Mann, welcher unter zahlreichen anderen Gaben auch das *χάρισμα προφητείας* im hohen Grad besessen hat, ein Kirchenfürst seiner Zeit, der in unserer Zeit nicht seinesgleichen hat" (Steinmeyer). Am 25. Mai 1878 ist in Kiel der hundertjährige Geburtstag feierlich begangen und eine Gedenktafel an dem Haus, das er einst bewohnte, angebracht. Auf Aufforderung des Provinzialkonsistoriums wurde auch des Tages in den Kirchen am folgenden Sonntag gedacht (Dr. Fr. Volbehr, die Säkularfeier für Claus Harms an seinem hundertsten Geburtstag, Kiel 1878).

Carstens.

Harms, Ludwig, gest. 1865. — Litteratur: Theodor Harms, Lebensbeschreibung des Pastors Louis Harms, Hermannsburg 1874; Zum Gedächtniß des sel. P. Harms in den vierteljähr. Nachrichten 1866; Neue Ev. KZ 1865 Nr. 4; Allgem. KZ 1865, S. 758; Armknecht, Hermannsburg in seiner Bedeutung für die Hannoversche Landeskirche, Hannover 1880; Herm. Knaut, Louis Harms ein Lebensbild, Göttingen 1899.

Georg Ludwig Detlev Theodor Harms, Pastor in Hermannsburg und Gründer der Hermannsburger Mission, wurde am 5. Mai 1808 in Walsrode, einer kleinen Stadt des Fürstentums Lüneburg, geboren. Sein Vater war dort Rektor der Schule und zweiter Prediger, ein Pastor altrationalistischen Schlags, aber mit dem sittlichen Ernste und der Energie, welche dieser Richtung in vielen ihrer Vertreter eignet, ein Mann des Gesetzes, der auch im Hause und in der Kinderzucht die Strenge des Gesetzes walten ließ, dabei mehr Lehrer als Pastor, wie er denn das Unterrichten so liebte, daß er auch als Pastor in Hermannsburg eine Privatschule anlegte. Die Mutter Lucie Friederike, geborne Heinze, eine Predigertochter, war eine fromme Frau, edlen Gemüts, eine tüchtige Hausfrau und liebevolle Mutter. Ihre Söhne rühmen ihr auch besonders die Gabe lebendiger und fesselnder Erzählung nach, eine Gabe, die zumeist auf ihren Sohn Ludwig vererbt zu sein scheint, der einen nicht geringen Teil seines Einflusses auf das Volk eben dieser Gabe verdankt. Im Hause ging es bei der großen Zahl von Kindern (es waren ihrer zehn, von denen Ludwig das zweitälteste), zumal in den Kriegsjahren, nur dürftig zu, und die Kinder wuchsen sehr einfach auf, aber früh gut unterrichtet, in strenger Zucht an Gehorsam und Wahrheit, an Entbehrung und fleißige Arbeit gewöhnt.

Im Jahre 1817 wurde der Vater als Pastor nach Hermannsburg versetzt, und Ludwig kam damit an den Ort, der der Schauplatz seines Lebens und Wirkens werden sollte, und den, damals unbekannt, er durch seine Arbeit zu einem in der christlichen Welt weithin bekannten gemacht hat. Hermannsburg ist ein alter Ort, dessen Anfänge bis in die Zeit der Billunge zurückreichen. Die Gegend ist anmutig, obwohl sie die Art der Lüneburger Heide nicht verleugnet; manche Erinnerungen an alte Zeiten haften ihr an. Die Bevölkerung trägt unvermischt und kräftig ausgeprägt den Charakter des niedersächsischen Stammes, speziell des Lüneburger Bauern. Es gehört mit zu den besonderen Führungen im Leben Harms, daß er in demselben Kreise aufwuchs, der hernach sein Arbeitsfeld werden sollte, und daß er über diesen Kreis nie hinausgekommen ist. Fehlt es ihm deshalb, bei aller Großartigkeit seiner Pläne und so umfassend seine Wirksamkeit wurde, doch an Weite des Blickes, haftet seiner ganzen Art eine unverkennbare Enge an, so ist er dafür andererseits um so fester und tiefer in seines Volkes Eigenart eingewurzelt. Dieses Volk kennt er, mit dem fühlt und lebt er, einer ihresgleichen; deshalb weiß er ihnen zu predigen, wie kein anderer. Man hat wohl gesagt, er sei selbst ein Lüneburger Bauer gewesen, und er selbst hat gelegentlich seine Mission nicht ohne einen gewissen Stolz die „Bauernmission" genannt.

Tiefere religiöse Anregungen scheint er weder im Hause noch auf dem Gymnasium in Celle, dessen Prima er von 1825—27 besuchte, empfangen zu haben. Ostern 1827

verließ er das Gymnasium mit dem Zeugnis eines besonders begabten und tüchtigen Abiturienten und ging nach Göttingen, wo er bis Ostern 1830 ununterbrochen Theologie studierte. Seine Lehrer waren hauptsächlich Eichhorn, Pott, Planck und Lücke, doch hörte er auch reine Mathematik, und bei Ottfried Müller den Pindar und griechische Mythologie. Ich finde nicht, daß irgend einer seiner Lehrer einen besonders lebhaften Eindruck auf ihn gemacht hat, auch Lücke nicht, der kürzlich erst nach Göttingen gekommen, dort neues Leben zu wecken anfing. Überhaupt verraten die zur ersten theologischen Prüfung, Ostern 1830, eingereichten Arbeiten auch nicht das geringste von seiner späteren Bedeutung. Allerdings erzählt sein Bruder, gegen Ende seiner Studienzeit sei er eines Abends über Jo 17 geraten, und da habe es ihn plötzlich durchleuchtet, wie ein helles Licht. Das, Vater, ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen, dieses Wort überwältigte ihn, wie einst Luther das Wort: der Gerechte wird seines Glaubens leben. Er erlebte zum erstenmale, daß Jesus Christus allein es ist, der das Menschenherz zufriedenstellt! Von einer solchen Erweckung ist aber in der für die Prüfung eingereichten Predigt auch nicht der leiseste Hauch zu spüren. Diese trägt ganz den Charakter des vulgären eudämonistischen Nationalismus. Sie hat zum Text Apostelgesch. 6, 8—15; 7, 54—59, und will „den Christen im Kampfe für die Wahrheit beobachten". „Wahrheit ist alles, was mit den Gesetzen der Schrift und der Vernunft übereinstimmt." Sonst ist vom Inhalt der Wahrheit nicht die Rede. Christus erscheint in der Predigt nur als der Lehrer der Wahrheit und als unser Vorbild, indem er selbst für die Wahrheit gekämpft hat. Ein= über das anderemal wird betont, daß die Wahrheit Glück bringe, und dieses Glück giebt das Hauptmotiv ab für den Kampf des Christen. Da an dem Bericht des Bruders, der auf Harms eigener Erzählung ruht, füglich nicht zu zweifeln ist, wird man jene Erweckungsstunde ganz an das Ende der Studienzeit legen müssen, als die Predigt schon eingereicht war; auch wirkte sich die damals gemachte Erfahrung wohl erst allmählich aus. Jedenfalls vollzog sich aber in den nächsten Jahren ein völliger Umschwung in dem Leben des jungen Kandidaten, der bei der zweiten Prüfung 1833 als ein völlig anderer erscheint. Seine Predigt dreht sich jetzt ganz um das, was der Mittelpunkt seines Lebens geworden war, die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo, der für uns genug gethan hat. Bei allen Unvollkommenheiten läßt doch diese Predigt schon seine eigentümliche Begabung erkennen, und man spürt in ihr bereits die ergreifende Macht, die später so viele Tausende ergriffen hat. Seinen Examinatoren scheint diese Umwandlung nicht behagt zu haben. Während der Examinand für seine sonstigen Leistungen das Prädikat „gut" erhält, wird die Predigt nur „fast gut", die im dritten Examen 1837 sogar nur „mittelmäßig" censiert und dem Kandidaten aufgegeben, eine andere Predigt einzureichen. Als Harms später im Jahre 1849 bei Gelegenheit seiner Anstellung in Hermannsburg noch einmal vor dem Konsistorium predigte, fühlte sich sein damaliger Rezensent (der Abt Rupstein) dagegen so von der Macht der Predigt ergriffen, daß er „die Kritik gerne beiseite legte".

Der Grundzug, der überall die Erweckungszeit kennzeichnet „das Bedürfnis des Menschen nach einer Erlösung von Sünde und Tod, der Glaube an die freie Gnade Gottes in Christo, die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben" (vgl. Thomasius: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens, S. 1), dabei die Gleichgültigkeit gegen konfessionelle Unterschiede, wo man nur Liebe zu dem Herrn Jesus findet, die pietistische Weltflucht und das geringe Verständnis für die Kirche und ihre Ordnungen, läßt sich auch bei Harms und in dem Kreise, in dem er fast ein Jahrzehnt seines Kandidatenlebens zubrachte, erkennen. Er kam als Hauslehrer nach Lauenburg in das Haus des Kammerherrn von Linstow, und bald war er in dem kleinen aber sich zusehends erweiternden Kreise von Erweckten, den er hier vorfand, mit seinem lebendigen Glauben, seinem in der ersten Liebe glühenden Eifer die eigentlich leitende Persönlichkeit. Namentlich war er es, der hier zuerst die Missionssache anregte. Selbst angeregt durch den Missionsinspektor Richter in Barmen, mit dem er wie auch mit dem auf dem Gebiete der inneren Mission thätigen Grafen Recke=Vollmerstein in lebhaftem Briefwechsel stand, gründete Harms 1834 in Lauenburg einen Missionsverein, der anfangs nur wenige Personen umfaßte, bald zunahm und Harms zum erstenmale erfahren ließ, welche erweckliche Kraft gerade in der Mission liegt. Übrigens trieb der Verein nicht bloß Heidenmission, sondern auch mit dieser zusammen, was man heute innere Mission nennen würde. Er verbreitete auch Bibeln und Erbauungsschriften und legte eine „christliche Leihbibliothek" an. Anfangs mit Barmen in Verbindung, war der Verein dann bei der in das Jahr 1836 fallenden Stiftung der Norddeutschen Missionsgesellschaft thätig und gehörte dieser an. Die von Harms als

Schriftführer abgefaßten Berichte des Vereins gestatten, einen Blick in seine damalige Stellung zu thun. Sie zeigen eine lebhafte Begeisterung für die Sache des Reiches Christi, aber die Stimmung ist noch vorwiegend pietistisch. Harms weiß sich als Glied der lutherischen Kirche, legt aber dem Konfessionsunterschied keine Bedeutung für das Missionswerk bei. Zuerst hatte man beschlossen, die augsburgische Konfession solle der Missionsgesellschaft zu Grunde gelegt werden, dann beantragten aber die reformierten Mitglieder der Gesellschaft, diese Bestimmung fallen zu lassen. Harms spricht sich in dem Berichte von 1837 für diesen Wunsch der Reformierten aus.

Zu Michaelis 1839 kehrte Harms ins Elternhaus zurück und war den Winter über dem Vater bei seinen Arbeiten behilflich; er unterrichtete mit, predigte öfter und fing auch schon an, die Gemeinde seelsorgerisch zu besuchen. Dann kam er Ostern 1840 als Hauslehrer nach Lüneburg in das Haus des Landbaumeisters Pampel. In Lüneburg hatte sich damals bereits ein reges christliches Leben entwickelt, dessen Mittelpunkt der Senior Deichmann war, den Harms schon von Lauenburg aus oft besucht hatte. Jetzt wurde bald Harms selbst statt des schon alternden Deichmann die treibende Kraft dieses Kreises. Er predigte oft und bereits fingen seine Predigten an, auch aus weiteren Kreisen viele anzuziehen. Daneben war er auch als Seelsorger thätig; im Zuchthaus und im Krankenhaus hatte er freien Zutritt und besuchte außerdem auch, wo er nur konnte, Notleidende und Arme. Namentlich förderte er auch hier wieder die Missionssache. Dieser legt er schon damals die allergrößte Bedeutung für die kirchliche Entwickelung der Gegenwart bei, freilich nicht ohne daß sich in seine Gedanken der Glaube an ein tausendjähriges Reich, der ihn damals erfüllte, einmischt.

So gesegnet bereits seine Thätigkeit in Lüneburg war, so lebhaft sehnte sich Harms doch jetzt ins Pfarramt, aber bei dem großen Überfluß an Kandidaten war selbst an eine bescheidene Hilfspredigerstelle noch nicht zu denken. Ja es schien jetzt, als sollte seine Kraft der hannoverischen Landeskirche ganz verloren gehen. In Vertretung eines Lüneburger Geistlichen hatte Harms gerade an dem Sonntage zu predigen, an welchem die Danksagung für die verstorbene Königin Friederike vorgeschrieben war, und Harms las dabei nicht das vorgeschriebene Gebet, sondern sprach ein freies aus dem Herzen. Darüber zur Rechenschaft gezogen, erklärte er, er könne nicht anders als aus dem Herzen beten; ein gelesenes Gebet sei für ihn gar kein Gebet. „Was ich thue, und besonders was ich auf der Kanzel im Angesichte Gottes und der Gemeinde vorzunehmen habe, dahinein muß ich mein innerstes Wesen, meine ganze Seele legen, oder ich würde mir selber zum Heuchler werden und könnte vor Gott und der Gemeinde mein Auge nicht aufschlagen!" Obwohl bezeugt wurde, daß das frei gesprochene Gebet die Gemeinde erbaut habe, glaubte das Konsistorium doch, solche Willkür nicht dulden zu können; es verbot Harms zu predigen und erklärte ihm, es werde auf seine Anstellung nicht eher Bedacht nehmen, als bis er Gewähr gegeben habe, daß er den Vorschriften seiner Oberen Folge zu leisten entschlossen sei. Ungefähr ein Jahr blieb Harms jetzt der Kanzel fern. In den von ihm angeregten Kreisen empfand man das schwer, und von mehreren Personen gelangte Fürsprache an das Konsistorium, das denn auch im Juni 1842 seine Verfügung zurücknahm, nachdem Harms versprochen hatte, „den Vorschriften seiner kirchlichen Oberen wie überhaupt so auch in liturgicis in Zukunft schuldige Folge zu leisten".

Einen in der Zwischenzeit an ihn ergangenen Ruf zum Lehrer im Missionshause zu Hamburg, sowie einen zum Pastor in New-York hatte Harms abgelehnt; sein Wunsch ging auf ein Pfarramt unter seinen Lüneburgern, und der Wunsch sollte ihm endlich erfüllt werden. Sein alternder und kränklicher Vater wünschte ihn als Hilfsprediger zu haben, und das Konsistorium erfüllte die dahin gerichtete Bitte. Am 19. November 1844 wurde Harms ordiniert und trat am 2. Advent d. J. sein Amt in Hermannsburg an.

Der Gemeinde war er kein Fremder mehr. Wie schon früher hatte er, Michaelis 1843 von Lüneburg zurückgekehrt, seinem Vater auch im letzten Winter helfend zur Seite gestanden, aber jetzt doch erst begann seine eigentlich amtliche Wirksamkeit und damit auch bald eine Erweckung, wie sie der Norden Deutschlands noch nie gesehen. Sein Vater hatte ihm vorgearbeitet; die früher verwilderte Gemeinde war durch ihn wieder an kirchliche Zucht und Ordnung gewöhnt; vor allem aber die Liebe, mit der die Gemeinde an dem Vater hing, übertrug sich auf den Sohn und bereitete der unermüdlichen Arbeit desselben den Weg. Aber er arbeitete auch wie wenige gearbeitet haben, nicht bloß in der Predigt und in den Gottesdiensten, die den ganzen Sonntag ausfüllten, sondern namentlich auch in der Seelsorge, wo seine volkstümliche Art, mit den Leuten zu verkehren, seine gewinnende Freundlichkeit, seine Vertrauen erweckende Liebe zu den Armen und Elenden ihm fast mehr

noch als die gewaltigen Predigten die Herzen gewannen. Eigentümlich waren die Versammlungen, die Sonntag nachmittags in seinem Hause gehalten wurden. Es waren keine Konventikel, ja nicht einmal Erbauungsstunden, sondern eigentlich Besuche der Gemeindeglieder und eine gesprächsweise Unterhaltung mit diesen. Harms selbst schildert ihre Entstehung und ihre Art in einem Berichte vom März 1845: „Bald nach dem Antritte meines Amtes fanden sich häufig Personen der Gemeinde bei mir ein, welche sich weitere Auskunft über die vorgetragenen Wahrheiten des Christentums erbaten. Natürlich kamen diese vorzugsweise des Sonntags sowohl in der Zeit zwischen den beiden Gottesdiensten als nach dem Nachmittagsgottesdienste. Niemand war von mir eingeladen, keiner herzugezogen worden; jeder kam und ging zu welcher Zeit es ihm beliebte, von dem eigenen Bedürfnis getrieben. Daß aber jeder, der kam, freundlich aufgenommen und jedem die gewünschten Aufschlüsse nach Kräften gern gegeben wurden, versteht sich von selbst. Besonders erfreulich ist es, daß nicht allein die älteren Leute, sondern in ebenso reichem Maße auch die jüngeren Leute sich zu Gott gezogen fühlen und die Früchte des Geistes darin zeigen, daß sie das Herumtreiben auf den Straßen und in Wirtshäusern unterlassen, sich eines stillen, sittlichen und frommen Lebens befleißigen und die Sonntage in der Kirche und bei der Bibel und häuslicher Unterhaltung zubringen. Fast dasselbe läßt sich von den Schulkindern sagen, die mich ebenfalls fleißig besuchen, und denen ich dann biblische Bilder zeige und darüber erzähle. Es ist also für die mich Besuchenden weder Zeit noch Stunde bestimmt; der Sonntag ist aber der Tag, an welchem sie am meisten zu mir kommen, so daß allerdings vom Ende der Nachmittagskirche bis gegen Abend meine Stube nie leer wird; die einen kommen, die andern gehen. Die Unterhaltung geschieht in der gewöhnlichen plattdeutschen Mundart und verbreitet sich, je nach den Fragen, die gethan werden, über alle Gebiete des Christentums. Bald wird gesprochen über einzelne unverstandene Bibelstellen, bald über die täglichen Ereignisse im Lichte des göttlichen Wortes, bald über Kirchengeschichte, über Mission, über Mäßigkeit, über einzelne Erfahrungen u. s. w. — Übrigens wird weder gebetet noch gesungen, noch ein Abschnitt der Bibel erklärt, sondern alles bleibt in den Grenzen der Unterhaltung, wobei ich gewöhnlich, wenn es die Gelegenheit mit sich bringt, hier und da einmal eine Geschichte erzähle oder eine Karte z. B. von Palästina vorzeige, auch wohl ein anschauliches Bild u. dgl.". Zu Hilfe kam Harms dabei seine große Gabe volkstümlicher Erzählung und die meisterhafte Art, mit der er die plattdeutsche Sprache handhabte. Übrigens ging es bei diesen Unterhaltungen ungezwungen her. Harms, der überhaupt gern rauchte, ließ während derselben seine Pfeife nicht ausgehen. Eine Anzahl seiner Erzählungen in plattdeutscher Sprache hat sein Bruder Theodor unter dem Titel: „Honnig. Vertelln und Utleggen in sin Modersprak von Louis Harms" (2. Aufl., Hermannsb. 1871) herausgegeben, während eine weitere Auswahl von Erzählungen meist von Missionsfesten und aus dem Missionsblatte in dem Buche: „Goldene Äpfel in silbernen Schalen" (14. Aufl., Hermannsb. 1898) gesammelt ist.

Die Hauptmacht lag doch in seinen Predigten. Harms Predigten, namentlich die Evangelienpredigten (13. Auflage, Hermannsburg 1896 — die Epistelpredigten, Hermannsburg 6. Aufl. 1895 — die hl. Passion, 5. Aufl. 1894, außerdem zwei Bände Nachlaßpredigten über die Evangelien, Hermannsbg. 1872, 2. Aufl. — über die Episteln, Hermbg. 1872 — sodann: Geistlicher Blumenstrauß, Predigten über das Leben Johannes des Evangelisten, das güldene ABC und das apostolische Glaubensbekenntnis 2. Aufl., Hermbg. 1874 — Festbüchlein, Betstunden und Predigten auf die drei Hauptfeste, Hermbg. 1871 — Brosamen aus Gottes Wort. 1. Bd., Hermbg. 1878 — 2. Bd. 1879 — alle diese sonstigen Predigten reichen übrigens an die Evangelien- und Epistelpredigten nicht hinan) gehören gegenwärtig zu den verbreitetsten Predigtsammlungen. Harms hat, wie kaum ein anderer seit Luther, es verstanden, dem Volke zu predigen, namentlich dem Landvolk. Volkstümlichkeit ist der Grundzug seiner Predigtweise. Diese ruht aber auf der Einfachheit, der Klarheit und darauf, daß alles in diesen Predigten konkret ist. Nach dem Rat, den er einmal einem Amtsbruder giebt: „Nennen Sie alles beim rechten Namen, daß man es mit Händen greifen kann, was Sie meinen, so konkret wie möglich, damit es nicht über den Köpfen hingeht" (Lebensbeschreibung S. 97), hat er selbst gehandelt. Homiletisch betrachtet sind die Predigten keine Kunstwerke. Die Themata sind meist nur Überschriften, die Teile nur lose aneinandergereiht, der Aufbau einfach, meist dem Text folgend. Auch die exegetische Seite ist nicht ihre Stärke; diese liegt in dem Eingreifen ins Leben. Harms predigt aus dem Leben und fürs Leben, wie wenige. Alles ist dabei auf seine Hörer berechnet, deren Leben, das Leben der Lüneburger Bauern, hat er überall vor Augen. Deren Sprache redet er auch, durch und durch jedem verständlich. Sind die Predigten auch

hochdeutsch gehalten, so sind sind sie doch sozusagen plattdeutsch gedacht. Man kann den Versuch machen, und Seite auf Seite lassen sie sich ohne Anstoß, ohne Änderung der Konstruktion, ja fast ohne Umstellung der Worte ins Plattdeutsche übersetzen. Nirgends verwickelte Konstruktionen, nirgends eingeschachtelte Sätze, alles klar und durchsichtig. Der Gedankenkreis der Predigten ist enge, dieselben Gedanken kehren oft, vielfach sogar mit denselben Worten wieder. Die Notwendigkeit einer gründlichen Bekehrung, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Beweisung des Glaubens im christlichen Wandel, das ist im Grunde das Thema jeder Predigt. Harms kennt keine Rücksichten, weder auf mögliche Folgen noch auf mögliche Mißverständnisse. „Mit des heiligen Geistes Kraft, akkurat nach dem Wort, getrieben von der Liebe Christi, und dann ohne weiteres darauf und daran, und gesprochen wie einem der Schnabel gewachsen ist, und gethan, was man nicht lassen kann, und in jeder Seele eine Seele sehen, die Christus mit Blut erkauft hat, und die ihm gehört und die man ihm wieder gewinnen muß, das glaube ich ist der frische Lebensweg" (Lebensbeschr. S. 96). Rücksichtslos wird die Sünde gestraft, und so, daß dem Hörer keine Hinterthür offen bleibt, zur Bekehrung gedrängt, begeistert die Gnade Gottes gepriesen und mit fast massiver Realität (am stärksten tritt das in den ursprünglich im Missionsblatt erschienenen nachher unter dem Titel „Das Ende der Wege Gottes", 7. Aufl. Hermbg. 1897, besonders herausgegebenen Artikeln über die letzten Dinge hervor) die Verdammnis der Gottlosen und die Seligkeit der Gläubigen auf der neuen Erde ausgemalt, dann aber auch mit ganzer Macht auf Heiligung des Lebens gedrungen, ohne die aller angeblicher Glaube nur Heuchelei ist. Auch das ist wieder ganz konkret. Es werden nicht allgemeine Mahnungen zum christlichen Leben gegeben, sondern den Hörern wird Zug um Zug vorgemalt, wie sie ihr Leben einrichten sollen. Hier zeigt sich allerdings ein unleugbar gesetzlicher Zug bei Harms, der namentlich in seiner Lehre von der rechten Sonntagsfeier zu Tage tritt. Hier fühlt man auch die pietistische Enge seines Gesichtskreises. Tanzen, Kartenspiel u. s. w. wird ohne Einschränkung für Sünde erklärt, und während Harms für das Leben des Landvolks einen so gesunden Blick hat, fehlt ihm das Verständnis für das Leben der höheren Stände. Überhaupt neigt er dahin, die natürlichen Faktoren des menschlichen Lebens zu unterschätzen, ein Zug, der auch in seinem eigenen Leben, in der Rücksichtslosigkeit, mit der er seine Gesundheit aufs Spiel setzt, sowie auch in seiner Missionsleitung uns oft begegnet. Aber so ist es ihm auch gelungen in seiner Gemeinde und in dem Kreise, der ihm anhing, neue Sitte zu schaffen, und jeder, wer die Zähigkeit bäuerlicher Sitte kennt, wird darin vielleicht den größten Beweis der Macht sehen, die er mit seinen Predigten ausübte.

An äußeren Gaben mangelte es Harms dabei völlig. Seine Stimme war dumpf; kam er in Eifer, so überschlug sich die Stimme oft; seine Haltung auf der Kanzel hatte etwas steifes. Zumal in späteren Jahren, als seine von Natur starke Gesundheit bereits den übermäßigen Anstrengungen zu erliegen anfing, schien es oft, als reiche seine körperliche Kraft für eine Predigt nicht aus. Leise, fast tonlos fing er an, aber dann wuchs die Stimme und wurde immer gewaltiger, und jedem Worte fühlte man es an, daß es von Herzen kam. Niemand konnte sich dem Eindruck entziehen, daß hier volle Wahrheit war, daß hier aus vollem Herzensglauben heraus gepredigt wurde. Ihre Höhe erreichten seine Predigten daher auch im Gebet. Seine Gebete, sowohl die in den Predigten, wie die im Missionsblatt (sie sind gesammelt im „Gebetbuch für Missionsstunden", Hermbg. 1867) haben auch etwas sehr einfaches, sie sind nicht stürmisch, aber von der Gewißheit der Erhörung getragen. Auch sonst war Harms ein eifriger Beter, seine Gemeinde, auch die einzelnen Gieder derselben, trug er beständig auf dem Herzen. Er selbst giebt sich in der Predigt über die Epistel des 3. Advent das Zeugnis: „Wenn ich euch alle auf den Armen zu dem Herrn Jesu hintragen könnte und in den Himmel hinein, dann weiß ich, es bliebe keiner von euch draußen, und daß ich für euch alle noch lange bete, wenn ihr schon alle im Bette liegt, das weiß der Herr, der mich höret".

Die Frucht solcher Arbeit trat bald zu Tage. Es war keine methodistische Erweckung; trotz mancher Mängel, die Harms nicht verschwiegen hat, darf man sagen, es war eine wirkliche Umwandlung der Gemeinde. Regelmäßiger Kirchenbesuch, regelmäßige Hausandacht, strenge Sonntagsfeier wurde in der Gemeinde zur Sitte. Die Zahl der Kommunikanten wuchs, zuletzt waren es bei einer Seelenzahl von 2500 über 9000, darunter allerdings manche auswärtige. Aber auch die sittlichen Früchte fehlten nicht. In einer Untersuchungssache gab ein Gastwirt zu Protokoll: „Die Hermannsburger Holzarbeiter und Holzflößer seien wie umgewandelt, sie söffen und fluchten nicht mehr wie früherhin gewöhnlich, sondern lebten vernünftig, arbeiteten fleißig und gingen liebevoller mit einander

un". Die Liebesthätigkeit der Gemeinde, ihre Opferwilligkeit wurde wahrhaft großartig. Nicht bloß für die Mission steuerte sie eifrig bei (H. schlägt bei der Visitation von 1854 die von der Gemeinde für die Missionssache gegebenen Opfer auf mindestens 24000 Mark an), auch sonst hatte sie überall, wo es galt zu helfen, eine offene Hand. H. konnte bezeugen, daß es keinen Bettler in der Gemeinde gebe, und daß ihm außer dem Ertrag des Klingelbeutels jährlich 2100 Mark für Arme zugetragen würden. Auch über die Gemeinde hinaus erstreckte sich bald sein Einfluß. Von außen strömten so viele Zuhörer in die Kirche, daß die Zahl der Plätze vermehrt werden mußte, und ihrer vielen wurde Harms der geistliche Vater, der auch durch eine ausgebreitete Korrespondenz selbst in der Ferne ihr Berater blieb.

So schuf sich Harms die Grundlage für die Mission, eine Missionsgemeinde, denn so hat er von Anfang an seine Mission sich gedacht als gemeindliche, als landeskirchliche Mission. Schon als er noch Kollaborator war, kamen Bitten an ihn, selbst eine Missionsanstalt zu gründen, er lehnte das aber so lange ab, bis er im Jahre 1849 nach dem Tode seines Vaters auf den allseitigen Wunsch der Gemeinde zum wirklichen Pastor in Hermannsburg ernannt wurde. Dann aber griff er die Sache auch sofort an. Was ihn bewog, sich nicht einer bestehenden Missionsgesellschaft anzuschließen, sondern ein eigenes Missionshaus zu gründen, hat er in einem Berichte an das Konsistorium selbst dargelegt. Schon oft hätten sich begabte junge Leute mit dem Verlangen an ihn gewendet, Missionar zu werden. Sie anderswo ausbilden zu lassen, sei unmöglich, da andere Missionshäuser sie nicht aufnehmen könnten. Auch habe er Bedenken gegen die Art, wie die Mission bis jetzt getrieben sei. Dann entwickelt er den Gedanken der Kolonialmission. Die Missionare sollen zusammenbleiben und nicht, wie bisher, zerstreut werden. Sie sollen im Heidenlande eine christliche Kolonie bilden. Dann kann es nicht fehlen, daß sie bald eine kräftige Gemeinde sammeln, die dann eine zweite Kolonie nicht in weite Ferne, sondern in der Nähe aussendet, damit so eine zusammenhängende Kette von Gemeinden entstehe. Als Vorbild galt ihm die angelsächsische Mission in Deutschland. Dem entspricht es, daß nun die Mission nicht nur (ganz abweichend von den früher entwickelten Grundsätzen) fest auf das lutherische Bekenntnis gegründet wird, die im Heidenlande zu gründende Gemeindekolonie nimmt auch die Ordnungen der Muttergemeinde mit hinüber. Sie ist gleichsam ein Stück dieser Muttergemeinde, und das Hermannsburg in Afrika lebt ebenso wie das in der Lüneburger Haide nach der Lüneburger Kirchenordnung (vgl. F. Speckmann, Die Hermannsburger Mission in Afrika, Hamburg 1876, S. 15 ff.). Dem entspricht es endlich auch, daß Harms seine Mission durchaus als landeskirchliche gedacht hat. „Der innigste Wunsch meines Herzens," so schreibt er 1850 an das Konsistorium, „ist nur, mit der Kirche, der ich von ganzer Seele angehöre, auch in Bezug auf das Missionshaus in organische Verbindung zu treten und für mich als Prediger und für meinen Bruder (Theodor Harms, der dem Missionshause als Inspektor vorstand) als Kandidaten dieser Kirche wird der Wunsch ein unabweisbares Bedürfnis. Während daher in jetziger Zeit so viele der Kirche sich entfremden, möchte ich gerade mich der Kirche mit dem Missionshause aufs innigste anschließen". So bittet er denn, das Konsistorium möge die Aufsicht über das Missionshaus übernehmen und die Lehrer an demselben auf Vorschlag ernennen. Er thue die Bitte um so zuversichtlicher, „da ja die Heidenbekehrung ein echt kirchliches Werk ist und erst durch die Bestätigung der Kirchenbehörde die rechte Weihe empfangen kann".

Nach beiden Seiten hin sind die Gedanken Harms nicht verwirklicht. Zwar in den Verhandlungen über die Statuten der Missionsanstalt hielt H. zähe an dem Wunsche fest, diese der Landeskirche organisch einzugliedern. Auch nachdem das Konsistorium die obige Bitte abgelehnt hatte, lauten die beiden ersten Paragraphen des von Harms verfaßten Statutenentwurfs: „§ 1. Das Missionshaus in Hermannsburg auf dem Grunde des vollen lutherischen Bekenntnisses ruhend, ist ein Glied der lutherischen Kirche, in specie der lutherischen Landeskirche im Königreich Hannover. § 2. Es steht demnach unter der Oberaufsicht und Oberleitung des hochwürdigen Konsistorii in Hannover; sowohl in betreff der Lehre als der Personen der Vorsteher, Lehrer und Zöglinge. Die hohe Behörde bestimmt, auf welche Weise und durch wen die Oberaufsicht geführt werden soll." Die kirchlichen Behörden hielten aber jede organische Eingliederung für unthunlich, und obwohl H. 1854 noch einen Versuch machte, sie zu erreichen, blieb doch in den wirklich bestätigten Statuten nur eine Aufsicht über die Vermögensverwaltung der Anstalt stehen. Ebensowenig verwirklichte sich der Gedanke der Kolonialmission. Allmählich mußte die Missionsthätigkeit im wesentlichen in dieselben Bahnen einlenken, welche die anderen Missionsgesellschaften innehielten.

Doch blieb sie in viel höherem Maße als andere eine gemeindliche und landeskirchliche Mission.

Mußte H. so auch auf die Verwirklichung seiner Lieblingsgedanken verzichten, so hat er doch das Wachsen seiner Mission noch gesehen. Freilich lange zu arbeiten sollte ihm nicht vergönnt sein. Ein Unfall beim Schlittschuhlaufen hatte ihm schon, als er noch Hauslehrer in Lauenburg war, ein rheumatisches Übel zugezogen, und ganz gesund ist er seitdem nie wieder geworden. Um so schneller mußte ihn dies Übermaß von Arbeit aufreiben. Von Schonung oder zeitweiliger Erholung war bei ihm keine Rede. Als er nicht mehr zur Kirche gehen konnte, ließ er sich im Rollstuhl hinfahren und hielt dennoch wie immer Gottesdienst. Zum letztenmal am 21. p. Trin. 5. November 1865. Am 14. November ging er heim.

Harms äußere Erscheinung war wenigstens in den späteren Jahren keine imponierende. Er war groß von Statur, aber seine Haltung gebeugt; sein abgemagertes Gesicht trug die Spuren innerer Kämpfe. Aber es lag ein tiefer Friede darüber, und die große Ruhe und Gelassenheit in seinem ganzen Auftreten hatte doch etwas Imponierendes. Aus seinen glänzenden tiefen Augen sprach eine Fülle von Liebe. Diese im Dienste des Herrn sich selbstverzehrende Liebe ist das Geheimnis seines Lebens gewesen und die Kraft seines Wirkens.

Außer den angegebenen Schriften sind nach seinem Tode noch herausgegeben: Die Auslegung der Psalmen (sie gehört zu dem besten, was wir von Harms haben); Auslegung der 1. Epistel St. Petri, Hermbg., 2. Aufl. 1870; Die Epistel an die Hebräer, Hermbg. 1871; Weissagung und Erfüllung 1872. In der mehrerwähnten Lebensbeschreibung hat die brüderliche Liebe, die sich von der geistigen Macht des Bruders ganz abhängig fühlt, ein Heiligenbild gezeichnet, in dem, weil die Schatten fehlen, auch das Licht nicht voll hervortritt Die vorstehende Darstellung hat namentlich auch die mir gütigst mitgeteilten Akten des hiesigen Konsistoriums benützt. **G. Uhlhorn.**

Harnack, Theodosius, gest. 1889. — Theodosius Harnack, Dr. und Professor der Theologie, hat als lutherisch-kirchlicher Theologe, als akademischer Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller eine angesehene und hervorragende Stellung in der evangelischen Kirche eingenommen. Zunächst der evangelischen Kirche Rußlands, speziell der Ostseeprovinzen angehörend, hat er in diesem weit vorgeschobenen Posten deutsch-evangelischen Lebens das Hauptgebiet seiner gesegneten Thätigkeit gefunden und einen tiefgreifenden Einfluß auf die Entwickelung des theologisch-kirchlichen Lebens in seinem Heimatlande ausgeübt. Aber weit über die Grenzen seiner nächsten Heimat hat sich vermöge seiner engen Beziehungen zu den Vertretern der lutherischen Wissenschaft und Kirche in Deutschland, durch seine 13jährige akademische Wirksamkeit in Erlangen und seine ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit sein Einfluß erstreckt.

Eine reich beanlagte, vielseitig begabte, für alle idealen Interessen aufgeschlossene Natur, hat Harnack die ihm von Gott verliehenen Gaben in unermüdlichem Fleiß zu harmonischer Entfaltung und charakterellen Ausprägung gebracht und sie in treuer Arbeit auf den ihm zugewiesenen Berufsgebieten fruchtbar verwertet. Eine Skizze seines Entwickelungsganges dürfte ein um so höheres Interesse beanspruchen, als die Stufen, die er in seinem kirchlich-theologischen Leben durchlaufen, zugleich die Entwickelungsstadien wiederspiegeln, durch welche Gott unsere evangelische Kirche in der Zeit geführt hat, in die sein Leben und Wirken fällt.

Theodosius Harnack wurde in St. Petersburg am 22. Dezember 1816 (3. Januar 1817) geboren. Sein Vater, ein echt deutscher ernstgerichteter Mann aus schlichtem Bürgerstande, widmete seine ganze Sorgfalt der Ausbildung seines einzigen Sohnes. In seiner geistigen Entwickelung rasch und gedeihlich fortschreitend, erwies sich dieser auch schon früh für geistliche Nahrung und Pflege in hohem Grade empfänglich. Das damals allenthalben wiedererwachende Glaubensleben hatte mit seinem Frühlingswehen auch die Kreise erfaßt, denen die Harnacksche Familie angehörte. In den herrnhutischen Betstunden und Goßnerschen Andachtsversammlungen suchten die gläubigen Christen Petersburgs vorzugsweise die Befriedigung ihres Erbauungsbedürfnisses. In diesen Kreisen wurden die ersten Keime des Glaubens in ihm geweckt und gepflegt und damit in den Boden des Pietismus gesenkt, wie er mit seiner Lebenswärme und Gefühlsinnigkeit, aber auch mit der ihm anhaftenden Unklarheit und Verschwommenheit in jenen Kreisen herrschte.

Im Jahre 1834 bezog er die Universität Dorpat, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Hier war nach Überwindung des Rationalismus durch Sartorius und

Kleinert eine positiv-evangelische bibelgläubige Richtung angebahnt worden. Mit vollem Ernst und Eifer gab sich Harnack seinem Studium hin, bei dem, wie es scheint, Busch ihn zu selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit anregend, Carlblom sein theologisches Denken vertiefend auf ihn eingewirkt, der Professor der praktischen Theologie, der nachmals in Livland so hochverdiente Bischof Ulmann aber wohl die Richtung in ihm angebahnt hat, in der sich seine spätere akademische und litterarische Thätigkeit vorzugsweise bewegte. Von der spezifisch studentischen Geselligkeit sich fern haltend, widmete sich Harnack mit voller Konzentration seiner Kraft dem Studium seiner Wissenschaft. Mit demselben Hand in Hand ging aber auch die Pflege seines geistlichen Lebens, für welches er auch noch in Dorpat eine Zeit lang Anregung und Förderung in den Betstunden der Brüdergemeinde suchte.

Nach Abschluß seiner Studien 1837 und einer vorübergehenden Thätigkeit als Hauslehrer in einer adeligen Familie Livlands führte ihn sein wissenschaftliches Streben nach Deutschland, wo er in Berlin, Bonn und Erlangen seine Studien fortsetzte. Neben den Beziehungen zu den Theologen, die ihm als Führer bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten dienten und unter denen Nitzsch besonderen Einfluß auf ihn geübt, pflegte er dieselben auch mit hervorragenden Geistlichen, und schloß sich namentlich dem Hofprediger Strauß in Berlin und dem Elberfelder Krummacher an. Den nach Dorpat zurückgekehrten jungen Theologen sehen wir nun auf der von ihm erwählten akademischen Laufbahn in kurzer Zeit von Stufe zu Stufe fortschreiten. Schon im Jahre 1842 war seine Schrift „Jesus der Christ, oder der Erfüller des Gesetzes und der Propheten, ein biblischer-Versuch" erschienen. Es folgte ein Jahr darauf seine Dissertation „Commentationum in prologum evangelii secundum Joannem particula I", nach deren Verteidigung er die venia legendi erhielt und sich als Privatdocent für den damals vakanten Lehrstuhl der praktischen Theologie habilitierte. Im Jahre 1844 wurde er nach abgelegtem Examen und auf Grund seiner Disputation über die Schrift „Die Idee der Predigt, entwickelt aus der Idee des protestantischen Kultus" zum Magister promoviert. 1847 erhielt er nach Verteidigung seiner Dissertation „De theologia practica recte definienda et adornanda" den Doktorgrad und wurde im selben Jahr zum außerordentlichen, 1848 zum ordentlichen Professor der praktischen Theologie ernannt.

Mittlerweile hatte sich der in der Entwickelung unserer Kirche naturgemäß begründete Fortschritt vom Pietismus zu dem kirchlich konfessionellen Luthertum auch in Dorpat vollzogen. Das war wesentlich unter dem Einfluß des geist- und charaktervollen Philippi geschehen, der seit 1841 als Professor an der baltischen Hochschule wirkend, den kirchlichen Standpunkt mit einer Wärme und Überzeugungskraft vertrat, durch welche auch die übrigen Glieder der Fakultät und die Geistlichkeit des Landes in dieselben Bahnen gelenkt wurden. Auch Harnack folgte dem durch die ganze Kirche hindurchgehenden Zuge der Zeit. Sein geistliches Leben und theologisches Bewußtsein war aber zu fest und selbstständig entwickelt, als daß er in äußerlicher Weise dem auf ihn sich geltend machenden Einfluß hätte nachgeben können. In ernste Geistesarbeit und in heißes Ringen hineingetrieben, mußte er selbstständig den Prozeß durchmachen, bei dem er es als ein immer klarer hervortretendes und unabweisliches Postulat seines Glaubens erkannte, sich von dem schwankenden Boden des Subjektivismus zu lösen und auf den festen Grund der objektiv-realen Heilsthatsachen und Wahrheiten zu stellen, wie das Wort Gottes sie uns bezeugt und unsere Kirche sie zum Inhalt ihres Bekenntnisses gemacht hat. Bereits in seiner Schrift „Die Grundbekenntnisse der evangelisch-lutherischen Kirche" (1845) tritt der von ihm genommene konfessionelle Standpunkt klar und lebendig hervor. Von demselben Geiste waren auch seine Vorlesungen getragen und durchdrungen. In denselben spiegelte sich die Eigenart seines Wesens charakteristisch wieder. Derselben entsprechend lag der Einfluß, den er auf seine Hörer übte, nicht sowohl in der Kraft schöpferischer Gedanken, als in der tiefeindringenden Erfassung und maßvoll abwägenden Beurteilung seines Gegenstandes, in der geistvollen Entwickelung und feinsinnigen Durchführung seiner Gedanken, welche, verbunden mit einer äußerst lebendigen, vielfach glänzenden Form der Darstellung, seine Zuhörer ebenso anzog und fesselte, als in das tiefere Verständnis des Gegenstandes hineinzog und für denselben erwärmte und begeisterte. Seine Vielseitigkeit und hohe theologische Leistungsfähigkeit bewährte Harnack in seiner damaligen Dorpater Lehrthätigkeit namentlich auch dadurch, daß er in den letzten Jahren derselben nach dem Ausscheiden Philippis aus der Fakultät von der praktischen zur systematischen Theologie übergehend die Dogmatik und Ethik in seinen Vorlesungen behandelte.

Neben der Professur bekleidete Harnack auch seit 1847 das Amt eines Universitätspredigers. Was als für seine Vorlesungen charakteristisch bemerkt wurde, gilt im ganzen auch von seinen Predigten. Nicht mit wuchtig packender Kraft hat er auf der Kanzel gezeugt. Aber durch das tiefe Eindringen in den Text, durch geistvolle Auslegung und psychologisch feine Anwendung des Schriftwortes hat er in seinem lebendigen Zeugnis von dem Trost und der Kraft des Evangeliums der Gemeinde geistliche Anregung und heilsame Nahrung ihres Glaubenslebens geboten.

Der lebendige geistvolle Prediger war zugleich ein hervorragender Liturg, der mit ästhetisch vollendetem Vortrage und weihevoll priesterlicher Würde seines Amtes am Altar wartete und die reichen liturgischen Schätze, die sich ihm bei seinen mit besonderer Liebe gepflegten Studien der Kultusgeschichte erschlossen, in diesem seinem Amte treu verwertet hat. Auch in weiteren Kreisen wußte er das liturgische Interesse anzuregen. Unter seinem Vorsitz trat in der livländischen Synode ein liturgisches Komitee zusammen, um Material für reicheren Ausbau und harmonischere Ausgestaltung des Gottesdienstes zu sammeln. Die Früchte seiner die Zwecke dieses Komitees fördernden Arbeit hat Harnack in seinen „liturgischen Formularen zur Vervollständigung und Revision der Agende für die evangelische Kirche in Rußland“ (1872—1874) niedergelegt, welche der abschließenden Arbeit der livländischen Synode (1885) und der aus ihr hervorgegangenen, jüngst (1898) eingeführten revidierten Agende für die evangelischen Gemeinden des gesamten russischen Reichs zu Grunde gelegen haben.

Doch noch in anderen centraleren und tiefer ins Leben der Kirche eingreifenden Fragen hat die livländische Synode Harnacks treue Mitarbeit erfahren. Im Kampfe mit dem hier und da in der Geistlichkeit noch vertretenen Rationalismus und dem in weiten Kreisen herrschenden Pietismus galt es der konfessionell-kirchlichen Richtung auch unter den Pastoren Livlands die Bahn zu brechen. An den darauf bezüglichen Verhandlungen hat sich Harnack lebhaft beteiligt und namentlich durch seine Vorträge über die Kirche, ihr Wesen, ihre Merkmale u. s. w. wesentlich zur Klärung der obschwebenden Fragen und zur Begründung des kirchlichen Standpunktes beigetragen. In engem Zusammenhange mit diesen Fragen standen die die livländische Landeskirche tief bewegenden Verhandlungen über das Verhältnis der lutherischen Kirche zu Herrnhut. Die eigenartige Societätsgestalt Herrnhuts in Livland mit seiner Gnadenwahl, seinem Spezialbund, seinem Los und seiner Separation und den daraus hervorgehenden, die Gewissen verwirrenden und die Kirche zersetzenden Wirkungen auf das Volk machten den Kampf gegen dieses Institut zu einem unvermeidlichen. In diesem den livländischen Pastoren durch ihr Amtsgewissen aufgenötigten Kampfe hat Harnack im Bunde mit den ihm gleichgesinnten Männern des Amtes und Regiments im Vordertreffen gestanden und das gute Recht der lutherischen Kirche den sektiererischen Eindringlingen gegenüber in seiner Schrift „Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde“ erwiesen (1860).

Diese Schrift ist bereits in Erlangen verfaßt, wohin Harnack, einem ehrenvollen Rufe folgend, 1853 übergesiedelt war. Der damals in der Vollkraft seines Lebens stehende Theologe war damit in den Mittelpunkt lutherischer Wissenschaft und deutsch-evangelischen Lebens gestellt und an der Seite der Koryphäen lutherischer Theologie, eines Hofmann, Delitzsch und Thomasius, zur Mitarbeit an einer theologischen Fakultät berufen, die zu jener Zeit eine bedeutende Anziehungskraft ausübte und Scharen lernbegieriger Schüler um sich sammelte. Es war ein bedeutungsvoller Wirkungskreis, der sich ihm daselbst eröffnete, und eine fruchtbare litterarische Thätigkeit, die er in jener Periode seines Lebens entfaltete. In seiner 1854 erschienenen Schrift „Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter“ hat er die gottesdienstlichen Ordnungen in dieser für die Kultusgeschichte grundlegenden Zeit einer eingehenden Untersuchung unterzogen und in konstruktiver Entwickelung dargelegt. In seinem 1855 an Julius Müller gerichteten Sendschreiben „Die Union und ihr neuester Vertreter“ hat er die Stellung der lutherischen Kirche zur Union entschieden gekennzeichnet und klar begründet, und damit im Namen der bekenntnistreuen Lutheraner eine Losung abgegeben, der seine Gesinnungsgenossen freudig zustimmten. Es folgte 1856 „Der kleine Katechismus M. Luthers in seiner Urgestalt kritisch untersucht und herausgegeben“, 1862 „Die Kirche, ihr Amt und Regiment“, eine in kurze Paragraphen gefaßte Darlegung der lutherischen Lehre vom Amt, die der Verfasser im Gegensatz zu dem romanisierend überspannten und liberalistisch verschwommenen Amtsbegriff entwickelt.

Alle bisher erschienenen Schriften aber überragt an Bedeutung sein weitangelegtes 1862 im ersten Bande erschienenes Werk „Luthers Theologie mit besonderer Beziehung

auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre“, in welchem er die Früchte seiner langjährigen Lutherstudien niederlegte. Wie er durch dieses Buch das Verständnis Luthers bei seinen Zeitgenossen in hervorragender Weise gefördert, so hat die Versenkung in die Schriften Luthers, in denen er wie wenige zu Hause war, auch ihm selbst reichen Segen gebracht und ihn in seinen theologisch-kirchlichen Anschauungen gestärkt, geklärt und gefestigt.

Im Jahre 1866 führte ein Ruf der Dorpater Universität Harnack aus Erlangen wieder in seine alte Heimat und die dort früher geübte Berufsthätigkeit zurück. In kollegialer Gemeinschaft mit den übrigen Dorpater Theologen v. Oettingen und v. Engelhardt, Volck und Mühlau eng verbunden hat er hier noch 9 Jahre seines akademischen Berufs gewartet und in dieser Zeit auch wiederum der livländischen Geistlichkeit als altbewährter Freund und Berater treu zur Seite gestanden. Namentlich hat in den schweren Gewissenskonflikten, welche die Rückbewegung der in den 40er Jahren von ihrer Kirche abgefallenen und nun reuig aus der griechischen Kirche zu ihr zurückstrebenden Konvertiten den Pastoren bereitete, Harnacks gewichtiges Wort und seine Beleuchtung der hier in Betracht kommenden Fragen auf Synoden und Konferenzen wesentlich zur Klärung der Anschauungen beigetragen und tiefgehenden Einfluß auf die dort gefaßten Beschlüsse gehabt. Auch in anderen Fragen hat er sich lebendig an den Verhandlungen und Beratungen der theologischen und kirchlichen Kreise beteiligt. Wie seine in Gemeinschaft mit Harleß 1869 herausgegebene Schrift „Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln“ ihre Veranlassung mit in den konfessionellen Kämpfen der livländischen Kirche gehabt, so ist sein Buch „Die freie lutherische Volkskirche“ (1870) auch aus einem Vortrage entstanden, den er auf einer livländischen Pastoralkonferenz über diese Frage gehalten.

So hat er als akademischer Lehrer, als Berater der Kirche und als theologischer Schriftsteller in rastlosem Eifer fortgearbeitet, als ihn 1872 ein schwerer Krankheitsanfall traf, der ihm freilich noch eine Zeit lang die Fortführung seiner akademischen Thätigkeit gestattete, 1875 aber, da er sich doch zu empfindlich in ihr gehindert fühlte, zur Niederlegung seiner Professur nötigte. Seitdem hat er in seiner physischen Kraft geschwächt, aber ohne wesentliche Schmälerung seiner geistigen Gestaltungskraft in der Stille ein innerlich reiches und an litterarischer Produktion ungemein fruchtbares Leben geführt. In der Herausgabe seiner „praktischen Theologie“ 2 Bde 1877 und 1878 und seiner 1882 apart erschienenen „Katechetik- und Katechismuserklärung“ hat er die reife Frucht seiner Lebensarbeit der Mit- und Nachwelt dargebracht. In einer wissenschaftlich ebenso fein und sorgfältig durchgearbeiteten, wie praktisch anregenden und fruchtbaren Behandlung seines Gegenstandes leitet der Verfasser aus dem Wesen und der Geschichte der kirchlichen Lebensfunktionen die maßgebenden Direktiven für die gedeihliche Ausübung derselben ab. Indem er alle Erscheinungen in der Geschichte und im Leben der Kirche auf die ihnen zu Grunde liegenden Prinzipien zurückführt und sie kritisierend und rektifizierend ins rechte Licht stellt, giebt er dem Leser den rechten Standpunkt zu ihrer Beurteilung, wie auch die richtigen Gesichtspunkte für ihre Behandlung. Mit der sichersten und umfassendsten Beherrschung des Stoffes verbindet er eine wahre Meisterschaft der Darstellung, die immer gedankenreich und geistvoll, vielfach geradezu glänzend genannt werden muß, und läßt dabei das ethische Element allenthalben in einer Weise zur Geltung kommen, daß den zum Dienst des Amts Berufenen ihre hohen Lebensaufgaben ebenso anspornend und begeisternd vor die Seele gestellt, als sie zu ernster Selbstprüfung angeleitet werden und sich so im tiefsten und umfassendsten Sinn innerlich gefördert sehen. Neben diesem seinem großen Werke hat er einen Teil der praktisch-theologischen Disziplinen (Liturgik und Pastoraltheologie) in Zöcklers „Handbuch der theologischen Wissenschaften“ bearbeitet, auch gelegentlich noch in die in seiner Umgebung besonders ventilierten theologischen Zeitfragen eingegriffen, so in der Broschüre „Über den Kanon und die Inspiration der h. Schrift: Ein Wort zum Frieden“ (1885). Endlich hat er auch nach mehr als zwanzig Jahren dem ersten Band seiner Luther-Theologie einen zweiten (1886) folgen lassen. Macht sich hier auch eine Abnahme der vollen Beherrschung des Stoffes und der früher so glänzend bewährten Gestaltungskraft einigermaßen fühlbar, so fehlt es doch nicht an Partien, in denen die Lebendigkeit und Frische der Darstellung an seine besten Zeiten erinnern. In dieser seiner letzten Schrift hat er sich auch gedrungen gefühlt, seiner abweichenden Stellung der neueren theologischen Richtung gegenüber klaren Ausdruck zu geben, mit der sich auseinanderzusetzen er bisher keine Veranlassung gehabt.

Auf ein reichgesegnetes Leben konnte er am Abend desselben zurückschauen, reich gesegnet in seinem beruflichen Wirken nicht nur, sondern auch im Hause und in der Familie. Zweimal vermählt hat er mit seiner ersten Frau die Zeit seines fröhlichen Aufstrebens

und der Vollkraft seines Wirkens durchlebt, und ist er von der zweiten von der Höhe in den Abend seines Lebens hineingeleitet worden. Reicher Segen ist ihm auch in seinen Kindern erblüht. Mit seltener Hingebung und Treue hat er sie unterwiesen und erzogen, ebenso aber auch mit Stolz und Freude die Früchte seiner väterlichen Fürsorge an ihnen schauen dürfen. Alle vier seiner Söhne, in ihrem erfolgreichen Streben mit den höchsten akademischen Ehren gekrönt, hat er in eine geeignete Lehrthätigkeit hineinleiten können und sie eine in ihrer Sphäre hervorragende Stellung einnehmen sehen.

Von dankbarer Liebe und Verehrung getragen und von treuen Händen gestützt und gepflegt hat er nach kurzer Krankheit am 11./23. September 1889 sein greises Haupt im Tode geneigt und ist zu der Ruhe eingegangen, die Gott seinem Volke bereitet hat.

F. Hoerschelmann.

Harrach v., Graf Karl Philipp, gest. 1878, der in Österreich, besonders in Böhmen angesessenen gräfl. Harrachschen Familie angehörig, verlebte den größten Teil seines Lebens in Preußisch-Schlesien, und hat sich nebst seinem nahen Verwandten, dem ehemaligen Breslauer Fürstbischof, Grafen von Sedlnitzky, auf dem Gebiet der inneren Mission und des kirchlichen Lebens in anspruchsloser Wirksamkeit nicht geringe Verdienste um die Förderung des Reiches Gottes erworben.

Am 16. November 1795 in Prag geboren, wo sein Vater Graf Ferdinand, vermählt mit Christiane Freiin v. Rayski, sich damals aufhielt, wurde er von diesem für die militärische Laufbahn bestimmt. Nachdem er einige Jahre in der Salzmannschen Erziehungsanstalt zu Schnepfenthal in Thüringen, wohin ihn sein Vater trotz seines katholischen Bekenntnisses gebracht, den ersten Unterricht empfangen, bezog er die k. k. Ingenieur-Akademie in Wien, von wo er im Jahre 1813 in die österreichische Armee eintrat. Er machte die Feldzüge von 1813 und 1814 mit und verblieb demnächst noch im Militärdienst. Da ihm aber derselbe auf die Dauer keine volle Befriedigung gewährte nahm er Anfang der zwanziger Jahre seinen Abschied, kaufte sich mit dem Gute Rosnochau bei Oberglogau in Preußisch-Schlesien an und widmete sich nun ganz der Landwirtschaft, welchem Beruf er bis zu seinen letzten Lebensjahren, die er teils auf seinem später erworbenen Gute Groß-Sägewitz im Kreise Breslau, teils in Berlin und Breslau verlebte, eifrig oblag.

Er war in erster Ehe seit 1831 mit Therese Gräfin Sedlnitzky, einer Brudertochter des Grafen Leopold Sedlnitzky, resignierten Fürstbischofs von Breslau, aus welcher Ehe der als Maler berühmte Graf Ferdinand von Harrach stammt, zum zweitenmal seit 1838 mit Isabella Freiin v. Pfister, aus welcher zwei Söhne, Graf Leopold, geb. 1839, und Graf Ernst, geb. 1845, gest. 1896, stammen, vermählt. Sein Übertritt zur evangelischen Kirche bereitete sich im Stillen unter dem Einfluß verschiedener im lebendigen Glauben stehender Männer, mit denen er in innigerem Verkehr stand, besonders aber unter den tiefen Einwirkungen, die sein Herz und Gemüt durch das Glaubensleben seiner zweiten Gemahlin erfuhr, ganz allmählich vor. Obgleich die beiden älteren Söhne noch in der katholischen Kirche getauft waren, wurde doch deren Erziehung schon im evangelischen Sinn geleitet. Lange Jahre hindurch hat er bereits vor seinem förmlichen Übertritt sich zu den evangelischen Gottesdiensten gehalten. Im Jahre 1852 hielt er sich mit seiner Familie in Italien auf. Bei einem Abendmahlsgottesdienst, den er am Gründonnerstag in der Kapelle der preußischen Gesandtschaft zu Neapel beiwohnte, machte die von dem Gesandtschaftsprediger Remy gehaltene Predigt einen solchen Eindruck auf ihn, daß er sich sofort zum Übertritt entschloß und denselben demnächst durch die Teilnahme an dem hl. Abendmahl vollzog.

Aber nicht bloß für seine Person und für sein Haus wollte er die Gnadensegnungen, die ihm die evangelische Kirche in ihren Gnadenmitteln bot, empfangen haben und im Dienste seines Herrn und Heilandes verwerten. Er fühlte sich gedrungen, durch Verwendung eines beträchtlichen Teils seiner irdischen Güter, die er nur als vom Herrn zu Lehn empfangen ansah, für Zwecke des Reiches Gottes und für Veranstaltungen zur Hebung des christlichen und kirchlichen Lebens dem Herrn das schuldige Dankopfer für die ihm von der evangelischen Kirche im reinen Wort und Sakrament gebotenen Segnungen darzubringen. Für diese seine dankbare Liebe, die aus einem lebendigen Herzensglauben stammte, wurde ihm immer von neuem kräftige Anregung gegeben und ein weites Feld der Bethätigung eröffnet durch den Vater der inneren Mission, Dr. Wichern. Dessen erste Bekanntschaft machte er im Jahre 1847 bei der Bekämpfung des durch den Hungertyphus in Oberschlesien eingetretenen Notstandes. Er erfuhr dabei die Mitwirkung Wicherns infolge seiner

Vorstellung beim Ministerium wegen der nötigen Maßnahmen zur Bekämpfung jenes Notstandes, während die finsteren Mächte aus dem Abgrund überall gegen Thron und Altar, Haus und Herd sich erhoben und unergründliche Tiefen eines gottentfremdeten, in Unglauben versunkenen Lebens in unsrem Volk sich aufthaten. Dr. Wichern hat dem Unterzeichneten wiederholt selbst bezeugt, daß ihm Graf Harrach seitdem bei seinen Sorgen und Mühen auf dem Gebiete der inneren Mission in aller Stille stets ein treuer Helfer und Mitarbeiter gewesen sei. Während seines zeitweiligen Aufenthalts in Berlin beteiligte er sich mit seinen reichlich gespendeten Liebesopfern an den Arbeiten und grundlegenden Einrichtungen für innere Mission. Dasselbe that er, als er später für immer seinen Winteraufenthalt in Breslau nahm, als es sich darum handelte, seitens des Stadtvereins für innere Mission eine Herberge zur Heimat und ein Vereinshaus zu gründen, zu welchem Zweck Pastor von Cölln aus Belgrad in Serbien auf Wicherns Rat berufen wurde. Ohne die umfangreiche Hilfe, welche Graf Harrach durch Darbietung eines Hauses und beträchtlicher Geldsummen geleistet hat, wären jene Unternehmungen nicht zu stande gekommen. An der Wand des großen Saales des Breslauer Vereinshauses (Holteistr. 6/8) befindet sich eine marmorne Gedenktafel mit der Inschrift: „Dem bleibenden Gedächtnis des hochherzigen Wohlthäters und ehrwürdigen Vorbildes in der Übung der Werke christlicher Barmherzigkeit, des edlen Grafen Karl Philipp von Harrach, widmet herzliche Liebe und hohe Verehrung dieses geringe Denkmal inniger Dankbarkeit. Der Vorstand des evangelischen Vereinshauses und Vereins für innere Mission". Auch als Mitglied des Vorstandes des im Anfang der sechziger Jahre entstandenen schlesischen Provinzialvereins für innere Mission hat er sich an den Arbeiten desselben mit allzeit freudiger Opferwilligkeit beteiligt. In seinem Testament hat er diesem Verein ein Kapital von 60000 Mark vermacht, dessen Zinsen im Einverständnis mit dem Generalsuperintendenten der Provinz Schlesien für die Vereinszwecke verwendet werden sollen. Demselben Verein hat er ein Legat im Betrage von 30000 Mark hinterlassen „zu dem alleinigen Behuf, die Kosten der Ausbildung von Präparanden für das evangelische Schullehreramt in der Provinz Schlesien davon auf zweckmäßige Weise bestreiten zu helfen".

Wie ihm die in wahrhaft evangelischem Geist und Sinn gehandhabte Vorbereitung der dem Lehramt sich widmenden jungen Leute am Herzen lag und er dazu reiche Mittel bot, so hatte ihn auch schon seit längerer Zeit der Gedanke beschäftigt, jungen Theologie Studierenden in irgend einer Weise Unterstützung und Förderung, und zwar in erster Linie auf dem Wege einer inneren, wahrhaft geistlichen und auf dem Heilsgrunde des Evangeliums ruhenden streng wissenschaftlichen Ausbildung für das geistliche Amt zu gewähren. Dieser Gedanke hatte sich ihm selbst mehr und mehr aufgedrängt bei der unerfreulichen Wahrnehmung, die er bei der Bekanntschaft mit jungen, ihm zu materieller Unterstützung empfohlenen Theologen in betreff des ungeordneten, mangelhaften Studienlebens derselben gemacht hatte. Die Eindrücke, die er dadurch empfing, bestärkten ihn in dem Plan irgend eine Veranstaltung zu treffen, um jungen Studierenden von ernst sittlichem Charakter und eifrigem Streben, von denen die Kirche dereinst eine ersprießliche Thätigkeit für das Reich Gottes erwarten könne, während eines beträchtlichen Teils ihrer Studienzeit unbeschadet der auf dem Grunde ernster christlicher Gesinnung ruhenden studentischen Freiheit die Anleitung zu einem zweckmäßig geordneten Studienleben und den Segen eines entsprechenden Zusammenlebens und gemeinschaftlichen Strebens zu bieten, sowie auch die heilsame Zucht und Ordnung eines christlichen Haus- und Familienlebens möglichst zu ersetzen. Dieser Plan gelangte bei ihm zur Reife und nahm bestimmtere Gestalt an unter dem freudigen Beirat von Dr. Tholuck, der längst mit einem gleichen Gedanken sich getragen hatte, und dem er denselben bei seinem ersten Zusammtreffen mit ihm in der Lampeschen Kuranstalt zu Goslar mitteilte (s. über diesen Aufenthalt Tholucks in Goslar s. Leben von Dr. Witte, 2. Tl.). So entstand der im J. 1865 in Halle gegründete Konvikt für Theologie-Studierende, und zwar für 9 aus Schlesien, für 3 aus anderen Provinzen. Der erste Ephorus desselben war Dr. Tholuck selbst, und der erste Inspektor Prof. D. Kähler. Die schlesischen Studierenden haben sich zu verpflichten, zum Dank für die in dem Konvikt empfangenen Wohlthaten, die sich bis auf völlig freien Unterhalt erstrecken, ihre Dienste dereinst der evangelischen Kirche in ihrer Heimatprovinz zu widmen. Das für den Konvikt gebaute große Haus in der Wilhelmsstraße wurde im J. 1868 von dem Unterzeichneten in Gegenwart des Kuratoriums und der Mitglieder der hallischen Fakultät, sowie unter Beteiligung des von dem Minister v. Mühler deputierten Kommissarius, Dr. Kögel aus Berlin, feierlich eingeweiht. Der Generalsuperintendent der Provinz Schlesien ist nach dem Statut ständiges Mitglied des Kuratoriums, hat die

Eingaben der Schlesier um Aufnahme in den Konvikt entgegenzunehmen und nach erfolgter Prüfung mit seinen Vorschlägen dem Kuratorium zu Händen des Ephorus zu übermitteln. Ihm liegt selbstverständlich auch ob, später die durch den Konvikt einst hindurchgegangenen jungen Theologen mit ihrer geistlichen Amtsführung besonders im Auge zu behalten und zu fördern, um so viel als möglich dazu beizutragen, daß der im Konvikt empfangene Segen auch im Lauf des Amtslebens nachhaltig fortwirke und seine deutlichen Spuren zeige. Ein Rückblick auf die länger als zwanzigjährige Wirksamkeit des Konvikts läßt unzweifelhafte Spuren dieses durch ihn der evangelischen Kirche Schlesiens vermittelten Segens erkennen. Durch die Angelegenheiten des Konvikts kam Graf Harrach samt seiner Gemahlin in immer engere Verbindung mit Dr. Tholuck, die während mehrerer Jahre von 1866—70 durch wiederholtes Zusammentreffen zu gemeinschaftlichem Sommeraufenthalt in Suderode am Harz sich zu einer innigen Freundschaft gestaltete. Als im J. 1870 kurz vor Ausbruch des Krieges auch der Graf Sedlnitzky mit seinen Verwandten sich dort aufhielt und zum erstenmal Tholucks persönliche Bekanntschaft machte, empfing er durch das Vorbild seines Neffen und den Rat Tholucks die Anregung zur Begründung eines gleichen theologischen Konvikts zu Breslau (s. das Nähere unter d. A. Sedlnitzky).

Aber noch nach einer anderen Seite ist die Fürsorge für die Förderung des christlichen Lebens in der evangelischen Kirche Schlesiens für dieselbe von reichem Segen gewesen. Die von König Friedrich Wilhelm IV. in das Leben gerufenen Generalkirchenvisitationen (s. d. A. Kirchenvisitation), hatten am Anfang der sechziger Jahre abgebrochen werden müssen, sofern sie auf Staatskosten, die nun nicht mehr gewährt wurden, gehalten wurden. Das ging dem Grafen Harrach sehr zu Herzen. Freudig auf den von Dr. Kögel ihm gegebenen Rat eingehend, bot er zunächst für eine im J. 1864 im Kirchenkreise Steinau II zu haltende Generalvisitation die Mittel dar. Und von da an ist es ihm zu danken gewesen, daß in Schlesien in ununterbrochener Folge die Generalvisitationen stattfinden konnten, während sie in anderen Provinzen mit wenigen Ausnahmen ganz aufhörten. Seinem Vorbilde folgten dann andere Freunde der Kirche, namentlich Kirchenpatrone, Kreisstände, begüterte Großgrundbesitzer, mit Darbringung ihrer Opfer, um jenes königliche Vermächtnis für die durch schwere Anfechtungen und Leiden einst hindurchgegangene arme schlesische Kirche, die noch in der Gegenwart die deutlichen Spuren früher ausgestandener Not und Drangsal zeigt, im Segen fortwirken zu lassen. Nach dem am 25. November 1878 erfolgten Tode des Grafen Harrach hat seine — inzwischen auch heimgegangene — Gemahlin mit gleicher Freudigkeit es als ein teures Vermächtnis ihres im Glauben an seinen Heiland selig entschlafenen Gemahls angesehen, neben vielen für die Kirche und innere Mission dargebrachten Opfern auch die Kosten für eine jährlich in einer Diöcese Schlesiens auszuführende Generalkirchenvisitation darzureichen. Beim Gedenken des Mannes, der für die schlesische Kirche und für das Reich Gottes in weiteren Kreisen in aller Stille und Verborgenheit so viel gethan hat, und darum mit Recht noch nachträglich einen Platz unter den Männern findet, deren Gedächtnis diese Realencyklopädie bewahren will, tritt jedem, der ihn persönlich gekannt, das Bild eines lauteren, demütigen, seinen schlichten evangelischen Glauben durch weise Liebesthätigkeit bewährenden Christen vor die Augen, der trotz seines Reichtums und seines hohen Standes und seiner hohen Verbindungen, — er war der Bruder der Fürstin von Liegnitz, der zweiten Gemahlin Friedrich Wilhelms III. — als ein wahrhaft demütiges Kind Gottes seinen Wandel führte. Wenn ihm für seine Liebesthätigkeit der schuldige Dank ausgesprochen wurde, pflegte er zu erwidern: „Ich habe nur zu danken, daß ich vom Herrn gewürdigt werde, ihm für die Zwecke seines Reiches wieder zu geben, was er mir an Hab und Gut verliehen hat.“ Zu dem Unterzeichneten sprach er einst das Wort: „Nur weil ich durch das Wort Gottes die Gewißheit meines Gnadenstandes habe, und allein aus Gnaden um des Verdienstes Christi willen gerecht und selig werden will, will ich mit dem Mammon Gott dienen; und dieser Glaube an das Wort soll mich bewahren vor dem Wahn, gute Werke zu thun, um selig zu werden“. Das Gedächtnis dieses Gerechten wird besonders für die evangelische Kirche in Schlesien im Segen bleiben, und diese wird ihm stets ein dankbares Andenken bewahren. D. Dr. **Erdmann.**

Hartzheim, Joseph von, gest. 1762. — Elogium ac brevis Synopsis vitae Rev. Patris Jos. Hartzheim (tomo V. Conciliorum Germ. praefixum); Ennen, Zeitbilder aus der neuern Geschichte der Stadt Köln, 1857; ders. in AdB X, 721 f.; de Backer, Écriv. de la Comp. de Jésus, II, 44—57; Hurter, Nomencl. lit. rec. theol. cath. II, 1386—1388.

Dieser um die deutsche Konziliengeschichte sowie um die Geschichte der Stadt und Universität Köln verdiente Gelehrte wurde geboren am 11. Januar 1694 als Sohn des Kölner Rechtsgelehrten und Ratsherrn Ignaz Konrad von Hartzheim, erhielt seine Erziehung in der Jesuitenschule seiner Vaterstadt und wurde 18jährig Novize der Gesellschaft Jesu. Nachdem er sein Noviziat in Trier absolviert hatte, setzte er seine Studien im Luxemburger Kollegium fort und erteilte dann ein Jahr lang am Kölner Kollegium den hebräischen Unterricht. Eine wissenschaftliche Reise nach Italien gewährte ihm mannigfache wichtige Anregungen und verschaffte ihm Verbindungen mit Gelehrten wie Muratori, die Assemani, Ceva 2c. Nach Köln zurückgekehrt wurde er zuerst Lehrer, dann Regens am „Dreigekrönten Gymnasium", welche Stellung er etwa 22 Jahre innehatte (1726—1748). Mit seinem 54. Lebensjahr legte er das Amt eines Regens nieder, blieb aber noch Domprediger und widmete sich daneben mit ernstlichem Fleiß seinen vielerlei gelehrten Unternehmungen, welchen er am 14. Januar 1762 durch plötzlichen Tod am Schlagfluß entrissen wurde. — Da er vorübergehend auch in Lehrfächern wie allgemeine Geschichte, biblische (insbes. alttestamentliche) Exegese und Dogmatik thätig war, gehört ein Teil seines überaus reichen gedruckten Nachlasses diesen Gebieten an; so das Jugendwerk: Summa historiae omnis ab exordio rerum ad an. 1718 und eine Dissertationensammlung exeg.-krit. Inhalts (Diss. X historico-criticae in S. Scripturam, 1736—1746). Andere seiner Arbeiten sind bibliographisch-literarhistorischen Inhalts; so ein Catalogus historico-criticus codd. mss. bibliothecae ecclesiae Metropoleos (Colon. 1752), eine kölnische Literatur- und Gelehrtengeschichte, betitelt Bibliotheca scriptorum Coloniensium (ibid. 1747); auch ungedruckt gebliebene Vorarbeiten zu einer Historia litteraria Germaniae. Auf die Geschichte Kölns, seiner Bischöfe und seiner Lehranstalten, beziehen sich die Werke: De initio metropoleos ecclesiasticae Coloniae Cl. Aug. Agrippinensium (Col. 1731), nebst einer gegen die Skepsis des Exjesuiten J. J. Roderique († 1758) gerichteten doppelten Verteidigung des dort behaupteten Zurückgehens der Kölner Bischofsreihe bis auf den angeblichen Petrusschüler St. Maternus und der Kölner Erzbischöfe bis in vor-Bonifatische Zeit: Disquisitio secunda (historico-canonica) de initio metropoleos etc., und: Disquisitio tertia (critica) de initio metrop. etc. (ibid. 1732); ferner: Historia rei nummariae Coloniensis (Col. 1754); Prodromus historiae Universitatis Colon. (ib. 1759). Unpubliziert blieben von diesen Beiträgen zur vaterländischen Geschichtsforschung z. B. eine Eiflia illustrata; eine Vita diplomatica S. Annonis; eine Historia gymnasii tricoronati. — Sein bedeutendstes, den Interessen weiterer Kreise auf verdienstliche Weise entgegenkommendes Werk ist die Fortführung und teilweise Herausgabe des von dem Fuldaer Gelehrten J. Fr. Schannat (geb. 1685, gest. 1739) unvollendet hinterlassenen großen Unternehmens einer Sammlung der deutschen Konzilien-Akten, wovon er die vier ersten Bände (Köln 1759—63) erscheinen ließ unter dem Titel: Concilia Germaniae quae . . . Jo. Frid. Schannat magna ex parte collegit, dein P. Jos. Hartzheim, S.J., plurimum auxit, continuavit, notis, digressionibus criticis etc. illustravit, t. I—IV. Ein im wesentlichen fertig von ihm hinterlassener tom. V, welcher die Sammlung bis zum J. 1500 fortführte, erschien noch in seinem Todesjahre. Spätere Fortsetzungen des Werks lieferten Herm. Scholl, S.J.: tom. VI—VIII (bis z. Jahr 1610 reichend) 1765—69; Ägidius Neissen: tom. IX und X (bis 1747), 1771—75 und Joh. Hesselmann, der das Ganze mit einem sorgfältig gearbeiteten Index-Bande abschloß (1790). Das Werk leidet an manchen Mängeln und ist in manchen seiner Abteilungen durch neuere Arbeiten von größerem kritischen Wert übertroffen worden, bedeutete aber doch für die Zeit seines Erscheinens eine verdienstliche Leistung.

Zöckler.

Hasael (חֲזָאֵל, auch חֲזָהאֵל). — Ewald, Geschichte des Volkes Israel³, Bd III, 1866, S. 561—563. 598 f. 621 f.; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd I, 1884, S. 395 f. 430 f.; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 540 f.; Hugo Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen 1892, S. 64—66; Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes II, 2, 1893, S. 138 f. und sonst. Vgl. die Artikel „Hasael" in Winers RW 1847, von Nöldeke in Schenkels BL II, 1869 und von Schrader in Riehms HW² I, 1893.

Hasael, dessen Name (keilschriftl. Hazailu, LXX *Ἀζαήλ*) bedeutet: „El (Gott) hat geschaut" (vgl. den hebräischen Personnamen חֲזִיאֵל, zuerst Esr 8, 5), war König des damaszenischen Syriens in der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. v. Chr. Von ihm berichtet 2 Kg 8, 7—15. Er war vor seiner Erhebung zum König von König Benhadad von Damaskus an den israelitischen Propheten Elisa abgesandt worden, um diesen zu befragen über eine Krankheit des Königs. Er scheint hier als ein Bediensteter Benhadads gedacht

zu sein (Winckler hält es für annehmbar, daß Hasael als der durch die Geburt zur Thronfolge Berufene aufgefaßt ist). Elisa verkündete ihm den Tod des Königs und daß er selbst, auf den Thron erhoben, Israel großes Übel zufügen werde. Nach einer andern Prophetenlegende soll schon Elia von Jahwe den Auftrag erhalten haben, Hasael zum König von Aram zu salben (1 Kg 19, 15; vgl. v. 17); die Ausführung dieses Befehls wird in der uns vorliegenden Quellenverarbeitung nicht berichtet. Nach 2 Kg 8, 15 starb Benhadad am Tage nach Hasaels Rückkehr, und Hasael bestieg den Thron. Wie es scheint, starb Benhadad eines gewaltsamen Todes, indem er, wahrscheinlich durch Hasaels Hand, im Bad erstickt wurde. Von der auch von Andern nach dem Vorgang des Josephus (Antiq. IX, 4, 6) meist angenommenen Ermordung Benhadads sagt der Text allerdings direkt nichts; sie wird von Klostermann (zu d. St.) und Winckler in Abrede gestellt, von Ewald (S. 562) Hasaels Beteiligung am Morde. Allein man sieht nicht ein, weshalb Benhadad auf die zu seiner Täuschung überbrachte Botschaft hin, daß er genesen werde, sich selbst erstickt haben sollte (Winckler); nur mit Hilfe kühner Konjekturen gewinnt Klostermann den Sinn der Erzählung, daß Benhadad durch ein unvorsichtiges Bad im Flusse Parpar unbeabsichtigt den Tod gefunden habe. Starb er durch die Hand Anderer, so ist die Beteiligung Hasaels am Mord überaus wahrscheinlich, namentlich da in dem nicht ganz klaren Bericht über die Veranlassung des Todes Benhadads 2 Kg 8, 15 ein neues Subjekt nicht genannt ist, so daß nur entweder Benhadad oder (wie in v. 14) Hasael Subjekt sein kann.

Wider Hasael führten die verbündeten Könige Joram von Israel und Ahasja von Juda Krieg, um die von den Syrern besetzte israelitische Stadt Ramot in Gilead zurückzuerobern, wurden aber von den Syrern geschlagen (2 Kg 8, 28; 9, 15). Dem Mörder und Nachfolger Jorams, Jehu, nahm Hasael nach dem Bericht des Königsbuches alle ostjordanischen Besitzungen ab, das ganze Basan und Gilead bis an die Südgrenze, den Bach Arnon (2 Kg 10, 32f.; s. zu dieser Stelle Stade a. a. O., S. 563). Die Bewohner der eroberten Gebietsteile wurden auf das grausamste behandelt (Am 1, 3f.). Auch Juda ließ Hasael nicht unverschont; nach Eroberung der philistäischen Stadt Gat machte er Anstalten, von dort gegen Jerusalem zu ziehen, und ließ sich nur dadurch zum Abzug bestimmen, daß der König Joas ihm alle Tempelweihegaben und die Goldschätze des Tempels und Palastes als Tribut übersandte (2 Kg 12, 18f.). Noch der Nachfolger Jehus, Joahas, wurde von Hasael angegriffen (2 Kg 13, 3; vgl. v. 7). Die Regierung Hasaels muß darnach eine sehr lange gewesen sein: sie reichte schon hinein in die Regierung Jorams von Israel, umfaßte die ganze achtundzwanzigjährige (2 Kg 10, 36) Regierung Jehus und nach 2 Kg 13, 22—25 auch die ganze siebzehnjährige (2 Kg 13, 1) des Joahas (doch s. dagegen 2 Kg 13, 3, wo wohl von Kriegsthaten Benhadads zu Lebzeiten seines Vaters Hasael die Rede sein muß). Hasael regierte also, wie es scheint, mindestens 45 Jahre. Ihm folgte auf dem Throne sein Sohn Benhadad, von welchem Joahas' Sohn Joas die seinem Vater abgenommenen Städte (wohl westjordanische) wieder zurückeroberte (2 Kg 13, 24f.).

In den Keilinschriften wird Hasael erwähnt als zweimal von Salmanassar II angegriffen. In diesen Kämpfen stand Hasaels Gegner, Jehu von Israel, auf der Seite der Assyrer (Schrader, Die Keilinschriften und das AT.², 1883, S. 206f. 211; Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878, S. 372ff. 538). — Josephus (Antiq. IX, 4, 6) berichtet, daß Ἀζάηλος und sein Vorgänger Ἄδερ (so Niese), d. i. Benhadad, um ihrer dem Volk erwiesenen Wohlthaten willen zu Damaskus göttlicher Ehren genössen. Da hier offenbar eine Verwechselung des Königs Benhadad mit dem syrischen Gott Hadad (s. A. Hadad-Rimmon § 2, S. 288ff.) vorliegt, so wird es auch irgendwelche syrische Gottheit gegeben haben, deren Name an חזאל anklang. Zu vergleichen ist Justin, Hist. Phil. XXXVI, 2, 3, wo als Könige der damaszenischen Urzeit Azelus und Adores (st. Hadad?) genannt werden, vielleicht ebenfalls Gottesnamen; ein solcher scheint jedenfalls in dem Namen einer Königin dieser damaszenischen Urgeschichte Athare (d. i. Atar = Astarte) oder [At]arathe (Atargatis, s. oben Bd II, S. 172, 34ff.) vorzuliegen. Doch kann Hăzā'ēl „El hat geschaut" in eben dieser Form niemals Gottesname gewesen sein. Ob vielleicht eine Verwechselung vorliegt von Ἀζάηλος mit dem Prototyp des Azazel Le 16, 26? Dieser ist doch wohl für die Umbildung einer heidnischen Gottheit (s. m. Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 1876, S. 140f.) zu halten. **Wolf Baudissin.**

Hase, Karl August von, gest. 1890. — Eine Gesamtausgabe der WW erschien in 12 Bänden, Leipzig 1890—93. In diese Ausgabe sind nicht aufgenommen: 1. Die theo-

logischen Lehrschriften: Kirchengeschichte, Leben Jesu, Evangelisch-protestantische Dogmatik, Glaubenszeugnisse der griechischen Kirche, Hutterus Redivivus; 2. die lateinischen Schriften: de fide libri duo, de iure ecclesiastico, confessio fidei ecclesiae evangelicae; 3. die Ausgabe der libri symbolici ecclesiae evangelicae; 4. die Unterhaltungs- und Erbauungsschriften: der griechische Robinson, der Schutzgeist edler Jünglinge, das Liederbuch des deutschen Volkes; 5. die von H. herausgegebenen Werke Anderer, nämlich: H. G. Tzschirner, Christliche Glaubenslehre, 1829; G. Krüger, Heinrich Grégoire, 1838; L. F. O. Baumgarten-Crusius, Christliche Dogmengeschichte, 2. Teil, 1846; C. v. Wolzogens litterarischer Nachlaß, 2 Bde, 1848. 1849, 2. Aufl. 1867. Ein vollständiges Verzeichnis der gedruckten Schriften am Schlusse des 12. Bandes der WW, der von H.s Schriften erschienenen Uebersetzungen am Schluß des 10. Bandes. Verlagsort, wo nicht ausdrücklich angegeben, Leipzig. — Zum Folgenden vgl. die autobiographischen Mitteilungen in den Idealen und Irrtümern (WW 11, 1. Abt., 5. A 1894, = Id.), den Erinnerungen an Italien in Briefen an die zukünftige Geliebte (WW 11, 1. Abt., 2. A. 1891), den Annalen meines Lebens, herausgegeben von K. Alfr. v. Hase (WW 11, 2. Abt., 1892, = Ann.); K. A. v. Hase, Unsere Hauschronik, Geschichte der Familie Hase in vier Jahrhunderten, 1898, 184—242; die H. betreffenden Abschnitte in den Darstellungen der neueren protestantischen Theologie von C. Schwarz (4. Aufl. 1869, 470—482), O. Pfleiderer (Frb. 1891, 250ff. 350—354) und Fr. H. R. v. Frank (Erl. und Lpz. 1894, 141 ff.); Fr. Nippold, Karl von Hase, Gedächtnisrede, Berlin 1890; R. A. Lipsius, Zur Erinnerung an den Heimgang des Professors der Theologie D. K. A. v. Hase, ^{2}1890; P. Baumgärtner, Karl v. Hases gesammelte Werke, in der Christl. Welt 8, 1894, Nr. 33 u. 38; 9, 1895, Nr. 8, 29 und 48.

Karl August (von) Hase entstammte einer seit langen Jahren in thüringischen und sächsischen Landen wohl angesehenen Familie. Die unmittelbaren Vorfahren waren Pfarrer bis zurück auf den M. Immanuel Hase († 1621), Archidiakonus an der Stadtkirche zu Jena. Karl H. wurde am 25. August 1800 zu Niedersteinbach unweit Penig geboren. Den Vater verlor er bereits im dritten Lebensjahre; die Mutter hat noch einmal geheiratet und ist nach Penig verzogen. H. besuchte seit Ostern 1813 das Gymnasium zu Altenburg in den bescheidensten Verhältnissen und verließ es Michaelis 1818 mit dem Wunsche Landpfarrer zu werden. Doch hat er sich auf den Rat eines väterlichen Freundes als Jurist zu Leipzig einschreiben lassen, hauptsächlich freilich Philosophie und biblische Exegese betreibend: „Dichter, Philosoph und Theolog", so schrieb er ins Tagebuch, „alle drei wollen ja eigentlich eins, nur auf verschiedene Weise, Lebensherrlichkeit, Wahrheit und Frieden der Welt zu bringen" (Id. 32). Am Ende des ersten Semesters hat er gepredigt. Im zweiten Semester ward er in den Vorstand der Burschenschaft gewählt und ist für ihre Bestrebungen auf Wanderungen in Südwestdeutschland, aber auch in Berlin thätig gewesen. Welch hohe Auffassung von den Zielen der großen Bewegung ihn beseelte, zeigen die erst nach seinem Tode veröffentlichten „Reden an die Jünglinge der freien Hochschulen Deutschlands", die er im Jahre 1820 gegen die herrschende Unfreiheit und Zerspaltung für ein freies und einiges Vaterland gehalten hat (WW 12, 1891, 1—50). Wegen Beteiligung an der Burschenschaft von Leipzig weggewiesen, ging er im April 1821 nach Erlangen, wo vornehmlich Schelling und G. H. v. Schubert, der „freundliche Führer aus dem Reiche der Natur in das Himmelreich" (Id. 66), ihn beeinflußten. Am 21. August 1822 mußte er wegen Teilnahme am Dresdener Burschenschaftstage und wegen Verdachts, an der Spitze der aufgehobenen Burschenschaft gestanden zu haben, Erlangen verlassen. Nach bestandenem theologischen Examen lebte er als Kandidat in Penig, hier und da in benachbarten Pfarrhäusern mit einer Predigt aushelfend, auch schon schriftstellerisch thätig, aber für seine „theologischen Versuche" vergeblich nach einem Verleger fahndend. Der Frühling 1823 führte ihn nach Tübingen, wo er sich am 4. Juni das Doktor- und Magisterdiplom erwarb, um sich sodann bei der philosophischen und der theologischen Fakultät als Privatdocent zu habilitieren (de fide dissertatio, Tübingen 1823; 2. Tit. Ausg. als de fide libri duo, Tübingen 1825). Seine ersten Vorlesungen galten dem Hebräerbrief und dem Leben Jesu. Die erste größere schriftstellerische Arbeit, die Frucht einer plötzlichen Eingebung auf der Frühlingswanderung nach Tübingen, war: „Des alten Pfarrers Testament", in Form einer romanhaften Geschichte ein auf der Auseinandersetzung mit Schellings Gedankenwelt sich erbauendes Bekenntnis zur johanneischen Liebe (Tüb. 1823; WW 6, 1—114). Aus reicher Thätigkeit riß ihn im September 1824 der Haftbefehl. In anfänglich recht lästigem Gewahrsam hat er bis zum August 1825 auf dem Hohenasperg gesessen, ein Märtyrer der burschenschaftlichen Bestrebungen, wie so mancher Andere, doch mit glücklicherem Ausgang. Im Gefängnis, als er „die liebe Feder wieder frei in der Hand hatte" (Id. 162), schrieb er „Die Proselyten", Briefwechsel zweier Brüder aus gemischter Ehe, der eine katholisch, der andere protestantisch erzogen, die „sich gegen-

seitig zu bekehren suchen, und beiden gelingt das so gut, daß der Katholik protestantisch, der Protestant katholisch wird" (herausgegeben ohne Namen des Verfassers Stuttgart 1827; WW 6, 115—234). Auch das „Lehrbuch der evangelischen Dogmatik" (Stuttgart 1826, seit der 5. Aufl. [1860] als „Evangelisch-protestantische Dogmatik" bezeichnet, 6. Aufl. 1870) ist auf dem Hohenasperg geschrieben worden.

Das vorausbezahlte Honorar gestattete ihm, nach der Freilassung in Dresden den Aufenthalt zu nehmen. Das nächste Jahr verging in angestrengter schriftstellerischer Thätigkeit. Noch aus Hohenaspergsgedanken entstanden die Schriften: „Vom Justizmorde, ein Votum der Kirche, Untersuchung über Zulässigkeit der Todesstrafe aus dem christlichen Standpunkte" (anonym erschienen 1826; WW 12, 151—217) und „Vom Streite der Kirche, eine Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation", unter der litterarischen Maske eines Staatsmannes Katholicismus und Protestantismus im Verhältnis zum Staate darstellend (anonym 1826; WW 10, 1—110). Für Buchhändlerbestellung schrieb Hase: „Der Schutzgeist edler Jünglinge, eine Mitgabe beim Abschiede aus dem Vaterhause in die Welt", durch eigentümliche Verkettung von Umständen (Jd. 175) erst mehrere Jahre später nicht als sein Werk, sondern als das eines damals bekannten Jugendschriftstellers Karl Lossius (Stuttgart 1830) erschienen. Aus demselben Anlaß entstand im Sommer 1826 „Der griechische Robinson", die Geschichte des griechischen Freiheitskampfes für die Jugend in zwei Bänden (anonym 1828). Ein „Fortklingen des lateinischen Interesses" (Jd. 178) veranlaßte H. zur Herausgabe der Libri symbolici ecclesiae evangelicae (1827, 3. ed. 1846), die er auf Neanders (des Propstes) Rat dem Könige der Union zueignete. Die Arbeit an der Dogmatik wurde abgelöst durch die Wiederaufnahme einer alten Liebhaberei in Umgestaltung jener „theologischen Versuche" (s. o.), aus denen die „Gnosis oder protestantisch-evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde wissenschaftlich dargestellt" hervorging (3 Bde 1827—29, 2. völlig umgearbeitete Auflage in 2 B. 1869. 70; WW 7). Im Oktober 1826 verzog H. nach Leipzig mit der Absicht, ein Handbuch des deutschen Kirchenrechtes zu schreiben. Daraus ist nichts geworden, doch legen von der Arbeit die beiden Schriften de iure ecclesiastico libri primi pars prior (Habilitationsschrift für Leipzig 1828) und pars secunda (Antrittsprogramm für Jena 1832) Zeugnis ab. Noch vor der Habilitation griff er zum erstenmale in den theologischen Streit ein: „Die Leipziger Disputation, eine theologische Denkschrift" (anonym 1827; WW 8, 1—34) ist gegen den neu ernannten Professor August Hahn und seine These, daß die Rationalisten aus der Kirche zu verbannen seien, gerichtet. An des hochverehrten Tzschirners († 17. Februar 1828) Sarge schwur er, „seine Bahn zu gehen, wie er für Recht und Freiheit, für Christentum und Protestantismus ein treuer Hort zu werden" (Jd. 183). Am 3. Mai 1828 habilitierte er sich in der philosophischen Fakultät und hielt Vorlesungen über den ersten Teil der Dogmatik unter dem Titel „Christliche Philosophie" und über das „Leben Jesu", diese im überfüllten großen Auditorium Tzschirners. Aus dessen Nachlaß veröffentlichte er die „Christliche Glaubenslehre" (1829). Die Dogmatik ließ ihn nicht los. Auf äußere Veranlassung, doch nicht ohne Neigung, schrieb er den „Hutterus Redivivus, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, ein dogmatisches Repertorium für Studierende" (1829, 12. Aufl. 1883 [neuer Abdruck 1888; 13. Aufl. bearbeitet von J. Werner in Vorbereitung]), hervorgegangen aus dem vollen Verständnis für die wissenschaftliche Bedeutung der alten lutherischen Orthodoxie, zugleich mit der „modernen Absicht, denen, die damals für die Träger der Orthodoxie galten, wie D. Hahn und seinesgleichen, zu erweisen, daß sie nichts weniger als das wären" (Jd. 187). Der Sommer 1829 zeitigte als Frucht seiner Bemühungen um ein wissenschaftliches Verständnis einer bisher noch wenig beachteten Disziplin, die ihm besonders ans Herz gewachsen war, „Das Leben Jesu, Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen" (1829, 5. Aufl. 1865). Nach Schluß des Semesters erhielt H. einen Ruf als außerordentlicher Professor nach Jena. Bevor er übersiedelte in die kleine ruhmvolle Stadt seiner Zukunft (Jd. 230), hat H. die erste Romfahrt angetreten, der so viele gefolgt sind, in Begleitung seines Freundes Dr. Hermann Härtel, Chefs der Verlagsbuchhandlung Breitkopf und Härtel, dessen Schwester Pauline ihm nach der Rückkehr aus dem Lande seiner Sehnsucht die Hand zum Bunde fürs Leben gereicht hat. Als beredtes Zeugnis des schon vor der Reise bestehenden stillen Einverständnisses sind uns nach H.s Tode die „Erinnerungen aus Italien in Briefen an die zukünftige Geliebte" geschenkt worden (WW 11, 1. Abt.), von denen er selbst meinte, nie Besseres geschrieben zu haben, sicher nie etwas mehr con amore (Jd. 208), und deren jugendfrohe Blätter nach dem Urteil eines berufenen Kritikers (H. Weber in PJ 67, 1891, 266) auch neben Goethes Italienischer Reise nicht erblassen.

[illegible] erfolgte die Übersiedelung nach Jena. In den Ferien in Dresden [illegible] als „Karl von Steinbach" noch unter dem tiefen Eindruck der von [illegible] politischen Bewegung „Sachsen und seine Hoffnungen, eine poli[illegible] der Septemberwochen 1830", die er „der hochachtbaren Bürgerschaft zu Dresden" zueignete (1830; WW 12, 219—299), und die ihn, wie er meinte wahrscheinlich in den Landtag und in eine politische Stellung geführt hätte, [illegible] noch in Leipzig seßhaft gewesen. Das erste Wintersemester mit reicher Arbeit [illegible] durch schwere Krankheit jäh unterbrochen; mit 6—7 Stunden Vorlesungen täglich hatte H. in den letzten Wochen Versäumtes nachzuholen. Im Sommer 1831 las er zum erstenmale über Kirchengeschichte. „Da im erfreulichen Gedeihn", so erzählte er später selbst (vgl. Chronik 235), „ergriff mich der Gedanke sofort auch eine Kirchengeschichte zu s c h r e i b e n. Sie stand vor mir vor meinem Geistesauge, wie sie werden sollte, und mit einer Begeisterung wie vielleicht ein Dichter für seine Schöpfung warf ich mich in die mühsam strenge Arbeit ... und nach 3 Jahren lag das Werk fertig vor mir wie eine Statue aus einem Guß" (1834, 11. Aufl. 1886; eine 12. Ausgabe, nur des Textes und als Vermächtnis an das kommende Geschlecht gedacht, ist im Druck). 1833 nach Ablehnung eines Rufes als erster theologischer Professor nach Bern ward H. zum ordentlichen Honorarprofessor ernannt. 1836 lehnte er einen Ruf nach Zürich ab und wurde in demselben Jahre ordentlicher Professor. Die Antrittsrede behandelte: „Das junge Deutschland. Ein theologisches Votum in einer akademischen Rede", lateinisch gesprochen, deutsch gedruckt (Parchim 1837; WW 12, 301—317). Als Programm dazu veröffentlichte H. eine **Confessio fidei evangelicae nostri temporis rationibus accommodata** (1836). Die Jahre 1834—37 erfüllt der Streit mit den Gegnern seiner Schriften, gipfelnd in dem siegreichen Angriff auf den **Rationalismus vulgaris**, ohne daß dabei irgendwie das rationale Prinzip, auf dem H. selber stand, verleugnet worden wäre (Ann. 32). Litterarische Denkmäler dieses Kampfes sind die „Theologischen Streitschriften": 1. zum **Hutterus redivivus** und Leben Jesu (1834); 2. zur Kirchengeschichte (1836); vor allem 3. Anti-Roehr (1837; die drei Hefte in WW 8, 1. Abt., 35—414), von welchem Schriftchen H. zukunftsfreudig meinte, es werde allezeit als eine Parallele zum Anti-Goeze angeführt werden. Die durch die Einsetzung Droste-Vischerings (s. d. A. Bd V S. 23—38) hervorgerufenen Kölner Wirren, über die H. zwar protestantisch, aber nicht preußisch dachte (Ann. 38), reizten zu einer rein historischen und parteilosen Darstellung: „Die beiden Erzbischöfe. Ein Fragment aus der neuesten Kirchengeschichte" (1839; WW 10, 111—291). Im Herbst 1838 übernahm H. das (in Jena nur halbjährige) Prorektorat der Universität; er hat es noch viermal (1847, 1855, 1863, 1871) verwaltet. Die dabei jeweils gehaltenen Reden behandelten die Themata: „Die deutsche Kirche und der Staat" (1839), „Der Quell der Kirchengewalt" (mit der ersten Rede u. d. T. „Das gute alte Recht der Kirche" 1847), „Die Entwickelung des Protestantismus" (1855) und „Das Historische und Übernatürliche in der Religion" (diese mit den früheren u. d. T. „Vier akademisch-protestantische Reden 1863 vereinigt"; WW 10, 373—440). Neben der Arbeit an neuen Auflagen der eigenen Schriften und den Vorlesungen beschäftigte H. in diesen Jahren die Herausgabe des zweiten Teiles von Baumgarten-Crusius', seines 1843 verstorbenen Kollegen, Dogmengeschichte (1846) und die Veröffentlichung des litterarischen Nachlasses von Charlotte von Wolzogen (1848. 49; 2. A. 1867). Auch ein „Liederbuch des deutschen Volkes" hat er herausgegeben (anonym 1843), das 40 Jahre später mit seinem und den Namen F. Dahns und C. Reineckes geschmückt eine stark vermehrte Neuausgabe erlebt hat.

Das Jahr 1848 brachte eine eindringende Beschäftigung mit den politischen Ereignissen, die sich vor der Öffentlichkeit in einigen Flugschriften kundthat: „Das Kaisertum des deutschen Volkes", „Die Republik des deutschen Volkes", „Das deutsche Reich und seine Staaten", wieder unter dem durchsichtigen Autornamen Karl von Steinbach (1848, WW 12, 321—473). Daran schloß sich 1849: „Die evangelisch-protestantische Kirche des deutschen Reichs, eine kirchenrechtliche Denkschrift" (2. A. 1852; WW 10, 443—681) und „Preußen und Österreich" (WW 12, 475—501). Die folgenden Jahre sehen wieder ein liebevolles Eindringen in hervorragende Gegenstände der Kirchengeschichte, als dessen Frucht 1851 die „Neuen Propheten" erschienen: die Jungfrau von Orleans, Savonarola, das Reich der Wiedertäufer (in der 2. Aufl. 1860. 61 auch in drei einzelnen Heften; WW 5, 2. Abt.). In die Urzeit der Kirche und die über ihr schwebenden gelehrten Streitfragen, insbesondere die Frage nach der (von H. verteidigten) Echtheit des vierten Evangeliums, führte „Die Tübinger Schule. Ein Sendschreiben an Herrn Dr. Ferd. Chr. von Baur" (1855; WW 8, 1. Abt., 415—482), „ein Nachklang der Streitschriften, um

meine Bestimmung zu erfüllen, mitten im Kampfe für die Befreiung der Geister ihr Übermaß zu dämpfen" (Ann. 117). Aus einer Vorlesung in den akademischen Rosesälen erwuchs das „Jenaische Fichte-Büchlein", durch zwei auf Fichtes Absetzung bezügliche Schriftstücke veranlaßt (1856; WW 12, 503—573). Um „an einem Beispiele zu zeigen, wie die mittelalterliche Heiligenlegende auf dem Gebiete unbefangener Geschichtsforschung und in der protestantischen Kirche zu betrachten sei", schrieb H. „Franz von Assisi, ein Heiligenbild" (1856; WW 5, 1. Abt., 1—143). Wie emsig die wissenschaftliche Arbeit in Deutschland, Frankreich und England den Überresten mittelalterlicher Schauspiele nachgespürt hatte, sollte durch „das geistliche Schauspiel" in „geschichtlicher Übersicht" der allgemeinen Kunde näher gebracht werden (1858; WW 6, 235—432). Die Dogmatik erhielt einen Anhang in den „Glaubenszeugnissen der griechischen Kirche" (1860).

Die angestrengte Arbeit dieser Jahrzehnte im akademischen und schriftstellerischen Berufe hatten kleinere und größere Reisen unterbrochen. Mehrmals weilte H. lange Wochen in Italien, um „eine großartige Erholung jenseit der Alpen zu suchen", die ihm „fast die Stelle eines großen Zeitalters und der Wirksamkeit in demselben" vertrat (Ann. 127). Er kannte den Katholicismus längst aus eigenster Anschauung, als eine politische Broschüre: „Der Papst und Italien, eine Neujahrsbetrachtung" (1861 in 2 Aufl.; WW 10, 293—328) ihm „unversehens schon als ein Stück derselben die Polemik nahe brachte" (Ann. 150). Was ihn einst bewegte, als er die Proselyten schrieb, hatte wieder von seiner Seele, nur in anderer Form Besitz genommen. Zu Rom im Mai 1862 unterschrieb er die Vorrede zum „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche", das trotz seines kriegerischen Titels gemeint war „als ein Buch zum Frieden, zu dem kirchlichen Frieden, dessen unser Vaterland so sehr bedarf" (1862; 6. Aufl. WW 9, 1894; eine neue Ausgabe nur des Textes als ein Volksbuch im höheren Sinn wird vorbereitet). Kaum war das Werk erschienen, als der nimmer Rastende, angeregt durch eine neue Ausgabe der Briefe der „Caterina von Siena", in einem neuen Heiligenbild ein Seitenstück zum Franz zu schaffen begann, um es im folgenden Jahre zu vollenden (1863, WW 5, 1. Abt., 145—352). Zwischenhinein wandten sich die Gedanken der Jugend zu. Schon im Frühjahr 1863 sind die „Ideale und Irrtümer" entstanden, das köstliche Erinnerungsbuch, das Hases Namen auch in Kreisen bekannt machte, denen Theologie und Wissenschaft gewöhnlich verschlossen bleibt, dann aber liegen geblieben „in der Scheu vor der Veröffentlichung nicht sowohl des eigenen Lebens, als wiefern einige noch lebende Jugendgenossen dadurch überrascht, ja in ihrer Lebensstille gekränkt werden könnten" (1871; 5. Aufl. WW 11, 1. Abt., 1894). Er stand auf der Höhe des Lebens und war sich dessen bewußt, aber auch, daß es nun zum Niedergange sich neigen werde. „O daß ichs in Arbeits- und Lebensfreude noch manchem ein Segen zu Ende führen möchte!" schließt der Rückblick im Tagebuch von 1865 (Ann. 180). In stiller Arbeit an neuen Auflagen der großen Werke, zumal der Gnosis, die von Grund aus umgearbeitet wurde, vergingen die nächsten Jahre. Die neunte Romfahrt galt zugleich der Teilnahme am vatikanischen Konzil, wo H. mit den Häuptern der Opposition in nähere Beziehung trat. In den großen Krieg sah er drei Söhne ziehen und alle mit dem eisernen Kreuz geschmückt zurückkehren. Um sich das akademische Leben gegen dessen Abend hin ein wenig leichter zu machen, ließ er die Vorlesungen, die er nun ein halbes Jahrhundert hindurch über das Leben Jesu gehalten hatte, als „Geschichte Jesu" hinausgehen (1875; WW 4, 1891). Wie gerne der scharfe Polemiker für einen billigen Ausgleich mit der Kirche eintreten mochte, bewies die Denkschrift: „Des Kulturkampfes Ende" (1878, 3. A. 1879; WW 10, 329—370), die von hoher Hand für den Papst übersetzt wurde (Ann. 282). Eine Anzahl Vorträge, die er in verschiedenen Jahren in der Rose zu Jena gehalten hatte, gab der bald 80jährige unter dem Titel „Rosenvorlesungen" heraus (1880; WW 6, 433—541).

Am 23. Juli 1883 schloß er nach 60jähriger Lehrthätigkeit mit dem ersten Teil der Kirchengeschichte seine Vorlesungen in dem großen Hörsaal im eigenen Hause, in dem zu lesen ihm auch nach Herstellung eines Kollegiengebäudes für die Universität als besondere Ausnahme gestattet worden war. Hohe Ehren waren ihm in der Zeit der goldenen Jubiläen zu Teil geworden: zum philosophischen und theologischen Doktorhut der wohlverdiente juristische; das Ehrenbürgerrecht der Stadt Jena; die Verleihung des Großkreuzes des sächsischen Hausordens mit dem erblichen Adel, von dem er selbst nur einmal durch Unterschrift des Namens Gebrauch gemacht hat; die Ernennung zum wirklichen Geheimerat mit dem Ehrenprädikate Exzellenz. Noch im 82. Jahre war es ihm vergönnt, Rom (zum 17. Male) zu besuchen, noch der 86jährige ist über die Seen Oberitaliens gefahren. Die akademische Muße aber benutzte er fortgesetzt zu strenger wissenschaftlicher Arbeit. Es galt

die kirchengeschichtlichen Vorlesungen für den Druck zu bearbeiten in dem Gedanken, „was dem toten akademischen Lehrer neuerlich nicht selten erwünscht oder unerwünscht widerfahren ist, vielleicht dem noch lebenden widerfahren zu lassen" (Vorwort). Nach zwei Jahren bereits konnte der erste Band hinausgesandt werden (1885; WW 1). Im Vorwort stand, was ein geflügeltes Wort geworden ist: „Wir gehen einer Zeit entgegen, in der man die Kirchengeschichte zur allgemeinen höheren Bildung rechnen wird." Er hat das große Werk nicht selbst vollenden können, doch waren stenographische Aufzeichnungen aus verschiedenen Jahrgängen, auch zahlreiche Zettel, die der Vorlesung zu Grunde gelegen hatten, vorhanden, so daß die Fortsetzung eine schöne Aufgabe für den dankbaren Schüler ward (WW 2 und 3, 1890—92, herausgegeben von G. Krüger, 2. Aufl. 1895—97).

Am 3. Januar 1890 endete ein sanfter Tod das gottbegnadete Leben, von dessen reichem Inhalt diese Zeilen nur eine dürftige Vorstellung zu erwecken vermögen. Wer noch im höchsten Alter denen, die ihn darum angingen, den Vers aufschreiben mochte: „Sahst du die Sonne heiter untergehn, magst ihrem Aufgang froh entgegensehn", über dessen Leben lag gewiß der Sonnenschein harmonischer Vollendung gebreitet, was immer Schweres auch an ihn herangetreten ist. Nach hartem Ringen in der Jugend ist es ihm im Mannes- und Greisenalter wohl geworden. Glückliche äußere Verhältnisse haben es ihm ermöglicht, sich auszuleben, wie es nur wenigen vergönnt ist. Er war getragen von der Liebe einer großen Familie, von dem Vertrauen seiner Kollegen, der Achtung seiner Mitbürger, der Verehrung ganzer Generationen von Theologen, die zu seinen Füßen gesessen haben: war doch für den Theologen Jahrzehnte lang der Name Jena mit dem Namen Hase, zumal des „alten Hase", untrennbar verbunden. In einem kerngesunden Körper lebte ein kerngesunder Geist. Es ist nicht jedem gegeben, von frühester Jugend bis ins Greisenalter beim Morgengrauen, ja noch früher, sich an den Schreibtisch zu setzen. Aber der Meister der Arbeit verstand es auch, in weiser Zeiteinteilung mit seinen Kräften Haus zu halten und in der Pflege edler Geselligkeit wie in längerer Erholung Geist und Körper zu frischem Ringen neu zu stählen. Er hat sein Wort wahr gemacht: „Ein tüchtiger Mensch hat Zeit für alles, was ihm ziemt" (Polemik [4] 113, WW 9, 137). „Die Universalität des Geistes, der volle Reichtum menschlicher Bildung, die wahre menschliche Freude an allem, was schön ist und geisterfüllt" (Schwarz 481) zeichnen ihn vor anderen aus.

Beim Überblick über H.s schriftstellerische Thätigkeit fesselt vor allem die ungewöhnlich große Mannigfaltigkeit der stets bedeutenden Themata und die ungemeine Fähigkeit, stets aus dem Vollen zu schöpfen und das im Geist Ergriffene sofort künstlerisch zu gestalten und formvollendet wiederzugeben. H. hat sich seinen eigenen, in seiner Originalität berückenden Stil gebildet, dem man Unrecht thut, wenn man ihn lediglich nach dem in den Schriften der letzten Periode bis zu gelegentlicher Vergewaltigung der Sprachgesetze hervortretenden Streben nach Kürze beurteilt. „Darf ich theologischen Schriftstellern etwas Heidnisches wünschen, so sei es ein wenig Lakonismus" (vgl. Vorrede zur 4. Auflage der Dogmatik). Dieses Wort charakterisiert nicht nur seinen Satzbau, sondern ist in gewisser Weise das Leitmotiv seiner Arbeiten nach der formellen Seite überhaupt und hilft das Geheimnis ihrer Wirkung erklären. Wichtiger ist, daß diese Arbeiten, man darf wohl sagen alle, einen zusammenfassenden Charakter tragen, der ihnen das Gepräge der Klassizität aufdrückt, trotzdem auf ihnen der Geist der Romantik ruht. Ist damit gesagt, daß H.s geistige Bedeutung und der allgemeine Charakter seiner Schriftstellerei ihm seinen Platz unter den vornehmsten Vertretern unserer Wissenschaft im 19. Jahrhundert sichern, so darf doch mit dem Zugeständnis nicht zurückgehalten werden, daß H. nicht zu den bahnbrechenden Theologen gehört, d. h. daß er nicht durch neue Fragestellungen der wissenschaftlichen Arbeit neue Wege gewiesen hat, wie Schleiermacher und Baur es für unser Jahrhundert gethan haben. Seine Begabung wies ihn nicht darauf hin und seinen Ehrgeiz reizte es nicht, in die Reihe derer zu treten, die neue Pfade durch das wilde Gestrüpp wissenschaftlichen Urwaldes zu bahnen bestrebt sind und mühselige Umwege nicht scheuen, um den richtigen Weg zu finden. So hat er zwar volles Verständnis für Baur besessen, aber es hat ihn nie gelockt, ihm gleich zu sein. Ja, es läßt sich kaum ein größerer Unterschied denken, als der zwischen dem Tübinger Meister, der von dem festen Boden seiner berühmten Abhandlung aus immer weiter und weiter die Fühler streckt in das noch unbebaute Land der Forschung, und Hase, der bei der ersten berufsmäßigen Beschäftigung mit der Kirchengeschichte sofort den Gedanken faßt, das ganze große Gebiet im Abriß zur Anschauung zu bringen. Es ist auch charakteristisch, daß er nicht oft in Zeitschriften geschrieben und verhältnismäßig wenig re-

zensiert hat (vgl. die nach H.s Tode unter dem Titel „Theologische Ährenlese“ von G. Frank herausgegebene immerhin stattliche Sammlung, WW 8, 2, 1892). Man könnte vermuten, solch rasches Zugreifen und Vollenden schließe notgedrungen eine gewisse Unsicherheit der gelehrten Grundlagen ein. Aber Hases Schriften setzen durchweg ein gewaltiges Maß auch der wissenschaftlichen Kleinarbeit voraus, und nicht nur die litterarkritischen Exkurse in den Monographien verraten eine erstaunliche Belesenheit. Freilich hat das dem Künstler eignende Streben nach edler Allgemeinverständlichkeit das Nurgelehrte stark zurücktreten lassen, und der ihm angeborene und durch ernste Schulung geschärfte Blick für das Wesentliche in der Erscheinungen Flucht drang nur ungern in die Schlupfwinkel gelehrter Maulwurfsarbeit.

Es gilt, diese allgemeinen Bemerkungen durch einen Blick auf die Hauptgebiete Hasischer Schriftstellerei zu ergänzen. Unwillkürlich denkt man bei H. zuerst an den Kirchenhistoriker. Und doch muß man in seinem Sinne zuerst von dem Dogmatiker reden. Die Glaubenslehre ist seine wissenschaftliche Jugendliebe gewesen, und als er im Wintersemester 1878/79 noch einmal zum dogmatischen Kolleg sich anschickte, da geschah es, um es „zu einer Revision des eigenen Glaubens im tiefsten Ernste anzuwenden“ (Anm. 278). Die zünftigen Theologen von heutzutage sind geneigt, H.s Leistungen auf diesem Gebiete gering einzuschätzen. Mit Ausnahme von Schwarz gehen die Beurteiler in den Geschichten der protestantischen Theologie unseres Jahrhunderts und in ähnlichen Werken rasch daran vorüber. Zwar ein Verdienst wird H. einstimmig zugesprochen, das er sich erworben hat als der wissenschaftliche Totengräber des Rationalismus vulgaris; aber dieses Verdienst, wie groß es ist und wie hell es sein Verständnis für die Innigkeit des religiösen Lebens, die historische Bedeutung und den philosophischen Ernst des Christentums beleuchten mag, er hat es sich doch in erster Linie als Historiker erworben. Unserer Meinung nach dürfen auch seine systematischen Ausführungen höher gewertet werden als es landläufig geschieht. Zumal die Gnosis ist eines der schönsten theologischen Bücher aus neuerer Zeit. H. selbst hat seine Art mit der der alexandrinischen Theologen verglichen (vgl. die Vorrede zur ersten Auflage der Gnosis), und seine geistige Verwandtschaft mit Schelling war wohl größer als die ihn mit dem Schleiermacher der Glaubenslehre verband, wenn auch seine maßvolle Art die phantastischen Wunderlichkeiten der Naturphilosophie frühzeitig überwunden hat. Er wußte sich als einen „frei forschenden und durch keinen heiligen Buchstaben gebundenen Theologen“, der von der Thatsache der relativen Freiheit ausgehend, in der Liebe des Unendlichen das Wesen der Religion erkannte und im religiösen Supranaturalismus die naturgemäße Form der religiösen Anschauung sah (Vorrede zur 5. Auflage der Dogmatik). Die „wissenschaftliche Ergründung des Evangeliums, das erleuchtete Christentum, das sich in des Geistes ewigen Gesetzen als Wahrheit erkannte, im Gegensatze des auf äußere Autorität gestellten Volksglaubens“ (Vorrede zur Gnosis 1. Auflage), war sein hohes Ziel.

Den dogmatischen Arbeiten gesellen wir die Polemik zu. Wie viel geschichtlichen Stoff in wahrhaft geschichtlicher Beleuchtung sie bietet, sie ist doch in erster Linie das Werk des Theologen, der den religiösen Wert und Unwert der gegnerischen Position zu beurteilen unternimmt. Schon der Verfasser der Proselyten hatte sich „in den Katholicismus so hineingedichtet, daß ein katholisches Journal einen besonderen Abdruck der katholischen Briefe als eine glänzende Apologie der katholischen Kirche veranstaltete“ (Ideale 162). Die meisterhafte Darstellung des Katholicismus in der Polemik verleugnet den Protestanten in keiner Zeile; aber sie ist von einem Protestanten geschrieben, der sich mit vollem Verständnis in das Wesen des Katholicismus versenkt und sich eine intime Kenntnis aller seiner Lebensäußerungen erworben hat. In froher Zuversicht wünschte einst H. seinem streitbaren Buche, daß es „in Vergessenheit geraten und wieder ein Friedensbogen, nicht aus den Nebeln der Gleichgiltigkeit gewebt, sich über den beiden Kirchen wölben möge“ (Vorrede zur 1. Auflage). So lange solche Hoffnung sich nicht erfüllt, ist auch die Zeit noch fern, wo „von diesem Buche nur noch hier und da ein verstäubtes Exemplar in einer Bibliothek steht“ (Vorrede zur 2. Auflage), und wie die Dinge einmal liegen, dürfen wir das nur wünschen: denn wem an einer wirklichen Würdigung der großen Gegensätze gelegen ist, der wird sie wohl auf lange hinaus am besten in diesem Buche suchen.

Am ehesten könnte man H. als Bahnbrecher auf dem Gebiete der Bearbeitung des Lebens Jesu bezeichnen wollen. In der That ist sein kleines Lehrbuch die erste wissenschaftliche und gelehrte Darstellung des Lebens Jesu zu einer Zeit gewesen, da man nur zu wählen hatte zwischen den Willkürlichkeiten und Plattheiten rationalistischer Auslegungskunst oder den erbaulichen Umschreibungen einer bloß gläubigen Betrachtungsweise, der

jede Anwendung geschichtlicher Grundsätze auf das heilige Thema als eine Profanierung erschien. Freilich hat Strauß H. der Unwissenschaftlichkeit geziehen auf Grund der Beobachtung, daß vor einer kritischen Wegräumung des alten Schuttes auch das zierlichste biographische Gebäude auf lockerem Grunde stehe (Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 3. Aufl. 1734, 23f.). Auch darf nicht außer Acht gelassen werden, daß es eben doch Straußens Buch gewesen ist, welches den eigentlichen Anstoß zu der Bewegung gab, die bis auf den heutigen Tag in der wissenschaftlichen Bearbeitung des Lebens Jesu nachzittert. Andererseits hat gerade H.s Art, dies Leben zu betrachten, vermöge der im Vergleich zu Strauß weit größeren Kongenialität mit dem Gegenstande nicht gewöhnliche Vorzüge. Die „Geschichte Jesu" ist ein bedeutendes Buch von bleibendem Wert, und insbesondere wird die besonnene Art der Quellenkritik, die sich auch in jener Fehde mit Baur bewährte (s. S. 456, 69), immer musterhaft bleiben.

Über H.s Bedeutung als Kirchenhistoriker sind heute alle Beurteiler einig. Nicht von Anfang an war das der Fall. Ein anonymer Rezensent der kritischen Predigerbibliothek — Gieseler selbst ist es gewesen — suchte das später so berühmt gewordene Lehrbuch nach seinem ersten Erscheinen als einen Abklatsch der Gieselerschen Kirchengeschichte zu diskreditieren, dessen Anordnung und Form sehr viel zu wünschen übrig lasse und das überdies von historischen Unrichtigkeiten wimmele. H. hat den gehässigen Angriff des geärgerten Rivalen mit Glück zurückgewiesen (s. Streitschriften, 2. Heft, o. S. 456, 27), wenn er auch selbst am wenigsten geleugnet hat, daß das rasch entstandene Buch gelehrtem Tadel manche Blöße bieten mochte. Es ist von besonderem Interesse und der deutlichste Beweis von der Entwickelungsfähigkeit des Mannes, den Hengstenberg mit dem Schlagwort „immer derselbe" abthun zu dürfen glaubte, daß erst die unausgesetzte Arbeit an den späteren Auflagen das Buch zu jenem klassischen Werk gestaltet hat, als das die heute lebenden Generationen es überkommen haben. Mit Grund durfte der Verfasser nach der letzten größeren Umarbeitung darauf hinweisen, daß „die Marmorstatue vor jeder neuen Veröffentlichung wieder zum Thongebilde" geworden sei, das jeden frischen Eindruck leicht aufnimmt" (Vorrede zur 10. Aufl. 1877). Mit Gieselers Regestennatur ist freilich Hases Art überhaupt nicht zu vergleichen. „Eine Zusammenstellung der Quellen ist noch nicht das Ziel der Geschichte", hat er jenem entgegengehalten und es als das Ziel der eigenen Arbeit bezeichnet, daß sie die Fülle des Lebens, wie sie aus den ursprünglichen Denkmalen jedes Zeitalters uns anspricht, noch aus dem zusammengedrängten Abriß durchleuchten lasse (Vorrede zur 1. Aufl.). Will man H. mit einem anderen vergleichen, so kann es nur Spittler sein. Was diesen auszeichnet, besitzt auch Hase: die knappe, gedrängte, geistreiche Form der Darstellung, die von dem aufmerksamen Leser verlangt, daß er zwischen den Zeilen zu lesen verstehe, den weiten Blick, die Feinheit der Beobachtung, die Kunst der Charakteristik, die die Gestalten der Vergangenheit schöpferisch zu beleben weiß. Wie Spittler und noch mehr als er ist H. ein ausgezeichneter Vertreter des Repräsentativsystems in der Geschichtsschreibung. „Ich bitt' euch, nehmt die paar fechtenden Komödianten für eine Schlacht!" meint er mit Shakespeare (Vorrede zur 1. Aufl.). Aber er lebt nicht umsonst im 19. Jahrhundert. So hat er vor Spittler nicht nur den vertieften geschichtlichen Sinn und die größere Anschauungsfülle, sondern auch das lebendige Verständnis für die Religion voraus. Welcher Abstand besteht zwischen Spittlers Charakteristik von Franz von Assisi, „dem man alle Ehre anthut, wenn man glaubt, es habe ihm im Kopfe gefehlt" (KG[5], 1814, 258), und dem auf unbefangener Geschichtsforschung gegründeten Heiligenbild, das H. gezeichnet hat! Das Wort, das H. seinem Charakterbilde Gregors VII. mit auf den Weg gegeben hat, es ist der Schlüssel seiner Denkungsart: „Der Protestantismus trägt das edle Recht und den Mut in sich, auch der ihm fremdesten geschichtlichen Persönlichkeit gerecht zu werden" (Rosenvorl. 21; WW 6, 448). H. steht auf der hohen Warte einer von theologischen und Tagesgesichtspunkten gänzlich freien Geschichtsbetrachtung, und seine Urteile dürften auch dann noch der schärfsten Kritik Stand halten, wenn von der unaufhaltsamen Flut der wissenschaftlichen Kleinarbeit manche Einzelheit seiner Werke hinweggeschwemmt worden ist. Freilich gilt auch von der Freude an seinen Büchern, was schon der alte Clemens von Alexandrien sagte: „Bücher haben die Eigenschaften des Magneten, der zieht nicht anderen Stoff an als das ihm verwandte Eisen" (vgl. Kirchengeschichte, Vorlesungen, 1, 353).

Die Verfasser der Dunkelmännerbriefe haben einst in ihrem schlechten Latein Erasmus einen homo pro se genannt. Das ist eine Bezeichnung, die auch auf H. paßt und die er sich gerne würde haben gefallen lassen. Man kann ihn keiner bestimmten theologischen Partei zurechnen und in keine bestimmte Schule einordnen, wie er auch selbst keine Schule

gemacht hat. In der Zeit seiner Streitschriften stand er, wie er selbst nicht ohne einen Anflug von Kümmernis bemerkt (Ann. 33), ziemlich vereinsamt da: die liberale Partei sah in ihm einen Gegner, der neuorthodoxen mußte er dazu das Recht selbst zusprechen und der halbgläubigen Mittelpartei blieb er fremd, obwohl mit einzelnen wie Nitzsch, Ullmann, Neander dem Kirchenhistoriker und Twesten persönlich befreundet. Später war er ein reger Mitarbeiter der Protestantischen Kirchenzeitung, aus deren Redaktion er sich jedoch frühzeitig (1857) streichen ließ, um „nicht für alles verantwortlich zu sein, was mitunter recht trivial oder ungeschickt darin steht" (Ann. 127). Die Gründung des Protestantenvereins im Gegensatz zu „derjenigen Richtung, welche neben ihrer gesetzlichen Orthodoxie die äußeren Bezeugungen der Frömmigkeit wie eine Parteifarbe angenommen hat" (Ann. 175), begrüßte er mit Freuden, und die ideale Bestimmung des Vereins entsprach seinem Herzensbedürfnis und seiner wissenschaftlichen Richtung; dennoch hat man kein Recht, ihn den Vertretern des Liberalismus als theologischer Tagespartei schlechtweg beizuzählen. Er hat an seiner Person dargestellt, was er als den Nutzen der Geschichte preist: „Durch die Erfahrungen der Jahrhunderte entsteht jene Weisheit, die sich frei und besonnen in der Gegenwart bewegt, gegen gewaltsames zudringliches Wesen wie gegen Verzagtheit" (Kirchengeschichte, Vorlesungen 1, 18). **G. Krüger.**

Hasenkamp, Johann Gerhard, gest. 1777; Friedrich Arnold, gest. 1795; Johann Heinrich, gest. 1814. — C. H. G. Hasenkamp, Mitteilungen aus dem Leben Johann Gerhard Hasenkamps in der Zeitschrift „Die Wahrheit zur Gottseligkeit" II, 5, Bremen 1832 und II, 6, 1834, abgefaßt 1806 auf Grund einer an Lavater gerichteten Selbstbiographie. Meusels Lexikon V, 208. Joh. Heinrich Jung genannt Stilling sämtl. Schr. VI (Theobald), S. 119 ff., 282 ff. (Pseudonym „Hasenfeld"), XIII, S. 427—437; Oetingers Leben und Briefe herausgegeb. v. K. Ehmann, Stuttg. 1859, S. 778 ff.; v. d. Goltz, Th. Wizenmann, 1859; C. H. Gildemeister, Leben und Wirken des Dr. Gottfr. Menken, 1861; II, 274 u. ö.; G. W. Frank, Geschichte der protest. Theologie III, 216; Briefwechsel zwischen Lavater und [J. G.] Hasenkamp herausgegeb. von Karl Ehmann, Basel 1870; Wagenmann in der AdB X, 1879; Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 504 ff. 570—581, III, 1886, S. 147 ff. Vor allem vgl. d. A. Collenbusch IV, 233 ff. und die dort angegebene Litteratur.

Als in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert der Pietismus von der Aufklärung verdrängt wurde, hat ein Brüder-Kleeblatt reformierter Theologen in dem preußischen Teil Westfalens mutig, opferfreudig und rückhaltlos den Kampf mit dem Naturalismus für den Offenbarungsglauben aufgenommen, von der separatistischen Mystik zu einer biblischen Theosophie durchdringend, und zuletzt ganz von dem Bestreben erfüllt, das calvinische System durch ein rein aus der Schrift geschöpftes zu ersetzen. Mit hingebender Berufstreue haben sie auf dem Gebiet der Schule und des Gemeindelebens eine nachhaltige Wirksamkeit ausgeübt, durch ihre Schriften und weitreichenden persönlichen Einfluß haben sie in manchen Kreisen des protestantischen Deutschlands das Wiedererwachen des evangelischen Glaubenslebens anbahnen helfen.

Ihr Vater (gest. 1759) war ein gottesfürchtiger Bauersmann zu Wechte bei Lengerich in der seit 1707 preußischen Grafschaft Tecklenburg. Der älteste und begabteste der drei Brüder (geb. den 12. Juli 1736) zeigte früh neben disharmonischen Charakterzügen ehrgeizig vorwärtsstrebende Energie, unbeugsamen Rechtssinn, glühendes Streben nach Selbstveredelung und rücksichtslosen Eifer für die Ehre Gottes. Auf Betreiben eines Predigers in die lateinische Schule zu Tecklenburg geschickt, bezog er 1753 die teilweise von starrem Calvinismus beherrschte Akademie zu Lingen, vermehrte durch eifrigen Privatfleiß rasch seine Kenntnisse, beklagte aber später, an Demut und Frömmigkeit damals verloren zu haben. Als Kandidat durchlebte er in gesetzlich-asketischem Streben Rö 7, 13—21 und wurde dann durch fromme Mystiker aus dem Ravensburgischen beeinflußt. — Schon 1758 verteidigte er in einer lateinischen Abhandlung das stoische Prinzip der praktischen Philosophie gegen das Wolffische, in einer andern (Theologia supernaturalis, Altonae) erklärte er sich gegen die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis. Die 1759 und 1760 verfaßten „Gedanken über Gottesgelehrtheit" hat er größtenteils später widerrufen, nicht aber die darin gegebene Bestreitung des stellvertretenden Strafleidens Christi und der Unmöglichkeit einer vollendeten Heiligung auf Erden. Es bedarf noch der Untersuchung, wie weit sich in dieser Schrift socinianische Einflüsse nachweisen lassen. Unklarer Eifer für die Ehre Gottes führte ihn dann mehrfach zu schweren Konflikten mit vorgesetzten kirchlichen Behörden, Professor Ferdinand Stosch trat damals in einem Gutachten für ihn ein. Die tiefste Demütigung seines Lebens erwartete ihn, als er 1761 die Ausarbeitung einer an Friedrich d. Gr. ge-

richteten Apologie der Offenbarungsreligion abbrach, weil er in der Aufforderung zur Teilnahme an einer Deputation behufs Abstellung provinzieller Mißbräuche einen Ruf Gottes zu vernehmen glaubte, dem Landesherrn seine Überzeugungen persönlich vorzutragen. Weder in Sachsen noch in Schlesien gelang es ihm sein Vorhaben auszuführen, er kam in die größte Bedrängnis, entsagte dann dem Eigenwillen und der Vielgeschäftigkeit und kehrte im Winter 1762 in seine alte Stellung zurück. Wichtiger als die während seines langen Aufenthalt in Breslau gemachten Bekanntschaften wurden ihm für die Folgezeit die in Bunzlau zu Gottlieb Woltersdorf gewonnenen Beziehungen. 1763 kam das gegen seine Rechtgläubigkeit gerichtete Anklageverfahren zum Abschluß, indem ihm nach Unterzeichnung eines von der Frankfurter theologischen Fakultät aufgestellten, von ihm modifizierten Reverses das Recht zu predigen zurückgegeben wurde. Noch einmal führte ihn sein unerschrockener aber selbsterwählter Eifer für Gerechtigkeit aus der Heimat; er reiste nach Berlin, erreichte dort seinen Zweck nicht, erfuhr aber von dem Prediger Woltersdorf an der Gertrudskirche Förderung, wurde durch Reiffer mit Bengels Schriften bekannt (ihm „Millionen wert"), wirkte bei längerem Aufenthalt in der Niederlausitz durch Predigten in der lutherischen Kirche zu Glienick, und ebenso später in Küstrin für biblisches Christentum in Bengels Sinn. Endlich kam er 1766 zu einer festen Anstellung. Die letzten elf Jahre seines Lebens hat er, demütiger und reifer geworden, als Rektor des Gymnasiums zu Duisburg die Anstalt aus tiefem Verfall gehoben, das religiöse Leben seiner Schüler nachhaltig beeinflußt und durch seine Predigten, die er im Auftrag des Stadtmagistrats 1767—1771 regelmäßig zu halten hatte, viel gewirkt. Durchaus bestimmend wurde für ihn in dieser letzten Periode der Einfluß von Collenbusch (vgl. oben IV, S. 236, 58). 1767—1770 publizierte er VII Quaestiones de liberorum educatione. Aus neuen Verhandlungen mit der Generalsynode von Jülich, Cleve, Berg und Mark über die Lehren seiner Jugendschriften gingen die 93 Theses contra Arianos, Fanaticos, Socinianos aliosque hujus indolis nostra aetate (Duisburgi 1770) hervor, in denen die ewige Gottheit des Logos, die Substantialität des hl. Geistes, Erbsünde, Heilsgewißheit u. s. w. z. T. in origineller Fassung behauptet, Dippels (These 31), der Quietisten und anderer Lehren verworfen, Lavater und namentlich Bengel empfohlen werden. These 86: Ecclesiae nostrae reformatae Belgicae imprimis honori cedit, doctrinam sacri codicis de futura Judaeorum saluberrima conversione . . . cognovisse. Auch in einer deutschen Schrift sprach er sich 1770 für die Lehre von der Dreinigkeit aus. Tersteegen, mit dem er trotz einiger Meinungsverschiedenheiten in naher Verbindung stand, setzte H. ein Denkmal in seiner „Rede auf den Überwinder Gerhard T., auf Verlangen seiner Freunde am Tage seines Begräbnisses am 6. April 1769 gehalten zu Mühlheim an der Ruhr". Sie bildet das letzte Stück der „Predigten nach dem Geschmack der drei ersten Jahrhunderte der Christenheit" (Frankfurt a. M. 1772). Diese Sammlung, wohl das reifste Erzeugnis H.s, verdiente sehr wieder aufgelegt zu werden. Zu der lesenswerten Widmung vgl. auch American Church History VIII, The reformed church German, by Dubbs (Newyork 1895) p. 285. 293. 305—313. In demselben Jahr ließ Lavater, der 1773 seine Predigten über das Buch Jona dem Freunde widmete, H.s (später neu herausgegebene) Schrift „Über Hinwegräumung der Hindernisse der christlichen Gottseligkeit" zu Schaffhausen drucken. 1773 kehrte Jung Stilling bei H. ein; er hat die Eigenart dieser Kreise anziehend geschildert (s. o.). In den Juli des folgenden Jahres fällt die von Goethe und Lavater gemeinsam unternommene, im 14. Buch von Dichtung und Wahrheit (ed. Loeper, Hempel, S. 154 ff. 408 ff.) beschriebene Rheinreise. In Elberfeld traf H. mit Goethe zusammen (Wahrh. z. Gottſ. VI, 146); es ist von Interesse H.s und G.s Urteile über den damaligen Lavater zu vergleichen. Für schöne Menschennatur, und für Ästhetik überhaupt, hatte H. wenig Sinn; aber seine Beurteilung des Freundes zeugt von psychologischem Scharfblick. Näher sind sich die beiden Theologen durch die persönliche Berührung wohl nicht gekommen. Man wird übrigens Ritschl zugestehen müssen, daß in ihrem Briefwechsel keineswegs immer H. als der nüchternere und evangelischere erscheint; aber in der Duisburger Zeit war sein einziges Streben auf ein einziges hohes Ziel gerichtet. — 1775 erschien von ihm „Der deutsche reformierte Theologe", in der er sich zu 21 Sätzen des Heidelberger Katechismus bekannte. 1776 veröffentlichte er „Unterredungen über Schriftwahrheiten", sowie ein „Ein christliches Gymnasium". In rastloser berufstreuer Thätigkeit hat er bei kümmerlichem Gehalt und geschwächter Gesundheit sich früh aufgerieben. Nachdem er (was bei einem Freunde Tersteegens bemerkenswert ist) mit großer Ehrerbietung und sehnlichem Verlangen das hl. Abendmahl gefeiert, ist er am 27. Juni 1777 entschlafen, nach Jung

Stillings Ausdruck „wie ein Obstbaum, der in seiner besten Zeit unter der Last seiner Früchte bricht“.

Friedrich Arnold Hasenkamp (vgl. noch Ritschl Gesch. des Pietismus I, 87. 580). Geboren den 11. Januar 1747, weit jüngerer Halbbruder des vorigen, vertauschte er auf dessen Veranlassung den Webstuhl mit den Studien, um später dessen Amts- und Ehenachfolger zu werden, indem er die Witwe zur Versorgung der Kinder heiratete. Auch als Schriftsteller folgte er dessen Fußtapfen, nur mit mehr Ruhe und weniger Excentrizität. Er verfaßte: „Über die verdunkelnde Aufklärung“ 1789. „Die Israeliten die aufgeklärteste Nation unter den ältesten Völkern in der Erkenntnis der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes“ 1790. „Briefe über Propheten und Weissagungen“ 1791. 1792. Eichhorn antwortete auf seine heftigen Angriffe in der Allg. Bibl. der bibl. Literatur III (1790) S. 746—760. Die Eichhornschen Einseitigkeiten, namentlich die durch ihn angebahnte Verweltlichung der biblischen Wissenschaft (vgl. Diestel, Geschichte des ATs S. 673; Siegfried in der AdB V [1877] 735) werden von H. bestritten, doch zeigen diese Schriften noch manches Unzulängliche und Unreife. Viel bedeutender sind seine „Briefe über wichtige Wahrheiten der Religion“, Duisburg 1794. Sie behandeln die Bibel (trotz I, 46) keineswegs als ein Lehrbuch der Metaphysik und Psychologie; das theosophische Element tritt durchaus zurück hinter dem ernstlich in Angriff genommenen Plan eine religiös-ethische Theodicee biblisch-theologisch zu begründen. Dabei sind die im vorigen Artikel angegebenen Abweichungen von der Kirchenlehre festgehalten.

Johann Heinrich Hasenkamp, gest. 1814. Von ihm hat sein Neffe C. H. G. Hasenkamp „Christliche Schriften“ in zwei Bänden herausgegeben (Münster 1816 u. 1819), der erste erlebte drei Auflagen. Geboren den 19. September 1750, hat er denselben Bildungsgang wie sein Bruder Friedrich Arnold durchgemacht, bis er 1776 Rektor der Lateinschule zu Emmerich wurde. Von 1779 bis zu seinem Tode wirkte er mit seltener Treue unter den schwierigsten Verhältnissen an der neu eingerichteten Gemeinde zu Dahle in der Grafschaft Mark, noch nach einem Jahrhundert dort unvergessen. In die litterarischen Kämpfe seiner Zeit einzugreifen, lehnte er ab (I, 3). Seine Thätigkeit bietet das Bild eines selbstlosen, frommen und umsichtigen Landpfarrers der reformierten Kirche um die Wende des Jahrhunderts und verdiente nach den Briefen dargestellt zu werden. Aus dem zweiten Band seiner hinterlassenen Schriften finden sich Auszüge in dem Buche, „Morgenschau. Erbaul. Betrachtungen auf alle Tage des Jahres“, Bremen 1882. Vgl. auch „Auszüge aus den Briefen von Thomas Wizenmann an J. Ch. Hasenkamp“. (Wahrh. zur Gottſ., Bremen 1830 S. 93 ff.). **Arnold.**

Hasmonäer. — Die Quellen der Geschichte der Hasmonäer sind 1. die sogenannten Bücher der Makkabäer, die im griechischen Anhang des AT ihre Stelle gefunden haben. Das erste führt aber die Geschichte nur bis zum Ausgang Simons herab, das zweite nicht einmal bis zum Tode des Judas; zudem stimmen sie nicht durchaus mit einander überein; sind auch anerkanntermaßen von ungleichem Werte; überhaupt aber viel jünger als die erzählten Begebenheiten. Sie mögen aus älteren verlorenen Dokumenten und aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben; aber unverkennbar auch, besonders das erste Buch, aus poetischen Quellen, vielleicht Volksliedern, Psalmen, was sich an zahlreichen Stellen durch den Parallelismus der Rede, die Figuren, den lyrischen Schwung des Vortrags kund giebt. Die Untersuchung ist aufs neue in Fluß gebracht durch Hugo Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895), der die meisten Briefe und Aktenstücke des ersten Makkabäerbuches als Zusätze des griech. Uebersetzers zu dem (aramäischen?) Original nachzuweisen versucht hat. 2. Josephus in seinem großen Geschichtswerke (Antiqq. 12—14) ist für uns die ausführlichste, in vielen Teilen einzige Quelle; im Beginne offenbar von dem ersten Makkabäer-Buch abhängig, für spätere Epochen aber aus den zum Teil für uns verlorenen Werken griechischer Geschichtschreiber (Polybius, Strabo, Nikolaus Damascenus) und aus mündlicher legendarischer Ueberlieferung schöpfend. Das Urteil über die früher vielfach überschätzte Glaubwürdigkeit des Josephus weicht jetzt der besseren Erkenntnis, daß er sich nicht scheute, überall selber die Wahrheit zu korrigieren, wo sie ihm aus irgend einem Grunde unbequem war. 3. Jüngere jüdische Geschichtswerke wie die mehrfach gedruckte Megillath Antiochus haben als Quellen keinen selbstständigen Wert. Dagegen lassen sich dem „Fastenbuch“ oder richtiger dem Siegeskalender Megillath Taanith (einem Verzeichnis der jüd. Denk- und Freudentage) einige Data entnehmen. 4. Aus den Klassikern ist namentlich für das Ende des Zeitraums, wo die Römer unmittelbar eingreifen, mancher schätzenswerte Beitrag zu gewinnen. Wir bezwecken hier nicht eine ins einzelne gehende Darstellung der geschichtlichen Thatsachen, sondern möchten die höheren Gesichtspunkte angeben, aus denen sie im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung des Judentums zu verstehen sind. — Von neueren Darstellungen der Geschichte der Hasmonäer (innerhalb der Geschichte Israels) heben wir her-

vor: H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 4. Bd S. 287 ff., 3. Ausg., Göttingen 1864; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Zweiter Band, S. 311 ff., bearbeitet von Oskar Holtzmann, Berlin 1898; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (zuerst Berlin 1894); E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl. 1. Teil S. 127 ff. (Leipzig 1890; die dritte Auflage ist im Druck). Zu vergleichen sind auch die Kommentare der Makkabäerbücher (Grimms Kommentar zu 1 und 2 Mak, 1853 u. a.) und kommentierende Uebersetzungen wie die von Ed. Reuß, La Bible, Ancien Testament, Septième Partie, Paris 1879, von O. Zöckler, Die Apokryphen des AT, München 1891, von Kautzsch und Kamphausen, die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, Freiburg 1898 u. a. Einen Teil der Ausführungen dieses Artikels hat Ed. Reuß später in seine „Geschichte der hl. Schrift AT" (1881 und 1890) aufgenommen.

Zur Erleichterung des Ueberblicks über die Geschichte der Hasmonäer dient folgende Stammtafel, für deren Zeitansätze, soweit sie dem ersten Makkabäerbuch entnommen sind, die Jahre der seleucidischen Aera vom 1. Nisan 312 v. Chr. ab berechnet sind. (Nach Unger, SMA 1895, München 1896, S. 236–316, namentlich S. 246 ff., müßte der Ansatz vom 1. Nisan 311 ausgehen). Vgl. auch Schürer I², S. 202 ff. und S. 652.

Mattathias † 166

(Johannes) | 3. Simon Thassis (142–135) | 1. Judas Makkabäus (165–161) | (Eleasar) | 2. Jonathan Apphus (161–143)

4. Johannes Hyrkanus I. (135–105)

5. König Aristobul I. (105–104) verm. mit Alexandra | 6. Alexander Jannäus (104–78), verm. mit Aristobuls Witwe Alexandra

7. Alexandra (78–69)

9. Hyrkan II. (63–40), hingerichtet 30 | 8. Aristobul II. (69–63), vergiftet 49

Alexandra, hingerichtet etwa 28 ——— Alexander, hingerichtet 49 | 10. Mattathias Antigonus (40–37), hingerichtet 37.

Aristobul, Hohepriester, ermordet 35 | Marianne, verm. mit Herodes 37, hingerichtet Ende 29.

Hasmonäer (חַשְׁמוֹנִים, aram. חַשְׁמוֹנָאֵי) ist der eigentliche Geschlechtsname jener berühmten Patriotenfamilie, welche sich unter der Regierung des Antiochus IV. Epiphanes an die Spitze eines Volksaufstandes stellte, aus welchem nach furchtbaren Anstrengungen und manchem blutigen Wechsel des Glücks eine letzte kurze Periode der Freiheit und des Glanzes für Israel hervorging. Nach Josephus (Antiqq. XII, 6, 1) war Mattathias, der Anfänger der Bewegung, ein Priester der Klasse Jojarib (1 Chr 24, 7), *υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ἀσαμωναίου*, nach 1 Mak 2, 1 *Ἰωάννου τοῦ Συμεών*, so daß Chaschmon = *Ἀσαμωναῖος* entweder Urgroßvater oder falls Symeon aus Chaschmon entstanden, Großvater des Mattathias war. Trotz dieser Unsicherheit ist die genealogische Deutung doch wohl anderen Erklärungsversuchen vorzuziehen. (Hitzig dachte an eine Ortschaft nach Josua 15, 27; Ed. Reuß erinnerte an Psalm 68, 32 und faßte den Namen als Ehrentitel; auch von der Zahl Fünf hat man den Namen ableiten wollen). Im Munde der späteren Zeiten heißen die Hasmonäer gewöhnlich Makkabäer, eine Bezeichnung, die von dem Zunamen des ersten und berühmtesten der Befreier herzuleiten ist.

Der oberste Grundsatz der Politik in allen macedonischen Staaten des Orients war die Gräcisierung der einheimischen Völker. Auch Antiochus IV. (175–164 oder nach 1 Mak 164/63 v. Chr.) befolgte ihn, aber mit einer Hast und Hartnäckigkeit, welche den Erfolg eher schwächte als förderte. Von allen seinen Unterthanen waren die Israeliten ohne alle Frage diejenigen, deren Geiste und religiöser Bildung das griechische Wesen am meisten zuwider war. Doch mußte gerade sie sein Plan am meisten berücksichtigen, wegen ihrer Verbreitung, ihrer Verbindung mit dem Auslande, ihres Reichtums und Einflusses, ja auch wegen der geographischen Wichtigkeit ihres Stammlandes. Er baute auf die starke hellenistische Strömung im Lande, die selbst das hohepriesterliche Geschlecht ergriffen hatte. Jesus, der sich lieber mit griechischem Namen Jason nannte, der ehrgeizige Bruder des Hohenpriesters Onias III., warf sich dem Feinde seines Volkes in die Arme und ließ sich von ihm zum Hohenpriester machen (174–171). Dazu kam, daß viele Laue und Furchtsame das Eindringen der

fremden Gesittung als ein Unvermeidliches geschehen ließen, ohne sich dabei zu beteiligen. Dagegen erstarkte nun auch der Eifer der Altgläubigen und Gesetzestreuen, die das geheiligte Erbe der Väter nicht preisgaben und zunächst im Dulden ihre Stärke fanden. Sie nannten sich die Bedrückten (עֲנָוִים), die Armen (אֶבְיוֹנִים), die Frommen (חֲסִידִים), und letzterer Name, Asidäer, *Ἀσιδαῖοι*, wurde die Bezeichnung einer Partei. Antiochus, von dem Widerstande erbittert, fing zuletzt eine eigentliche Religionsverfolgung an, die mit tückisch-kleinlichen Beschränkungen begann, um bis zum empörendsten Blutvergießen fortzugehen. Diese Maßregeln hatten den gewöhnlichen Erfolg. Nach kurzer Zeit fanden die Patrioten in dem Priester Mattathias von Modeïn einen Führer, in seiner kecken That, dem öffentlichen Totschlag eines Abtrünnigen, der den Götzen opfern wollte, und des königlichen Hauptmanns, das Zeichen des Aufbruchs und das Muster der Kühnheit. Zunächst freilich war ihre Schilderhebung nichts als eine Flucht mit Weib und Kind in die Berge, wo sie unter täglicher Angst, ein armseliges Leben fristend, mehr den Resten einer überwundenen, als dem Kerne einer zum Siege heranwachsenden Partei glichen. Mattathias mit seinen fünf Heldensöhnen organisierte hier, von Asidäern unterstützt, den kleinen Krieg, mit leicht beweglichen Streifbanden, überall zufahrend, wo man sich seiner nicht versah, und nirgends zu treffen, wo man ihn suchte, zerstörte die Götzenaltäre, beschnitt die Kinder und that den Juden, die nicht mit ihm hielten, noch mehr Abbruch, als den Griechen selbst. Er starb 166 v. Chr., ein Jahr nach dem Ausbruch des Aufstandes.

Von seinen fünf Söhnen wurde der dritte, Judas, zum Kriegsobersten bestellt, der, welcher sich bis dahin am meisten in dem gefährlichen Handwerke bewährt hatte. „Er erbitterte viele Könige und erfreute Jakob durch seine Thaten, und bis in Ewigkeit bleibt sein Andenken im Segen" (1 Mak 3, 7). Sechs Jahre führte er die Partei gegen eine überlegene Macht mit übermenschlicher Anstrengung und mit wechselndem Glücke. Entscheidende Treffen mußte er meiden, schon weil er kein größeres Heer bei der Fahne behalten konnte; aber seine Kundschafter, seine Verbindungen mit dem platten Lande und in den Städten, wo die Griechen noch mehr heimliche Verräter als erzwungene Freunde zählten, erleichterten ihm die Überfälle. In unzähligen Scharmützeln, die in den vorliegenden Berichten wohl mit Unrecht als Feldschlachten dargestellt sind, klopfte er die verhaßten Fremden, und seine begeisterten, siegeslustigen Scharen nannten ihn Makkabi, den „Hämmerer" (?) oder „Hammer" (nach G. Dalmans Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch, Leipzig 1894, S. 142 k a n n der Beiname mit der Kopfform des Juda zusammenhängen: einer, dessen Kopf dem Spitzhammer, מַקָּבָא, gleicht) — ein glorreicher Name, den die Geschichte im Volksmunde dieser ganzen Heldenfamilie, ja oft allen ihren Anhängern und Streitgenossen gegeben hat. Die einzelnen Auftritte des schwankenden Kampfes sind anziehend für den Leser, aber ohne tiefere Bedeutung für die Entwickelung der Dinge. Deutlich sieht man, daß der Kampf mehr ein religiöser, als ein nationaler war; denn Judas hatte immer viele Israeliten besonders auch am antiochenischen Hofe zu Feinden, und die Kennzeichen des Bürgerkriegs fehlten nicht in diesen blutigen Fehden. Dafür war es aber auch der schönste Erfolg des Helden, daß er den Tempel zu Jerusalem eroberte (die Burg Zion bezwang er nicht) und ihn feierlich wieder weihte nach dem „Greuel der heidnischen Verwüstung", die ihn heimgesucht; die jährliche Wiederholung des Festes (25 Kislev 148 aer. Seleuc. = Dec. 165 a. C.) auf ewige Zeiten, zeugt ebenso laut für die Kraft des Glaubens, der es beibehalten, als für den Ruhm des Siegers, der es gestiftet hat (das Fest der Tempelweihe, *τὰ ἐγκαίνια* Jo 10, 22). Der Sache der Juden sehr förderlich war die eintretende und zunehmende Zerrüttung des syrischen Reichs, in welchem die Thronfolge streitig wurde, und dessen innere Verhältnisse, klug benützt, die Interessen der Patrioten bald mehr förderten, als glänzende Siege es vermocht hätten. Zwar in ihrem ersten Stadium gefährdeten diese Verwickelungen in furchtbarer Weise die bereits errungenen Vorteile. Demetrius I. Soter (162—150), der Neffe des Usurpators Antiochus IV. und rechtmäßige Erbe der Krone, entriß dem unmündigen Sohne des Antiochus das Reich und stellte seine Angelegenheiten mit Kraft und Nachdruck wieder her. Judas, der es noch nicht zu einer sicheren Basis für seine kriegerischen Unternehmungen, geschweige zu einer festen bürgerlichen Ordnung für die von ihm besetzten Landesteile hatte bringen können, hoffte zuletzt durch auswärtige Hilfe zum Ziele zu kommen. Er soll Verbindungen mit dem römischen Senat angeknüpft haben, dessen Politik, im Trüben zu fischen, sich allerdings jetzt schon bei den morgenländischen Händeln zu schaffen machte, der aber bei der weiten Entfernung vorläufig nicht wirksam eingriff. Die Heere des Demetrius überschwemmten das Land, befestigten sich aller Orten, Jerusalem selbst ging verloren, und Judas fiel bei Alasa oder Elasa, einem Orte unbekannter Lage, 161 v. Chr., den Feinden

seine Eroberungen, den Seinigen einen Namen und ein Beispiel lassend, das viele Siege aufwog, ein tapferer, bis zum Tode getreuer Kriegsheld und Freiheitskämpfer, dessen Fall die schmerzliche Klage hervorrief: „Wie ist gefallen der Held, der Israel errettete!“ (1 Mak 9, 21).

Aber die Hasmonäer verzagten nicht. An des tapfern Judas Stelle trat (von 161—143) der schlaue Jonathan, der jüngste der fünf Brüder, mit dem Beinamen Aphphus (1 Mak 2, 5; = syr. חפוס d. i. Versteller, dissimulator?). Er zog sich in die Schluchten und Sümpfe am untern Jordan und machte sich von dort aus als Freischärler den Syrern und Arabern furchtbar. Aber an Wiedergewinnung Jerusalems war vorerst nicht zu denken. Man war zufrieden, wenn nur Mut und Hoffnung nicht verloren gingen, und wenn auch die Aussichten des Augenblicks trüber waren als zu Nehemias Zeit, der Glaube an den Gott der Väter, in Not und Tod erprobt, mußte vorhalten gegen Sturm und Gefahr. Plötzlich änderte sich die Lage der Dinge. Ein angeblicher Sohn des Antiochus IV. (Alexander Balas) trat gegen Demetrius auf (153 v. Chr.). Beide Gegenkönige bewarben sich um Jonathans Gunst als eines tüchtigen Parteiführers, von dessen Hilfe der Besitz des wichtigen Judäa abhängen konnte. Demetrius, welcher schon früher einen Waffenstillstand bewilligt hatte, gab ihm die Geiseln zurück und zog die Besatzungen der meisten jüdischen Festungen an sich, so daß Jonathan wieder ohne Schwertstreich Herr des Tempels wurde. Alexander aber machte ihn zum Hohenpriester der Juden und sandte ihm zum Zeichen fürstlicher Würde Purpurgewand und Diadem. Jonathan, mit beiden Händen zugreifend, vereinigte mit einem Male die geistliche und weltliche Macht mit oberlehensherrlicher Zustimmung in seiner Hand, doch beobachtete er eine mehr zuwartende als in den Gang der Ereignisse eingreifende Stellung. Als Demetrius umkam (150 v. Chr.), war er zugleich durch Amt und Volksgunst Meister in Judäa und syrischer Feldhauptmann (*στρατηγὸς καὶ μεριδάρχης* 1 Mak 10, 65), ein mächtiger Vasall des Seleukidenreiches. Nach wenigen Jahren (147 v. Chr.) erhob sich der zweite Demetrius, der Sohn des ersten, gegen den falschen Alexander. Jonathan schlug den ihm zufallenden Statthalter Cölesyriens Apollonius und gewann das Land der Philister als Preis des Sieges. Als später Demetrius mit ägyptischer Hilfe doch siegte und Alexander zu Grunde ging, war Jonathan mächtig genug, daß der neue König, die frühere Gegnerschaft vergessend, ihn lieber zum Freunde als zum Feinde hatte. Er genehmigte die geschehene Vereinigung von drei samarischen Bezirken mit dem jüdischen Lande, gewährte Steuerfreiheit gegen einen festen Zins und nahm jüdische Truppen in seinen Dienst, die ihm in Antiochia erwünschte blutige Dienste leisteten. Eine neue Verwickelung der syrischen Verhältnisse führte endlich die völlige Unabhängigkeit Palästinas herbei. Gegen Demetrius II. erhob sich ein junger Sohn Alexanders, Antiochus VI., oder eigentlich dessen Minister Tryphon, und der Hasmonäer, immer auf die Seite tretend, wo es am meisten zu gewinnen gab, stand ihm bei und half ihm zur Herrschaft. Aber er büßte schwer seine eigennützige Politik. Tryphon, der selber nach der Krone strebte, bemächtigte sich seiner durch Verräterei und tötete Jonathan wie dann auch seinen königlichen Mündel Antiochus (143 v. Chr.). Jonathan erscheint in der Geschichte in einem weniger glänzenden Lichte als sein Vorgänger und sein Nachfolger, indessen hat doch gerade er den Grund zu der Erhebung seines Hauses und zu der gänzlichen Befreiung der Juden gelegt. Bei der Beurteilung seiner allerdings treulosen und eigennützigen Politik darf man nie vergessen, daß die syrischen Herrscher ihn eben auch nur aus Not und um Vorteils willen begünstigten und den Juden nie von Herzen etwas zu Liebe thaten.

Noch lebte ein letzter Sohn des Mattathias, der zweite der Brüder, Simon, genannt Thassis, längst erprobt in Rat und That, gleich ausgezeichnet durch Klugheit, Milde und Kraft und im vollen Genusse des öffentlichen Vertrauens (142—135). Er war der Staatsmann des Hauses, ein *ἀνὴρ βουλῆς* (1 Mak 2, 65), wie Jonathan der Diplomat, Judas der Held desselben gewesen war. Ihn stellte das Volk, frei und selbst handelnd, sofort an die Spitze, und Simon, nicht mehr der Mann der Not wie seine Brüder, sondern der Herrschaft, that den letzten noch übrigen Schritt und erklärte sich und seine Nation für unabhängig, während die syrischen Fürsten und Großen um die auseinanderfallenden Fetzen ihres verrotteten Reiches stritten (142 v. Chr.). Er führte die Titel Hoherpriester, Feldhauptmann und Volksfürst der Juden (*ἀρχιερεύς, στρατηγός* und *ἐθνάρχης* 1 Mak 14, 47). „Er schaffte den Frieden im Lande, und Israel wurde hoch erfreut. Ein jeder saß unter seinem Weinstock und Feigenbaum, und niemand war, der sie erschreckte. Und niemand bekriegte sie mehr im Lande, und die Könige waren gedemütigt in jenen Tagen“ (14, 11—13). Diese Epoche in der jüdischen Geschichte, äußerlich durch die Eroberung Zions (142 v. Chr.) der davidischen gleich, bezeichnet einen Wendepunkt

in der innern Entwickelung des israelitischen Volkstums. Von der Restauration bis hierher hatte sie in allmählich und sicher fortschreitender Weise ihren Schwerpunkt in dem Priestertum und seinem bestimmenden Einfluß gefunden, wie denn die ganze Organisation, zuerst Jerusalems, nachher der Judenschaft überhaupt auf dem Grunde des Kultus erbaut war und keine andere Amtsgewalt neben der priesterlichen aufkam oder ausgebildet wurde. Je mehr aber diese Organisation sich an den Buchstaben eines Gesetzes lehnte, welcher mit der Zeit immer mehr Gegenstand der Forschung und Auslegung werden mußte, je weiter sich das Judentum selbst ausbreitete und für unzählige Gemeinden der Kultus, wie er in Jerusalem bestand, also auch das Priestertum, eine fremde Sache wurde, desto mehr mußte dieses Kraft und Einfluß an andere Mächte abgeben, welche bald die öffentlichen Zustände, den täglich wechselnden Bedürfnissen folgend, auch korporationsmäßig zu leiten strebten. Die Schule erbaute sich neben dem Tempel; sie hatte den Vorteil, daß sie wandern konnte, dieser nicht; der Katheder überragte bald den Altar. Der Umstand, daß an die Stelle des rein theokratischen Interesses, gerade zu der Frist, als es sich am reinsten und kräftigsten entfaltet und geordnet hatte, ein dynastisches zu treten begann, bahnte in Verbindung mit dem Aufkommen der die gesetzliche Frömmigkeit bestimmenden Schriftgelehrsamkeit einen Prinzipienkampf an, dessen in den Parteien der Pharisäer und Sadducäer hervortretende Gestaltungen der späteren makkabäischen Zeit das Gepräge gaben und bis in die neutestamentliche Zeit hineinwirkten.

Simons Regierung war kurz aber glücklich. Er herrschte, nach außen geachtet und gefürchtet; nach innen stand er durch weise Mäßigung über den Parteien. Sein Volk erkannte seinen Wert. In dankbarer Ergebenheit und seine Verdienste laut rühmend, bestätigte es im dritten Jahre seiner Regierung in feierlicher Tagfahrt seine Würden und fertigte darüber eine Urkunde aus, welche, auf eherner Tafel an die Mauer des Heiligtums geheftet, ein ebenso schönes Zeugnis für die Wähler als für den Gewählten war. Nach dem uns überlieferten Text (1 Mak 14, 27—47) sollte die Würde des Priesterfürsten fortan in seiner Familie forterben, bis Gott durch einen Propheten (14, 41) eine andere Willensmeinung kund thun würde. Der Hinweis auf einen in Zukunft erstehenden προφήτης πιστός enthält ein eigentümliches Zeugnis, daß bei aller Freude doch die Schranke der gegenwärtigen Zeit erkannt wurde. (Für die Echtheit der Urkunde sprechen die Differenzen mit der vorangehenden Geschichtserzählung). Die Selbstständigkeit der neuen Dynastie zeigte sich darin, daß Simon eigene Münzen zu schlagen begann; man datierte Urkunden und Verträge nach Jahren Simons, des Hohenpriesters und Fürsten der Juden. In seinen Erfolgen der glückliche Erbe seiner Brüder, fand er wie diese ein gewaltsames Ende. Eben hatten noch seine Söhne, vor allem Johannes, einen Sieg über die Syrer erfochten, welche unter einem letzten kräftigen König, Antiochus VII., dem Bruder des zweiten Demetrius, für einen Augenblick ihre Herrschaft in Palästina herzustellen versuchten. Da ließ sein eigener Schwiegersohn Ptolemäus, der nach der Herrschaft strebte, den ahnungslosen Fürsten bei einem großen Gelage meuchlings ermorden (Februar 135). Mit der Erzählung dieses Mordes und seiner unmittelbaren Folgen schließt das erste Makkabäerbuch.

Simons Sohn Johannes, mit griechischem Namen (wie von jetzt an — ein Zeichen der Zeit — alle Glieder des Hauses sich gewöhnten) Hyrkanus genannt (135—105), konnte zuerst das Feld nicht behaupten und mußte sogar in Jerusalem kapitulieren, Geiseln geben und als Vasall dem Syrer zinsen, aber mit der syrischen Herrlichkeit ging es rasch zu Ende. Antiochus fiel (128 v. Chr.) im Streite gegen die Parther, deren Obmacht anfing auf Vorderasien zu drücken, und dreißig Jahre blutigen Bürgerkriegs, während dessen sechsmal die Krone durch Gewalt in neue Hände kam, zerstörten jeden Lebenskeim des angefaulten macedonischen Staates. Johannes, ein würdiger Sohn seines Vaters, machte sich die Umstände sehr zu nutze. Ebensosehr Priester als Feldherr eroberte er für sich und Moses die Landschaften, auf welche Israel ein geschichtliches Recht begründen mochte. Der Tempel auf Garizim wurde zerstört und Samarien, wenigstens politisch, mit Juda verbunden; die versuchte kirchliche Union schlug dagegen in ihr Gegenteil um. Edom mußte sich dem Erben Davids unterwerfen und die Beschneidung annehmen, ein Gewinn für den Augenblick, eine Verlegenheit für die Zukunft. Durch die Judaisierung Edoms wurde später dem Edomiter Herodes der Weg zur Herrschaft bereitet. Beim Rückblick auf Hyrkans Regierung preist ihn Josephus (Antiqq. XIII, 10, 7) glücklich, daß er von Gott dreier der größten Dinge gewürdigt worden sei: der Herrschaft über das Volk und der hohepriesterlichen Würde und der Prophetengabe. Den Maßstab der Beurteilung bildet hierbei ein armseliger Begriff der Prophetie, wie man aus dem zum Beweis angeführten Beispiel

sieht. Der Besitz der hohepriesterlichen Würde aber war nur so lange ein Glück, als die Frage nach der Legitimität dieses nach dem Gesetz an das Haus Aarons gebundenen Besitzes nicht ernstlich erhoben wurde. Sie mußte aber erhoben werden, je mehr die Hasmonäer verweltlichten.

Nach Hyrkans Tode eilte das Haus der Hasmonäer rasch seinem Verfalle entgegen. Nach außen verdankte es seine Größe doch zumeist dem Sinken der Seleukiden und Ptolemäer und fristete darum seine politische Stellung nur so lange, als es diese verkommenen Geschlechter zu Nachbarn hatte. Im Innern aber gehörte mehr als gewöhnliche Herrschertugend dazu, die drohende Obmacht der Parteien zu zügeln, unter welchen die mächtigste und willenskräftigste, eben diejenige, welche das Haus ans Ruder gebracht, nicht gewillt war, ihre Grundsätze aufzugeben und mit Unmut merkte, daß sie sich Herren gegeben hatte, die ihres Ursprungs nur zu gerne vergaßen. Schon Hyrkan hatte sich die Pharisäer entfremdet, die auf das Gesetz pochenden Erben der glaubensfrischeren Asidäer; der Pharisäer Eleazar hatte ihm den übel aufgenommenen Rat gegeben, er möge das Hohepriestertum niederlegen und sich mit der Herrschaft begnügen. Wie mußte der Gegensatz zunehmen, wenn die entarteten Nachkommen der hochherzigen Freiheitskämpfer mehr und mehr das Blut jener durch alle Greuel der Schande und des Verbrechens berüchtigten Despoten der Nachbarschaft in den Adern zu haben schienen! Wie unähnlich waren Hyrkans fünf Söhne den fünf Söhnen des Mattathias! Selbst der Vater traute ihnen nichts Gutes zu; er übertrug im Testamente die Regierung seiner Witwe, aber der eine Sohn, Aristobulos I. (Juda) ließ die Mutter Hungers sterben, warf drei Brüder ins Gefängnis und tötete den vierten, den er zuerst zum Mitregenten angenommen hatte. Aber schon im nächsten Jahre (104 v. Chr.) ereilte ihn selber der Tod. Das merkwürdigste in seiner Regierung war die Eroberung und beginnende Judaisierung Galiläas, das zum Reich der Ituräer gehört hatte; das verhängnisvollste die Annahme des Königstitels, wodurch er den Grund zu Ansprüchen und Abneigungen legte, welche in gleicher Weise seinen Erben verderblich wurden. Seine Witwe (Salome-) Alexandra, die berühmteste des Namens in dieser Familie, der neuen Würde noch nicht überdrüssig, wählte unter den gefangenen Schwägern einen (Jannai d. i. Jonathan-) Alexander I. und bot ihm Freiheit und Krone mit ihrer Hand. Die Regierung Alexanders war im ganzen ebenso unglücklich als lang (104—78). Er wollte als Eroberer glänzen wie sein Vater, ohne dessen Mittel zu besitzen. Er führte Kriege mit wechselndem Erfolge, und in der Weise der Zeit, zum Teil mit gemieteten Truppen, meist heimatlosem Gesindel. Unterdessen wuchs daheim die politische Gärung. Die Pharisäer entfremdeten sich vollends einem Königtume, das die Quelle seiner Macht, mit vollkommener Verkennung seiner Bedingungen, im Nachahmen fremden Despotismus zu finden wähnte, und das sich instinktmäßig von dem gesetzestreuen Teile der Nation entfernte, um sich den Griechenfreunden, den Weltlichgesinnten, den Sadducäern in die Arme zu werfen, gegen welche die Väter einst das Schwert ergriffen hatten. Die Masse des Volks, überall nur zu leicht überredet, daß ihre Leiden einzig von den Regierenden verschuldet seien, war von den Pharisäern mit Haß gegen den König erfüllt worden als gegen einen Verräter der väterlichen Religion. Bei einem Feste wurde er gröblich beschimpft; die blutige Rache, die er im überwallenden Zorne an der aufgehetzten Menge nahm, vertausendfachte die Zahl seiner entschiedenen Feinde und weckte einen schrecklichen Bürgerkrieg. Sechs Jahre dauerte der Kampf; die blinde Parteiwut rief die Heiden zu Hilfe gegen den Gesalbten des Herrn. Aber Alexander erstickte die Kraft seiner Feinde in ihrem Blute. Nicht weniger als 50000 Juden sollen in dieser Zeit der inneren Kämpfe ums Leben gekommen sein (Bell. Jud. I, 4, 4). In seinen letzten Tagen, seines Armes wieder mächtig, begann er noch einen glänzenden Siegeslauf nach außen, so daß er mit Stolz und Befriedigung den Augenblick des Abschieds konnte nahen sehen. Reich an gewonnenen Erfahrungen setzte er sterbend (78 v. Chr.) seine Gemahlin Alexandra zur Herrscherin ein und empfahl ihr, sich mit der pharisäischen Partei, d. h. mit der öffentlichen Meinung, mit dem Geiste der nationalen Überlieferungen zu versöhnen, ohne deren Grundlage das Königtum keinen Bestand haben könne. Sie befolgte seinen Rat, entfernte die Häupter der Sadducäer aus Jerusalem durch eine ehrenvolle Verbannung in militärische Posten, gab den Schriftgelehrten Sitz und Stimme in der obersten Behörde, dem Synedrium zu Jerusalem, so daß sie zu dem Priesteradel und den Ältesten hinzukamen, und regierte klug und kräftig bis an ihr Ende (69 v. Chr.). Sie hatte zwei Söhne, den trägen und schwachköpfigen Hyrkanus (II.), Hoherpriester schon zu Lebzeiten seiner Mutter, und den kühnen und glänzenden Aristobulos (II.) (69—63). Hyrkan sollte nun auch König werden, aber sein Bruder hatte bei guter Zeit seine Maß-

regeln getroffen und die sadducäischen Festungskommandanten im Lande gewonnen, mit deren Hilfe er schon nach wenigen Monaten jenen gewaltsam aus beiden Ämtern vertreiben konnte.

Kurz nachdem dieses geschehen war, sank das seleukidische Reich unter den Streichen der Römer zusammen (65 v. Chr.). Hyrkan, der unbeachtet in Jerusalem lebte, verließ um diese Zeit die Stadt, auf den hinterlistigen Rat Antipaters, eines gewandten und ehrgeizigen Idumäers (des Vaters des Herodes), und flüchtete sich zu dem arabischen Fürsten Aretas nach Petra. Aristobul wurde besiegt und in Jerusalem eingeschlossen. Bald aber wandten sich beide, der Besiegte und der Sieger, in ihrer ohnmächtigen Thorheit an die Römer, um ihren Streit auszugleichen. Zuerst wurde des Pompejus Feldherr Scaurus angegangen, der den Aristobul bevorzugte und befreite, dann Pompejus selber. Auch eine Gesandtschaft des Volkes erschien, gegen beide protestierend, mit der Bitte um Wiederherstellung der alten priesterlichen Verfassung vor dem stolzen römischen Machthaber in Damaskus. Dieser eilte nicht mit einem Ausspruch über fremdes Interesse, und Aristobul, Schlimmes ahnend, eilte davon, sich zum Kampfe zu rüsten. Solche verwegene Auflehnung gegen den schuldigen Respekt vor der vermittelnden Großmacht wollte diese nicht ungerächt lassen, und die Legionen marschierten auf Jerusalem los. Die Stadt wurde nach dreimonatlicher Belagerung erobert, der Tempel zuletzt. Ein schreckliches Blutbad weihte die Römerherrschaft ein. Pompejus schaffte das Königtum ab (63 v. Chr.), machte den Hyrkan (63—40) zum Hohenpriester und zinspflichtigen Volksfürsten (ἐθνάρχης), schlug einen Teil des Landes zu Syrien und führte den Aristobul mit seinen Kindern nach Rom zum Triumphe.

Von den Hasmonäern ist nichts mehr zu berichten als eine furchtbare Reihe von Tragödien, in denen die Überbleibsel des Geschlechtes blutig untergingen. Der eine von Aristobuls Söhnen, Alexander, entkam der Gefangenschaft, raffte einen Haufen Parteigänger zusammen und wagte, seine Mittel überschätzend, den Römern die Gewalt in Palästina streitig zu machen. Unterdessen war der römische Bürgerkrieg ausgebrochen, und Cäsar ließ, um den Gegner im Osten zu beunruhigen, jetzt auch den Aristobul los, der aber noch in Rom von den Pompejanern aus dem Wege geräumt wurde. Alexander hatte bald darauf dasselbe Schicksal (49 v. Chr.). Er hinterließ aus seiner Ehe mit Alexandra, der Tochter Hyrkans, zwei unmündige Kinder, Aristobul und Mariamne, von großer Schönheit, aber widrigem Geschicke. Auch ein Bruder Alexanders lebte noch, (Mattathias-) Antigonus; für kurze Zeit der Wiederhersteller der Königswürde (40—37). Als nämlich Cäsar im Osten obsiegte, kam die Regierungsgewalt durch ihn, der That mehr als dem Namen nach, an das Haus des Idumäers Antipater, und da dieser als ein Ausländer den Patrioten bald noch mehr verhaßt war, als einst die hasmonäischen Dynasten, so geschah es, daß in der Verwirrung, die auf Cäsars Tod folgte, das Volk den Antigonus herbeirief. Allein wäre er jedoch mit Antipaters Sohn Herodes nicht fertig geworden, der, der Form nach immer noch im Namen des alten Hyrkan, in Wahrheit für seine Person die Gewalt beanspruchte und nun auch, so sehr aus Politik als aus Neigung, mit Mariamne verlobt war, der schönen Tochter des unglücklichen Prätendenten Alexander, die durch ihre Mutter Enkelin Hyrkans war. Als aber im Jahr 40 v. Chr. die Parther einen siegreichen Zug gegen Vorderasien ausführten, konnte Antigonus als König in Jerusalem einziehen, und Hyrkan wurde verstümmelt nach Babylon geschleppt. Allein schon drei Jahre später eroberten die Legionen des Antonius unter C. Sosius Jerusalem wieder, und Antigonus fand zu Antiochien auf dem Richtplatz durch die Hand des Liktors ein trauriges, überdies durch unmännliches Gebaren verkümmertes Ende. Mit der Eroberung Jerusalems (37) war Herodes, der schon im Jahre 40 in feierlicher Senatssitzung zum König von Judäa erklärt worden war, in den thatsächlichen Besitz der heiß ersehnten königlichen Gewalt gelangt; er konnte indes auch in der Fülle seiner Macht die Ruhe nicht finden vor einem Namen und einer Erinnerung, welche im Herzen des Volkes noch immer tiefe Wurzeln hatten. So vollendete er am Geschlecht der Hasmonäer das Werk des Henkers. Der 80 jährige Hyrkan wurde aus Babylon hergelockt und da die Natur zu langsam mit ihm ein Ende machte, in eine angebliche Verschwörung verwickelt und hingerichtet (30 v. Chr.). Der Sohn Alexanders, Aristobul, durch Mariamne des Herodes Schwager, ein achtzehnjähriger blühender Jüngling, seit kurzem durch Erbrecht im Besitze der hohepriesterlichen Würde, dem sich im natürlichen Bedürfnisse eines Gegensatzes die begeisterte Liebe des Volkes zuwendete, war für die grausame Vorsicht des Herrschers eine fernere Gefahr und kam wie durch Zufall im Bade um (Ende 35 v. Chr.). Das Schicksal Mariamne's endlich, der letzten Hasmonäerin, und ihrer beiden Söhne ist bekannt genug und selbst durch die Dichtkunst

vielfach verherrlicht. Die finster blutige Gewaltherrschaft ihres Gatten und Mörders, die Niederträchtigkeit der Nachfolger desselben, die schnöde, höhnende Habsucht der römischen Landpfleger wirkten zusammen, um das jüdische Volk gegen das Andenken an die letzten unglücklichen Sprossen des hasmonäischen Hauses freundlich zu stimmen.

Der geschichtliche Überblick hat die Weite der Kluft erkennen lassen, die zwischen der Glaubensthat des Priesters Mattathias und dem ruhmlosen Untergange des letzten hasmonäischen Königs Antigonus in der Mitte liegt, dessen hebräischer Name Mattathias an den Ahnherrn des Hauses erinnert. Das Testament des Stammvaters hatte die Glaubenshelden der Vergangenheit, Abraham, Joseph, Pinehas, Josua, Kaleb, David u. s. w. als Vorbilder hingestellt und das treue Festhalten an den Vorschriften des Gesetzes eingeschärft (1 Mak 2, 49—68). Die Nachkommen vergaßen nur zu bald die Vergangenheit und richteten sich, die Zeitumstände mehr oder weniger klug benutzend und in steigendem Maße auf die Mehrung der eigenen Macht bedacht, so gut es ging, in der Gegenwart ein und wurden dabei, ehe sie sichs versahen, mit in den Strudel gezogen, der die hellenistischen Königshäuser des Orients mit unheimlicher Gewalt in die Tiefe riß. Es trat zu Tage, daß innerhalb der Offenbarungsreligion das Glaubenserbe der Vergangenheit nur dann ungeschmälert behauptet werden kann, wenn der Blick mit fester Kraft und getroster Zuversicht der Zukunft zugewendet bleibt, welche die Vollendung der Weissagung bringt. Aber die Hoffnung auf den kommenden Davidssohn war keine Macht im Zeitalter der Hasmonäer. Nicht nur, daß kein Prophet aufstand; es bestand ein innerer Gegensatz zwischen dem Königtum Aristobuls I. und seiner Nachfolger und der Hoffnung auf den Davididen. Als diese in der pompejanischen Zeit in den sog. Psalmen Salomos wieder zu Wort kam und das Gebet zu Gott sich erhob, daß er den König erwecke, Davids Sohn, daß er herrsche über Israel und Jerusalem reinige von den Heiden, erschienen die letzten Hasmonäer als die übermütigen Verwüster des Thrones Davids, die Gott mit Recht durch einen fremden Mann (Pompejus) darnieder werfe (Ps 17, 23. 8. 9). Die Schriften des NTs schweigen von den Hasmonäern. Die einzige Stelle, Hebr 11, 35f., welche die Erinnerung an die Märtyrer unter Antiochus Epiphanes wachruft (2 Mak 6, 18 — 7, 42), nennt doch keinen Namen. Um so stärker lebte in der Märtyrerzeit der christlichen Kirche das Gedächtnis an das Martyrium der „sieben Brüder und ihrer Mutter" wieder auf. Cyprian, dem schon die Siebenzahl bedeutungsvoll war (septem fratrum numerus ecclesias septem numeri sui quantitate conplexus — Ad Fortunatum c. 11, ed. Hartel p. 338, 7), hob wiederholt das Vorbildliche dieses Martyriums hervor (nonne magnae virtutis et fidei documenta testantur et nos ad martyrii triumphum suis passionibus adhortantur? — Epist. 58, 6 — p. 661, 16). Luther wies vom zweiten Makkabäerbuch mit seinem „harten Knoten, den es im 14. Kap. an dem Razis hat, der sich selbst erwürgete" auf das erste zurück und seine lehrreichen Geschichten (Vorreden auf die Bücher der Makkabäer 1533 und 1534). Doch räumte er ihm nur eine Stelle unter den „Apokrypha" ein.

J. Haußleiter (Ed. Reuß †).

Haß (Feindschaft). — Vgl. den A. ἐχθρός in Cremers bibl.-theol. Wörterbuch; Rothes Ethik §§ 944. 1061. 1064; Martensens Ethik I, §§ 48. 113. 114. Aeltere Litteratur in Büchners Handconcordanz.

Der Haß ist ein Gemütsaffekt, in welchem die Selbstsucht ihre Abneigung und ihren Abscheu gegenüber einer Person oder einer Sache kundgiebt. Natürlich ist er, sich selber überlassen, auf physische oder moralische Vernichtung des Gehaßten bedacht. Dabei ist zu beachten, daß es eine Selbstbehauptung giebt, die heilige Pflicht ist: der Gute muß das Böse hassen. Haß und Feindschaft sind Synonyma, indem Haß ein subjektives Pathos, Feindschaft einen objektiven Zustand bezeichnet; Haß wird in der Regel in tadelndem Sinne gebraucht, während dem Wort Feind an sich noch nichts Ominöses anhaftet, wiewohl nach Grimm (Wörterbuch) der Wurzel desselben die Vorstellung von Schaum und Wut zu Grunde zu liegen scheint. Formelhaft pflegt die ahd. Sprache „hassen und neiden" mit einander zu verbinden.

Der ethische Gehalt der hl. Schrift bringt es mit sich, daß in ihr viel von Haß und Feindschaft die Rede ist. Und in den nationalen und socialen Verhältnissen Israels liegt es begründet, daß dem Haß in der Skala sündlicher Regungen nicht die letzte Stufe zukommt. So darf es auch nicht befremden, daß das hebräische Wörterbuch nicht weniger als dreizehn verschiedene Ausdrücke für Feind aufweist, für welche mehrfach die Grundbedeutung „Ängstiger" und „Dränger" sich ergiebt (vgl. Fürst). Legt man die gesetzlichen und prophetischen Aussprüche der besten Zeit zu Grunde, dann kann man nicht umhin,

die sittliche Höhe zu bewundern, auf welche die Offenbarungsreligion Gottes Volk zu heben suchte. Wohl zeigt schon die Sprache, daß die Begriffe Fremder und Feind im Hebräischen in einander übergehen (vgl. z. B. זָר und נָכְרִי). Aber nun wird eben dem Fremden gegenüber ein weitherziger Universalismus geübt und durch Wort und Beispiel gezeigt, daß derselbe als Fremder kein Gegenstand des Hasses sein soll; man denke an Ruth und das Weihegebet 1 Kg 8, 41. Und wo wirklich ein persönlicher Feind uns entgegentritt, da wird demselben gegenüber Mäßigung zur Pflicht gemacht Dt 20, 10 ff. Ohne allen Zweifel wird in den Büchern Sa der an seinen Feinden großmütig handelnde David als Vorbild hingestellt, und im Charakterbild des gerechten Hiob fehlt auch der Zug nicht, daß er gegen den Feind keine Schadenfreude an den Tag legt Hi 31, 29 f. Und wenn für das Tier des Feindes Ex 23, 5 Schonung und Schutz verlangt wird, so mahnen die Proverbien sogar zur liebreichen Fürsorge für den darbenden Feind 25, 21 f., wie denn 2 Kg 6, 21 f. von einer solchen Weisung an den König Israels gegenüber den gefangenen Syrern berichtet. Wohl ist die Blutrache Nu 35 und Dt 19, 6 als zu Recht bestehend anerkannt, aber ihren Auswüchsen sucht das Gesetz bestimmte Schranken zu ziehen.

Dem gegenüber ist nun allerdings zuzugeben, daß die spätere Zeit Israels diese sittliche Höhe nicht mehr zu behaupten vermochte. Die Faktoren, die aus dem Bundesvolk Gottes das gedrückte und verbitterte Volk der Juden machten, ließen keine Sittlichkeit mehr aufkommen, die auf Innerlichkeit und Einheitlichkeit der Gesinnung ruhte: indem es an der Satzung sich genügen ließ, wurde der nationale Haß, mit Stolz gepaart, zur Tugend gestempelt, die endlich in wahnwitzigen Zelotismus ausartete und die Juden zum odium generis humani werden ließ. Schon Chronik und Esther, namentlich aber das Buch Judith, haben an diesem ethischen Rückschritt ihren Anteil.

Wo man dem Geist des AT nicht gerecht zu werden vermag, pflegt man mit Vorliebe die sog. Rachepsalmen (namentlich Ps 41, 69, 109) gegen denselben ins Feld zu führen. Wahr ists, daß diese Psalmen einen Haß gegen die Bösen bekunden, der so weit geht, auf die Bösen den Fluch herabzuwünschen. Aber man lasse dabei nicht aus dem Auge, daß es sich nicht nur um persönliche Feinde, sondern um sittlich böse Menschen handelt. Und die stillschweigende Voraussetzung ist dabei offenbar diese, daß sie böse bleiben und sich nicht bekehren wollen. Eine gewisse Naivetät läuft dabei insofern mitunter, als ohne weiteres angenommen wird, daß die persönlichen Feinde auch Gottes Feinde sein müssen; die eigene Sache wird im Bewußtsein des Rechtes kühnlich mit Gottes Sache identifiziert. Dieser Standpunkt ist so lange wohl zu begreifen, als eben der überströmende Liebesquell in Christo sich noch nicht ergossen hatte, aus dem wir die Erkenntnis schöpfen, daß wir nicht um Vertilgung, sondern um Überwindung der Feinde durch Liebe zu ringen haben (vgl. Delitzsch, Einleitung zu seinem Psalmenkommentar[2], S. 51 f.). Auch wird man sich hüten müssen, das den Israeliten vorgeschriebene Kriegsverfahren ohne Weiteres auf das bürgerliche Leben zu übertragen. Äußerungen des nationalen Hasses, wie wir sie Ps 137, 9 antreffen, finden zwar keine Rechtfertigung aber eine Erklärung in dem Kampf auf Leben und Tod, den Israels Theokratie seit dem 6. Jahrhundert mit den heidnischen Weltmächten kämpfte.

Im NT ist die Thatsache von centraler Bedeutung, daß Gottes Liebe in Jesus Christus die natürliche Feindschaft der Menschen wider das Göttliche überwunden hat. Denn allerdings konstatieren die neutestamentlichen Autoren übereinstimmend das Vorhandensein einer solchen Feindschaft: Ja 4, 4; Rö 5, 10. 8, 7. 11, 28; Kol 1, 21. Die Menschen befinden sich, weil nicht δίκαιοι, ἄμωμοι, in einem Verhältnis des Widerspruchs und der Feindschaft zu Gott; welches Verhältnis Christus durch seine Erlösungsthat in das Gegenteil umgewandelt hat. Mt 22, 44 und Parallelen, AG 2, 35; Hbr 1, 13. 10, 13 wird in Anlehnung an Ps 110 von der endlichen Überwindung dieser Feindschaft nicht auf dem Wege der Gnade, sondern des Gerichtes geredet. Und 1 Ko 15, 26 erscheint als der zuletzt zu überwindende Feind der Tod. Da aber dem Gerichte die Gnadenanerbietung vorausgegangen, die Überwindung der Feindschaft durch die göttliche Liebesthat, so ist damit die Besiegung jedes feindlichen Verhältnisses durch Liebe als Prinzip in die christliche Ethik eingeführt. Das ist denn auch von unserm Heiland in dem bekannten Worte: „Liebet eure Feinde" Mt 5, 43 f. offen ausgesprochen, in Parabeln z. B. vom barmherzigen Samariter veranschaulicht, aber auch praktisch geübt worden Lc 9, 55 f. und die Apostel sind ihm gefolgt, in dem sie sich dabei bemerkenswerterweise zum Teil alttest. Worte bedienen konnten, vgl. Rö 12, 18—21; 1 Ko 4, 12 f. 13, 5; 1 Pt 2, 21. 3, 9—11. Die Vorstellung ist weit verbreitet, daß sich die christliche Ethik damit in einen absoluten Gegensatz zur heidnischen, namentlich griechischen, gestellt habe. Das ist

nicht der Fall, denn die Feindesliebe ist im Heidentum wenigstens als etwas Großes und Erhabenes anerkannt worden. Neu in der christlichen Ethik ist nun aber die Forderung der Feindesliebe als Pflicht für jedermann.

Eine andere Konsequenz der Umkehrung unseres feindseligen Verhältnisses zu Gott ist die, daß wir nun auch wirklich, dem segenverheißenden Protevangelium entsprechend: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe" Gen 3, 15 das als Feindschaft wider Gott gelten lassen, was sich beharrlich seinem Willen und Gebot widersetzt. Gott selbst empfindet nämlich in seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit Haß gegen alles Böse, und es entspringt demselben der Wille, die Sünde zu vernichten und zu bestrafen, vgl. Ps 11, 5; Jer 44, 4 ff.; Sach 8, 17. Auch unsererseits ist hier der Haß am Platze: was sich dem Erlösungs- und Heiligungswerke beharrlich in den Weg stellt, das ist von uns als feindselig zu behandeln. So erklärt sich uns das vom Herrn geforderte Hassen von Vater und Mutter, ferner das Hassen des eigenen Lebens, Lc 14, 26; Jo 12, 25. Natürlich ist in diesem Paradoxon das Hassen nicht im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne gebraucht: alle Liebe soll der Liebe Christi untergeordnet sein, so daß die Zumutungen der eigenen Angehörigen in einer Weise erwidert werden, die Fernestehenden wie Haß erscheint.

Aller Haß und jegliche Feindschaft ist im Sinne des NT überwaltet vom Geiste der Liebe: Gott ist die Liebe. Wo das außer acht gelassen, der Bruder gehasset wird, da scheut ein Johannes folgerichtig, die Linien bis zum äußersten Ende verlängernd, auch vor der Anklage auf Mord nicht zurück 1 Jo 3, 15. Die Feindesliebe, die ihre höchste Höhe erreicht im Gebet für die Feinde (Jesus, Stephanus), ist der eigentliche Prüfstein der Liebe: in ihr wird unsere Liebe der göttlichen am ähnlichsten.

Auf diesem Grunde baut die christliche Ethik weiter. Sie will in uns das Bewußtsein wach erhalten, daß unser erbittertster Feind noch einmal unser Freund werden kann, und fordert von uns ein durch Mißerfolg unbeirrtes Streben nach Versöhnung und taktvolle, zarte Schonung gegenüber dem Empfinden des Feindes. Gewiß dürfen das Dasein der Samaritervereine, die Behandlung der Kriegsverwundeten durch die internationale Vereinigung des roten Kreuzes, die Erfolge der Friedensvereine und der Haager Friedenskonferenz des Jahres 1899 als erfreuliche Zeichen dafür angesehen werden, daß der Geist Christi sauerteigartig in den christlichen Völkern wirksam ist. Leider stehen dem andere Erscheinungen gegenüber, die eher auf einen Rückgang der christlichen Kultur hinweisen; nicht nur, daß christliche Völkerschaften auf die Blutrache noch immer nicht verzichten wollen (Korsika): der nationale Chauvinismus der Gegenwart, gepaart mit Rassenhaß, dazu die sociale Verhetzung und Verbitterung: der Klassenhaß, ist im 19. Jahrh. in einer Weise gepflegt worden, die uns mit Beschämung erfüllen muß. Und wenn ja allerdings gesagt werden kann: absolute Hasser giebt es unter Menschen überhaupt nicht, so ist doch der Haß des Guten noch reichlich vorhanden. Solche Virtuosen des Hasses, wie Nero oder Kaligula, der den Wunsch hegte, alle Köpfe des römischen Volkes möchten auf einem Halse sitzen, damit er sie mit einem Streiche abschlagen könnte, gehören allerdings zu den Abnormitäten. Aber das „lasset uns ihre Bande zerreißen" ist noch nicht verstummt; es giebt eine „Freude an der Ungerechtigkeit", einen Haß gegen das Gute und gegen den Guten: es giebt einen Christushaß, der hervorgegangen ist aus dem Ärgernis an Christus, und dieser Christushaß führt unvermeidlich zur Verfolgung seiner Anhänger und der Vertreter seiner Sache, wenn auch diese Verfolgung sich zunächst nur der Waffen des Spottes bedient. Der Realität von Jo 15, 18 steht freilich die andere tröstend gegenüber: „Euer Lohn in den Himmeln ist groß" Mt 5, 12. **Arnold Rüegg.**

Hasse, Friedrich Rudolf, gest. 1862. — W. Krafft, Dr. Fr. R. Hasse, eine Lebensskizze, Bonn 1865.

Friedrich Rudolf Hasse, ist geboren zu Dresden den 29. Juni 1808. Sein Vater war dort Professor am Kadettenhause und leitete die Erziehung und Bildung mit großer Sorgfalt, so daß der begabte und fleißige Sohn schon mit dem 17. Jahre die Reife zur Universität erlangte. Fast hätte er, der gründlich philologisch Geschulte, sich der Philologie ergeben, wenn ihn nicht die exegetischen Studien im A und NT zu Leipzig für immer an die Theologie gefesselt und A. Hahns Vorträge über die Dogmatik ihm dieselbe zu einer Lebensaufgabe gemacht hätten. Die Disputation, welche A. Hahn 1827 bei seinem Amtsantritte über das Wesen des Rationalismus und sein Verhältnis zum Naturalismus hielt, hatte für viele, auch für Hasse, die Folge, daß er sich zu dem Supranaturalismus bekannte, welcher eine göttliche Offenbarung annahm, die in der hl. Schrift

enthalten und als vernunftmäßig zu erkennen ist. Von Leipzig ging er nach Berlin, um sich für die akademische Laufbahn weiter auszubilden. Hier ging ihm im Verkehr mit Neander, Schleiermacher, Marheineke u. a. eine neue Welt auf. Durch Marheineke, der ihn besonders anzog, wurde H. zum Studium der Hegelschen Philosophie angeregt und er hörte Hegel selbst und andere Hegelianer, wie Gans und Hotho. Doch gelangte er bald zu der Einsicht, daß er mit Marheineke in den wesentlichsten Stücken nicht übereinstimmen könne. Er faßte die Bedeutung der Hegelschen Philosophie besonders nach ihrer formellen Seite ins Auge. Seine theologischen Studien konzentrierten sich seitdem vorzüglich im Gebiete der Kirchengeschichte. Zum Gegenstande seiner Dissertation hatte er sich seit 1832 das System Anselms von Canterbury erwählt; er hoffte dadurch Neander nach der historischen, Marheineke nach der spekulativen Seite zu befriedigen. Aus dem reichen Gebiete der Anselmischen Theologie bearbeitete er zuerst die Lehre vom göttlichen Ebenbilde. Die Vorlesungen über Kirchengeschichte, die er seit 1834 zu Berlin begonnen hatte, zeigten ihm bald, daß er hierin seinen eigentlichen Lebensberuf gefunden habe. Die Methode einer wahren Kirchengeschichtsschreibung, wie sie Hasse damals vom Standpunkte des Hegelschen Formalismus vorschwebte, versuchte er in mehreren Rezensionen von Engelhardts, Guerikes und Hases Handbuch der Kirchengeschichte darzulegen, welche in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ 1835 u. ff. erschienen. Da Hasse mit großer Schärfe die Mängel der Methode in jenen Werken aufgedeckt hatte, sah sich Hase veranlaßt, in der dritten Auflage seines Handbuchs sich in einer Vorrede mit der Hegelschen Methode auseinanderzusetzen, zeigte aber gerade hier, wie richtig die Ausstellungen waren, die Hasse gemacht hatte. Nicht minder scharf tritt die Selbstständigkeit seines Urteils in einer Rezension der Monographie von C. F. Baur über die Gnosis hervor, welche H. im 1. Bde der von Bruno Bauer begründeten Zeitschrift für spekulative Theologie veröffentlicht hat. Der Nachweis, daß Baur die Gnosis als Religionsphilosophie weder philosophisch durch eine Entwickelung des Begriffs der Religionsphilosophie eingeleitet, noch geschichtlich durch eine Darstellung der verschiedenen Bestrebungen, den Begriff der christlichen Religionsphilosophie zu realisieren, in strengem Zusammenhang fortgeführt habe, war so schlagend geführt, daß Baur selbst durch eine eingehende Abhandlung über den Begriff der christlichen Religionsphilosophie und ihre ersten Formen in derselben Zeitschrift sich zu verteidigen suchte.

Hasse folgte um Ostern 1836 einem Rufe nach Greifswald als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte. Unter dem Ministerium Eichhorn wurde er 1841 an Rheinwalds Stelle nach Bonn berufen. Dort vollendete er 1843 den ersten Band seiner Monographie über Anselm von Canterbury, der das vielbewegte Leben dieses Primas der anglikanischen Kirche behandelte. Der zweite Band, der erst 1852 erschien, reproduziert das Lehrsystem Anselms. Hasse, den die theologische Fakultät, beim 25jährigen Jubiläum der Bonner Universität 1843 doktoriert hatte, trat nach dem Abgange von Nitzsch und Sack 1849 in die Fakultät ein, in der er neben Bleek, Dorner und Rothe wirkte. Er besaß ein ausgezeichnetes Lehrtalent, das sich vorzüglich in den mündlichen Erläuterungen entwickelte, welche er in freier Weise an ein vorgetragenes Diktat anknüpfte. Die nach seinem Tode herausgegebenen Vorträge über die Geschichte des Alten Bundes und die Kirchengeschichte sind eben nur als Diktat das Gerippe, das man sich mit dem Fleisch und Bein seiner mündlichen Erläuterungen bekleidet denken muß. Jenes Talent trat aber auch in der Leitung der Übungen des kirchenhistorischen Seminars und selbst in der Abhaltung der Kandidatenexamina zu Koblenz oft glänzend hervor.

Was Hasse über den Kreis der Studierenden und Kollegen hinaus eine hohe Achtung erweckt hatte, war die Festigkeit und Biederkeit seines Charkters, seine echte kindliche Frömmigkeit und Pietät, von der sein ganzes Wesen durchdrungen war. In großer Bescheidenheit dachte er von sich selbst gering und wußte stets an anderen das Gute herauszufinden und freudig anzuerkennen.

Für die kirchlichen Fragen der westlichen Provinzen von Preußen hegte Hasse in späterer Zeit, besonders seitdem ihn die theologische Fakultät zu den Provinzial-Synoden nach Westfalen deputierte, ein immer lebendigeres Interesse. Als Vertreter einer unierten Fakultät vermied er anfangs sorgfältig, in eine Parteistellung auf den Synoden einzutreten, und wenn dies später, als die scharfe Scheidung der konfessionellen Parteien eintrat, geschah und er seine Herkunft aus der lutherischen Kirche Sachsens nicht verleugnete, so riet er doch immer zum Frieden. So konnte er sich auch über die Erfolge der rheinischen Missionswirksamkeit in der Heidenwelt freuen, obgleich diese ganz auf dem Boden der Union begründet war. Er studierte diese Missionsgeschichte so gründlich, daß er über

dieselbe Vorlesungen hielt. Ebenso warm beteiligte sich Hasse an der Vereinssache der Gustav Adolf-Stiftung.

Der körperlich urkräftige Mann, dessen Gesundheit nie erschüttert worden war, erlag einem Halsübel, das sich rasch zu einem unheilbaren steigerte, am 14. Oktober 1862.

Nach seinem Tode ist von seinen Vorlesungen herausgegeben: Geschichte des Alten Bundes, Leipzig, Wilh. Engelmann 1863; Kirchengeschichte in drei Bänden, besorgt von A. Köhler, Leipzig 1864, die zweite revidierte Auflage in einem Bande, Leipz., W. Engelmann 1872. **W. Krafft †.**

Hassun, Anton s. Armenien Bd II S. 86,32ff.

Hatch, Edwin, geb. 4. September 1835, gest. 10. November 1889. — Memorials of Edwin Hatch, Edited by his brother, London 1890.

Edwin Hatch wurde im Jahre 1835 in Derby geboren, besuchte „King Edwards School" in Birmingham, und ließ sich im Jahre 1853 in Pembroke College in Oxford immatrikulieren, wo er im Jahre 1857 das klassische Examen bestand, und im Jahre 1858 den Ellerton-Preis für eine theologische Arbeit erhielt. Darauf verbrachte er sechs Jahre (1859—1866) in Canada als klassischer Professor in Trinity College in Toronto, als Rektor der Hochschule (etwa einem Gymnasium gleich) in Quebec, und als „Fellow" (Socius, Stipendiat, Repetent) der Mc Gill Universität in Montreal. Das Jahr 1867 fand ihn wieder in Oxford und zwar als Vize-Prinzipal (Prorektor?) der „St. Marys Hall", ein Amt, das er bis 1885 behielt. Schon im Jahre 1883 war er zum Rektor von Purleigh in Essex ernannt worden, einer recht einträglichen Pfarre, die der vorige Inhaber, Provost Hawkins des Oriel Kollege, 54 Jahre lang gehabt hatte. Auch als Geistlicher diese Parochie blieb er ruhig in Oxford wohnen und beschäftigte sich mit seinen Universitätspflichten.

Wenn er auch nicht ein ordentlicher Professor war, so hatte er doch reichliche Arbeit auf der Universität, und Arbeit recht verschiedener Art. Das eine Amt in St. Marys Hall haben wir schon erwähnt; dreimal war er „Master of the Schools", eine mir nicht bekannte Stellung; einmal war er Examinator in den höheren („Honour") theologischen Prüfungen; im Jahre 1884 wurde er Schriftführer für „the boards of the faculties", ein mühevolles Amt; einige Jahre lang, unmittelbar vor seinem Tode, war er Herausgeber der „University Gazette"; und im Jahre 1881 gab er das offiziöse „Students' Handbook to the university and colleges of Oxford" heraus. Was Vorlesungen betrifft, so erhielt er erst im Jahre 1880 von der Universität den Auftrag als „Grinfield lecturer" über die Septuaginta; er hielt eine Vorlesung in jedem „Term" während etwa vier Jahre. Im Jahre 1883 haben die Delegierten der gemeinsamen Universitätsstiftung (ungenau für: „common university fund") für ihn ein Lektorat in der Kirchengeschichte geschaffen, das er bis zu seinem Tode behielt. Auch hat er die Bampton-Vorlesungen für 1880 und die Hibbert-Vorlesungen für 1888 gehalten, die wir unten als Bücher zu verzeichnen haben werden.

Als Schriftsteller trat Hatch zuerst hervor in archäologischen Beiträgen für „Smith's Dictionary of Christian antiquities" in den Jahren 1873—1876. Sein erstes Buch war der Text der oben erwähnten „Bampton-Vorlesungen" für 1880, unter dem Titel: „The organisation of the early Christian churches", London 1881; 2. Aufl. 1882. Diesem Buch ist es zuzuschreiben, daß die Universität von Edinburg ihn im J. 1883 zum Doctor divinitatis ernannte. Adolf Harnack übersetzte dieses Buch und ergänzte einiges darin: „Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum .... Übersetzt... und mit Exkursen versehen von A. Harnack", Gießen 1883. Hatch führte diese Arbeit weiter in „The growth of church institutions", London 1887. „Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter". Vom Verfasser autorisierte Übersetzung besorgt von Adolf Harnack, Gießen 1888. Im Jahre 1889 erschienen seine „Essays in biblical Greek", Oxford 1889, die besonders die Septuaginta behandelten. Nach seinem Tode gab A. M. Fairbairn die oben erwähnten „Hibbert-Vorlesnngen" heraus: „The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church", London 1890; „Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche, deutsch von Erwin Preuschen. Mit Beilagen von Adolf Harnack und dem Übersetzer, Freiburg i. Br. 1892. Auch veröffentlichten seine Wittwe und sein Bruder einen Band von Gedichten: „Towards fields of light. Socred poems", London 1889; — einen Band von Predigten:

„The God of Hope", London 1890; — und „Memorials of Edwin Hatch", London 1890. Außerdem hat er viel an einer Konkordanz zur Septuaginta gearbeitet: „Hatch, E. and Redpath, Henry. A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including apocryphal books). Vol. 1 and 2, Oxford 1891 u. 1897.

Hatch war ein Mann von umfassendem Geist und von der größten geistigen Regsamkeit. Mancher jüngere Mann in Oxford fühlte sich dadurch eingeschränkt. Denn, Plan nach Plan für Arbeiten von seiten anderer wurden zurückgewiesen, weil Hatch erklärte, er habe Kollationen dafür oder Voruntersuchungen schon gemacht, er werde alles bald veröffentlichen. Kirchlich war Hatch frei, also eher ein Breitkirchlicher „Broad churchman" und seine Ausführungen über die frühe Kirche waren den Hochkirchlichen höchst unwillkommen. Seine freie kirchliche Stellung war überhaupt die Ursache davon, daß er Jahre lang fast keine Anerkennung von seiten der in Oxford herrschenden Richtung erhielt; hätte er ihr angehört, so wäre er bei seinen Gaben, Kenntnissen und Leistungen mit Ehren überhäuft worden. Er trat mit seiner ganzen Persönlichkeit, durch die Predigt, für eine warme, tief persönliche Auffassung des Christentums ein; von der bisweilen den freier Denkenden zugeschriebenen Leichtfertigkeit der religiösen Anschauung war keine Spur bei ihm zu finden. Die biblische Wissenschaft hat von ihm viel erhalten und einige seiner Pläne werden noch lange diejenigen beschäftigen, die von ihm angefeuert worden sind. **Caspar René Gregory.**

Hattem, Pontiaan van, geb. am 16. Januar 1641, gest. im September 1706. — W. C. van Manen, Pontiaan van Hattem. Eene bladzijde uit de geschiedenis der Gereformeerde Kerken dezer landen, in De Gids 1885 III, blz. 357—429, IV, blz. 85—115; W. C. van Manen, De procedure tegen Pontiaan van Hattem, 2. Juli 1680 — 8. Juli 1683, in Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis I, blz. 273—348. — Die wichtigsten Schriften von van Hattem sind von Mr. Jakob Roggeveen herausgegeben worden unter dem allgem. Titel: „Den val van 's Werelts Af-God, ofte het Geloove der Heyligen zegepralende over de Leere van eygen geregtigheid. Klaar vertoont in de nagelatene Schriften van Pontiaan v. Hattem. Vervattende Zijne Verklaaring over eenige voornaame Texten uyt de H. Schrift, en andere byzondere stoffen; verstrekkende alles tot volkomen verstroosting, en dus tot Zaligheid van 's Menschen Ziel". Dl. I 's Gravenhage 1718, Dl. II u. III, Amsterdam 1719, Dl. IV (ohne Angabe des Ortes) 1727. — — — Ueber die Hattemisten vgl. man weiter noch: Theod. Hasaeus, De nupere Schoristarum in Belgio secta eiusque auctoribus relatio, 1729, in Museum Hist.-Phil.-Theol. Bremense, vol. II, p. 144—172; J. Borsius, Mededeeling aangaande Mr. Jacob Roggeveen, in Nederl. Archief voor Kerkel. Geschiedenis I, 1841, blz. 287—362; J. van Leeuwen, Antinomianen, of de Secten der Verschoristen of Hebreën, Hattemisten en anverwante Buitendijkers, in Nederl. Archief voor Kerkel. Gesch. VIII, 1848, blz. 57—169; Aem. W. Wybrands, Marinus Adriaansz. Booms, eene bladzijde uit de geschiedenis der Spinozisterij in Nederland, in Archief voor Nederl. Kerkgesch. I, blz. 51—128.

Pontiaan von Hattem wurde am 16. Januar 1641 zu Bergen op Zoom geboren. Er studierte in Leiden Theologie und wurde, nachdem er das vorgeschriebene Examen gemacht hatte, am 22. März 1667 zum Predigtamt in der reformierten Kirche zugelassen. Ob er außer in Leiden auch noch in Saumur studiert hat, wie Hasäus (a. a. O. p. 154) berichtet, ist nicht sicher. Indessen ist es nicht unwahrscheinlich, daß er nach der eben erwähnten Prüfung einige Zeit im Auslande verweilte. Wenigstens befand er sich im November 1670 in Oxford. So würde es sich auch erklären, daß er erst im Jahre 1672 nach St. Philipsland in Seeland berufen wurde, wo er am 31. Juli sein Amt antrat. Die ersten Jahre seines dortigen Aufenthaltes verliefen ruhig und still. Mit Eifer und Treue sorgte er für die leiblichen und geistlichen Bedürfnisse seiner kleinen Gemeinde. Aus einem von ihm geschriebenen Briefe (mitgeteilt von N. C. Kist in Nederl. Archief voor Kerkel. Gesch. III, blz. 411—416) lernen wir ihn kennen als einen bescheidenen und ernsten Mann, der von der Wichtigkeit seines Amtes tief durchdrungen war und sich innig verbunden fühlte mit der Herde, über die der Herr ihn gesetzt hatte. Seine Gemeinde schätzte ihn darum auch hoch und liebte ihn. Indem er auf ihr geistliches Wohl bedacht war, drang er auf ein frommes und heiliges Leben. Die Reinheit der Lehre stellte er nicht so sehr in den Vordergrund, wenngleich der Schluß, er habe es damit weniger genau genommen, durch nichts sich rechtfertigen läßt. Erst im Jahre 1680 tauchten Gerüchte auf über seine Heterodoxie, und nun begann ein kirchlicher Prozeß, der drei Jahre dauerte und schließlich, am 29. Mai 1683, mit seiner Absetzung endigte wegen „vielfacher schrecklicher Ketzereien und Irrtümer, die mit Gottes Wort, den Bekenntnissen

des reformierten Glaubens und wahrer Frömmigkeit im Widerspruch ständen." Nach dem über ihn gefällten Urteile (Archief voor Nederl. Kerkgesch. I, blz. 340—343) betrafen seine Lehrabweichungen folgende Punkte: Wesen und Strafe der Sünde, Erlösung und Rechtfertigung, Glauben, Bekehrung, Dankbarkeit und Gebet. Da ihm auch der weitere Aufenthalt zu St. Philipsland verboten worden war, ließ er sich in Bergen op Zoom nieder. Hier wirkte er zwar in der Stille, aber doch mit großem Erfolge. Er hielt Konventikel und sah den Kreis seiner Geistesverwandten sich allmählich ausbreiten, auch unter den angesehenen Bürgern der Stadt, und die Folge davon war, daß die Obrigkeit, obwohl die Kirche sie zur Verfolgung aufreizte, ihn nicht allein duldete, sondern im geheimen auch noch unterstützte. Bisweilen war er auch Wochen lang von Hause abwesend, um überall, wo er nur konnte, selbst in Amsterdam und im Haag, die „neue Kunde", die Gott ihm dargeboten hatte, allen zu predigen und bekannt zu machen. Und in noch weiteren Kreisen wirkte er durch seine ausgedehnte Korrespondenz. So entstanden zahlreiche Briefe und Abhandlungen, die ursprünglich nicht für den Druck bestimmt waren, aber später zu einem Teile durch Mr. Jakob Roggeveen herausgegeben wurden („Den val . . .", IV. Dl. Vorrede). Sehr geliebt von seinen Anhängern, die ihn wiederholt in Bergen op Zoom besuchten, als äußerst gefährlich angesehen von seinen Gegnern (Car. Tuinman, „Het helsche gruwelgeheim der Vrijgeesten", blz. 229, nennt ihn den „großen Prophet unserer Freigeister"), ging er ruhig seinen Weg, bis er im September 1706 in seinem Geburtsorte starb. Unter seinen Anhängern, soweit sie mehr bekannt sind, müssen vor allem genannt werden: der Leidener Weber und „Katechisiermeister" Jakob Brill (s. d. A. Bd III, S. 408), der Middelburger Schuhmacher M. A. Booms (s. o.) der bekannte Entdeckungsreisende Mr. Jakob Roggeveen (s. o.), ein gewisser Steven Kloet, der im Jahre 1714 wegen „Ketzerei und Gotteslästerung" zu dreijähriger Zuchthausstrafe verurteilt wurde, und Goswynus van Buitendyk, der 1711 als Pfarrer von Schore und Vlake in Seeland wegen Heterodoxie seines Amtes enthoben wurde (Nederl. Archief. voor Kerk. Gesch. VIII, blz. 136 ff.). Unter den Hattemisten zeigten sich indessen bald allerhand verschiedene Auffassungen und in mehr als einer Hinsicht auch Abweichungen von den Lehren van Hattems selbst.

Will man die Ansichten van Hattems kennen lernen, so genügt es nicht, das über ihn gefällte Urteil zu lesen. Es stellt uns van Hattem nicht ganz so vor Augen, wie er wirklich war. Ebenso wenig ist es gerecht, ihn als Spinozist zu bezeichnen. Diese Beschuldigung ist späteren Ursprungs (zuerst hat W. Spandaw sie erhoben in „De bedekte Spinozist ontdekt in de person van P. van Hattem", Goes 1700) und Roggeveen erklärt selbst (Den val . . ., Dl. III, Vorrede), Gott habe van Hattem gebraucht, um ihn aus einem Spinozisten in einen Christen umzuwandeln. Wer van Hattem kennen lernen will, muß seine von Roggeveen herausgegebenen Schriften studieren. Daraus geht überzeugend hervor, daß er kein Spinozist war. Wenn ihm auch philosophischer Sinn nicht abging, so war er damit doch noch kein Philosoph; in erster Linie war es ihm um Förderung praktischer Frömmigkeit zu thun. Die merkwürdige Weise, wie er sich zuweilen ausdrückte, gab oft Anlaß dazu, daß er verkehrt verstanden wurde.

Er predigte ein passives Christentum. Der Mensch hat seine Seligkeit nicht zu suchen, denn dann sucht er sich selbst; er hat dankbaren Herzens zu erkennen, daß er durch Christus gesucht und gefunden worden ist. Das kann er indessen nicht glauben, es sei denn, Gott habe es ihm gegeben. Die größte Undankbarkeit ist es denn auch, die Liebe Gottes, durch die er sich uns gegeben hat, nicht zu erkennen. Nur der Wiedergeborene ist von dieser Undankbarkeit gereinigt und bereit, Gott und den Nächsten zu lieben. Mit der Wiedergeburt entsteht zugleich eine klarere Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Der Wiedergeborene ist als Gläubiger seiner Seligkeit und aller geistlichen Segnungen Gottes sicher und braucht deshalb nicht mehr über seinen sündigen Zustand und seine Verderbtheit zu klagen, denn er ist eins mit Gott und mit seinem Sohne, so daß er durch den Glauben sich selbst „in Gottes Sohn" sieht. Er ist nicht mehr geneigt zu allem Bösen, sondern von selbst vollbringt er Gottes Willen; es ist das kein Ergebnis von Kampf und Anstrengung, sondern eine Folge vom Wirken des hl. Geistes im Herzen. So wird Gott alles und der Mensch nichts. Das Jagen nach strenger Pflichterfüllung als Mittel zur Seligkeit beweist, daß man noch nicht wiedergeboren ist, sondern noch „dem Götzen der Welt", d. h. „der Lehre von der eigenen Gerechtigkeit" dient. Ist doch ein Gläubiger nicht mehr verpflichtet, selbst etwas zu thun; Christus hat alles für ihn vollbracht, und darum trachtet er nicht darnach, „Gott gehorsam zu werden, sondern zu zeigen, daß er glaubt, er sei Gott in dieser Zeit ohne Werke gehorsam geworden".

Van Hattem war des guten Glaubens, er bleibe mit diesen Anschauungen gut reformiert. Die Kirche urteilte indessen anders: sie verurteilte ihn. Und das ist nicht zu verwundern, vor allem nicht, weil van Hattems Lehren einen kräftigen Protest bildeten gegen die krankhafte Art, wie viele die reformierte Lehre betrachteten, und er sich zugleich der Exclusivität der Reformierten widersetzte, indem er auch Papisten und andere, wenn sie nur glaubten, „sie seien vom Herrn Christus gesucht und gefunden", als „Kinder Gottes" anerkannte, die er „von ganzem Herzen als werte und liebe Brüder umarmen wollte."

S. D. van Veen.

Hatto, Bischof von Basel, s. Haito, oben S. 351f.

Hatto I., Erzbischof von Mainz, 891—913. — Quellen und Litteratur für die Geschichte des Erzbischofs wie über die Hattosage sind am vollständigsten zusammengestellt in J. Fr. Böhmer, Regesta Archiepiscoporum Maguntinensium, I. Bd, herausgeg. von C. Will, Innsbruck 1877, S. XXVII ff., S. 84 ff. Außerdem vgl. die bekannten geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Werke, bes. Gfrörer, KG Bd III; Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reichs, 2. Aufl. Bd III; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I; Leo, Gesch. des d. Volks, I; Hauck, KG Deutschlands III.

Hatto I. (auch Atto, Hetto, Haddanus ꝛc. — der Name findet sich in etwa 20 verschiedenen Formen, s. Böhmer-Will a. a. O.), um die Mitte des 9. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Schwaben, aus vornehmer Familie geboren, im Kloster Ellwangen, nach anderer Vermutung in Fulda gebildet, 888 Abt von Reichenau, 889 Abt von Ellwangen, wird 891 mit Beibehaltung dieser und anderer Pfründen von König Arnulf, dem er zuvor schon wichtige Dienste geleistet hatte, nach dem Tode des Erzbischofs Sunderold, der am 26. Juni 891 in einer Schlacht gegen die Normannen gefallen war, auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz erhoben und spielt in dieser hohen geistlichen und weltlichen Stellung unter den letzten Karolingern eine weltgeschichtliche Rolle — „das vollendete Bild eines mittelalterlichen Kirchenfürsten" (Will), ein „Staatsmann, wie Deutschland wenige gehabt hat" (Leo). Reich begabt, ebenso klug wie energisch (vir ingeniosus, prudens, strenuus), in allem Wissen seiner Zeit gründlich gebildet (tantus in omni genere philosophiae etc. nennt ihn Regino), von unerschöpflicher Gewandtheit des Geistes, in geistlichen und weltlichen Geschäften ebenso gewissenhaft wie scharfblickend, ebenso fromm wie dem König treu ergeben, genoß er König Arnulfs Gunst und Vertrauen im vollsten Maße, so daß das Volk ihn „das Herz des Königs" nannte, und stand ihm während seiner ganzen Regierung treu zur Seite, wie ja überhaupt damals der deutsche Episkopat es war, der die Reichseinheit gegenüber den Sondergelüsten der Stämme und weltlichen Fürsten rettete. Insbesondere begleitete H. den König zweimal nach Italien (894 und 896), und empfing hier von Papst Formosus das Pallium (896) und Reliquien des hl. Georg für sein Kloster Reichenau. Größer noch wurde sein Einfluß, als 900 nach Arnulfs Tod dessen siebenjähriger Sohn, Ludwig das Kind, auf den deutschen Königsthron erhoben wurde. Hatto, der Taufpate und geistliche Vater des Kindes, und Bischof Adalbero von Augsburg, des Königs Erzieher, waren es, die jetzt in Verbindung mit anderen Bischöfen und Großen (besonders dem mit Hatto innig befreundeten Salomo von Konstanz u. a.) anstatt des unmündigen Königs das Regiment führten, bis dieser am 24. September 911 starb. Wenngleich Hatto in dieser hervorragenden Stellung seinen eigenen Vorteil wie den der Mainzer Kirche keineswegs vergaß (indem er zu den beiden Abteien, die er schon besaß, sich auch noch die reichen Klöster Lorsch und Weißenburg verleihen ließ), so gebührt ihm doch das Lob der Zeitgenossen, daß er für das Wohl des ganzen Reiches in unablässiger Sorge sich abmühte und den schwerbedrohten Frieden nach Kräften zu erhalten suchte. Auch unter Konrad I., der ihm seine Erwählung (7./10. November 911) verdankte und wahrscheinlich von ihm die Salbung empfing, dauerte Hattos Einfluß fort. Er starb am 15. Mai 913 (über den Zeitpunkt s. Waitz, Jahrbb. d. d. Reichs unter Heinrich I. Neue Bearbeitung S. 200; Böhmer-Will, S. 95 f.; Ort und Todesart sind unbekannt).

Ein Vierteljahrhundert lang griff niemand tiefer als Hatto in die Geschicke Deutschlands ein mit einer Klugheit und Energie, die von allen anerkannt wird, als Vorkämpfer des mit der Geistlichkeit im engsten Bunde stehenden Königtums gegenüber der zu fürstlicher Stellung aufstrebenden Macht der großen Vasallen. Ebendarum aber ist es auch nicht zu verwundern, daß sein Charakter vielfach und frühe schon von der Volkssage verunglimpft, daß er der schwärzesten Thaten und Pläne beschuldigt wird und daß auch

noch die neueste Geschichtschreibung (s. Dümmler S. 590) im Zweifel ist, ob sie ihm mehr Lob oder Tadel spenden soll. Ganz besonders ist es seine Beteiligung an der sog. Babenberger Fehde und dem Untergang des Grafen Adalbert (906), sowie sein Verhalten gegenüber dem mächtig aufstrebenden sächsischen Herzogshaus (913), was ihm den Vorwurf einer unlauteren, auch vor gemeiner Perfidie und blutiger Gewaltthat nicht zurückschreckenden Politik — mit oder ohne Grund — eingetragen hat. Dort soll er, als Ratgeber K. Ludwigs, im Streit der Konradiner und Babenberger in Franken den in seiner Burg Theres am Main belagerten Grafen Adalbert durch seine Bürgschaft zu freiwilliger Unterwerfung bewogen und dann doch seine Bestrafung treuloserweise veranlaßt oder zugelassen haben (während freilich nach anderer Angabe Adalbert selber auf Verrat sann und deshalb hingerichtet ward, s. Dümmler S. 541 ff.; Will S. 91). Herzog Heinrich aber überfiel, während Hatto dem König Konrad 912 an den Rhein gefolgt war, die Besitzungen des Erzbistums Mainz in Thüringen und Sachsen; aus diesem Anlaß entstand, wie es scheint, im Volke die Sage, B. Hatto habe den mächtigen Sachsenherzog, dem mit Gewalt nicht beizukommen war, mit List aus dem Wege räumen wollen mittelst einer goldenen Kette, durch die er erwürgt werden sollte (s. darüber Waitz, Wattenbach, Dümmler S. 582). — Dagegen wird von anderen (s. bes. Böhmer-Will S. XXIX) gerade das als besonderer Vorzug an der Wirksamkeit Hattos gerühmt, daß er nie seine Pflicht als Fürst der Kirche vergaß, daß er trotz seiner so tief ins politische Leben eingreifenden Wirksamkeit nicht verweltlichte, vielmehr die seltene Gabe besaß, die wichtigsten Reichsgeschäfte mit ebenso geschickter Hand zu lenken, wie die Interessen der Kirche mit apostolischem Eifer zu wahren. Diesen seinen kirchlichen Eifer in der Verwaltung seiner ganzen Kirchenprovinz rühmt schon sein Zeitgenosse Abt Regino von Prüm in der Vorrede zu seinen c. 906 verfaßten, Hatto als dem Primas der deutschen Kirche gewidmeten 2 Büchern De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis (s. die Ausgabe von Wasserschleben, Leipzig 1840). Von den unter seinem Vorsitz gehaltenen Synoden ist die wichtigste die Reichssynode zu Tribur 895 (s. d. A.). Über seine Beteiligung an dem Streit um Bremen s. o. S. 379,10. Auch durch kirchliche und profane Bauten machte sich Hatto verdient: in Reichenau baute er die Kirche des hl. Georg, in Mainz, verschönerte er den Dom und erweiterte die Stadt bis an den Rhein. — Über den Tod des gewaltigen mitunter auch gewaltthätigen Kirchenfürsten bildeten sich im Volke mancherlei Gerüchte. Nach Ekkehard von St. Gallen (MG SS II, 89) stirbt er italica febre, nach Thietmar (MG SS III, 736) repentina morte, nach Widukind (MG SS III, 428) aus Kummer über das Mißlingen seiner Anschläge gegen Herzog Heinrich von Sachsen; spätere Sagen lassen ihn vom Blitz erschlagen, vom Teufel geholt und in den Schlund des Ätna geworfen werden; nach der spätesten und bekanntesten Form der Sage soll er wegen seiner Unbarmherzigkeit gegen die Armen oder wegen gotteslästerlichen Schwörens in dem angeblich von ihm erbauten Mausturm (d. h. Warttum, turris speculatoria) bei Bingen von den Mäusen gefressen sein (Trithem. Chron. Hirsaug. und Annales Hirsaug. z. J. 967 und 973, wo die Sage irrtümlich von Hatto I. auf den minder bedeutenden Hatto II. übertragen ist).

Wagenmann † (Hauck.)

Hatto, Bischof von Vercelli s. Atto Bd II S. 214,13.

Haug, Joh. s. Bibelwerke Bd III S. 182,14 ff.

Hauge, Hans Nielsen, gest. 1824. — Litteratur: Prof. theol. S. J. Stenersen, H. N. Hauges Liv, Virksomhed, Läre og Skrifter, Kjöbenhavn 1827; G. Kent, Verschiedene Aufsätze in der norwegischen Zeitung: Morgenbladet z. B. 1878 und 1879 (Berigtigelse af en kirkehistorisk Vildfarelse), ibidem 1884 (Hvorvidt kan man tillägge H. N. Hauge kirkehistorisk Betydung) und in ThStK 1894, S. 392 ff. D. Thrap, Hans Hauges Fängsling in der norweg. Historisk Tidskrift, Tredie Räkke III, pag. 147 ff.; Bischof Dr. A. Chr. Bang: Til Minde om H. N. Hauge (1796—1896). Et Jubilaeumsskrift, Kristiania 1896. Die gleichzeitigen rationalistischen Quellen über Hauge und den Haugianismus sind im hohen Grade irreführend, z. B. ein paar Aufsätze in Fallesens „Theologisk Maanedskrift" für 1803 und 1804, von den Pastoren Theilmann und Hagerup, die den Ausgangspunkt für Prof. Jens Möllers Abhandlung über H. N. Hauge in Stäudlins und Tzschirners Archiv für KG II, Leipzig 1815, bilden. Vgl. auch F. W. v. Schuberts Abhandlung in demselben Archiv V. Eine wahrere und unbefangenere Auffassung macht sich in einem Artikel in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung, 1831, Nr. 64, geltend. Die Hauptschrift über Hauge ist A. Chr. Bang, Hans Nielsen Hauge og hans Samtid, en

Monografi, Christiania 1875, zweite Auflage. Sie enthält auch ein vollständiges Verzeichnis über die von Hauge verfaßten und herausgegebenen Schriften. Der wesentliche Inhalt dieser Monographie ist in Schäfers Zeitschrift für Diakonie 1880 durch Pastor Michelsen wiedergegeben. Die vollständige Bibliographie über die Hauge-Litteratur giebt J. B. Halvorsen, Norsk Forfatterlexikon 1814—1880, II p. 571 ff. cfr. I p. 163, III p. 213, IV p. 330.

Hans Nielsen Hauge hat sich durch seine bahnbrechende Laienwirksamkeit, sein Leben und Leiden für Erweckung des geistlichen Lebens in Norwegen zu der Zeit, da der Rationalismus sich daselbst festzusetzen angefangen war, einen Namen in der Kirchengeschichte erworben. Geboren am 3. April 1771 auf dem Hofe Hauge im Kirchspiele Thune (Smaalenenes Amt), erhielt er als Bauernsohn nur die äußerst dürftige Bildung, die damals dem gemeinen Manne in Norwegen überhaupt zu teil wurde. Da sich indessen die Gedanken des Knaben schon sehr frühzeitig mit religiösen Fragen, namentlich der Frage über die Ewigkeit, beschäftigten, so suchte er Unterricht in den alten christlichen Schriften, die sich in dem Hause seiner gottesfürchtigen Eltern vorfanden. Unter den asketischen Schriften, aus denen er insbesondere schöpfte, nennt er selbst außer der heiligen Schrift nur Luthers kleinen Katechismus, Pontoppidans Katechismuserklärung und des dänischen Bischofs und Liederdichters Kingo Gesangbuch. Aber seine eigenen Bücher zeigen, daß er auch aus Schriften, wie Luthers Postillen und Arndts wahrem Christentum, Nahrung gezogen haben muß. Eine Zeit lang sah es jedoch aus, als sollte seine praktische Anlage und sein starkes Interesse für Handelsunternehmungen eine Klippe für seinen Glauben werden. Aber ein kurzer Aufenthalt in Frederiksstad 1795, bei dem er in unmittelbare Berührung mit Verleugnern des christlichen Glaubens und offenbaren Sündern kam, wurde von entscheidender Bedeutung für ihn. Den absoluten Durchbruch der Kräfte des ewigen Lebens in sich und den direkten Ruf, nach außen zu wirken, fühlte er jedoch erst den 5. April 1796. Während er nämlich an diesem Tage, auf dem Felde arbeitend, ein bekanntes Lied des dänischen Liederdichters Hygum sang, „wurde sein Sinn so zu Gott erhoben, daß er nicht aussagen konnte, was in seiner Seele vorging". Sein Herz war mit der brennendsten Liebe zu Gott und zu den noch in Finsternis wandernden Brüdern erfüllt. „Er wollte nun gern Gott unter ihnen dienen und bat ihn, ihm zu offenbaren, was er zu thun habe." Da kam ihm Jes 6 lebendig und stark in den Sinn, und der Ruf, zur Bekehrung anderer zu predigen, ward in seiner Seele geboren. Nachdem er noch einige Zeit auf dem Hofe seines Vaters ruhig gelebt, begann er seine Wirksamkeit zuerst damit, daß er sich mit einzelnen über Bekehrung und den Weg zur Seligkeit unterredete; dann (seit 1797) trat er auch als Bußprediger und Erbauungsredner auf. Von 1798 bis 1804 war er beinahe ausschließlich auf Reisen in verschiedenen Gegenden Norwegens (doch kam er einmal auch nach Christiansfeld und Kolding in Dänemark), meistens zu Fuße. In diesen Jahren ging er 1500 Meilen, und wenn man hört, daß er außerdem 2—4 Reden des Tags halten konnte und hunderte von Briefen schrieb, Bücher verfaßte u. s. w., so kann man sich einen Begriff von seiner Unermüdlichkeit und ausgebreiteten Wirksamkeit machen. Er wirkte teils durch Unterredungen mit den einzelnen, teils durch Erbauungsreden, die er stehenden Fußes, wenn auch nicht nach den Regeln der Rhetorik, so doch in so eindringlicher und inniger Weise hielt, daß er einen mächtigen Eindruck auf seine Zuhörer machte, teils durch sehr volkstümliche Schriften, die bei vielen gut anschlugen. Daß seine Darstellung an vielen und großen formellen Fehlern litt, versteht sich von selbst. Mehrere von ihm Erweckte folgten seinem Beispiel und zogen umher, um zu predigen, und es kann nicht verwundern, daß in dieser Bewegung manches vorfiel, was das Gepräge der Unreife trug oder auch bisweilen geradezu ungesund und schwärmerisch war, ohne daß Hauge selbst eine direkte Schuld an diesen mehr ausnahmsweise vorkommenden Erscheinungen beigelegt werden kann. Selbstverständlich konnten viele von den damaligen Geistlichen zu dieser rationalistisch gefärbten Zeit eine solche religiöse Bewegung nicht verstehen und noch weniger sich ihr anschließen. Sie galt in ihren Augen als reine Schwärmerei. An mehreren Orten stieß Hauge selbst auf starken Widerstand; ein und das andere Mal wurde er arrestiert und ins Gefängnis geworfen, weil man ihn für einen Herumstreifer ansah, der dem sogenannten Konventikelplakat (von 1741, aufgehoben 1842) zuwider religiöse Versammlungen hielt.

Eine Zeit lang war Hauge in Bergen ansässig, wo der kraftvolle Bischof Brun die Sache des Christentums vertrat. Dadurch, daß er hier teils Handel trieb, teils von mehreren seiner Freunde in Handelsangelegenheiten zu Rate gezogen wurde, entstand das Gerücht von einer „Heiligen Kasse", in deren alleinigen Besitz Hauge sich setzen, oder die er zu seinem Vorteil brauchen wolle. Wahr ist nur, daß er eine Zeit lang an eine Nach-

ahmung von AG 2, 44 f. und 4, 34 ff. dachte, einen Gedanken, den er jedoch später aufgab. Um den steten Vorwurf des Herumstreifens von sich und seinen Freunden abzuwenden, vermochte er diese dazu, sich ringsum im Lande einzeln ansässig zu machen, damit sie die umherreisenden Laienprediger aufnehmen, und die Erbauungen unter der Aufsicht des Hausvaters gehalten werden könnten. Dadurch geschah es, daß Hauges Freunde eine ganze Reihe von engeren Brüderkreisen bildeten, die eine beständige Verbindung mit einander unterhielten. Wo ein gläubiger Geistlicher war, schlossen sie sich mit Freuden an ihn; fand sich kein solcher, so erbauten sie sich, so gut sie konnten, untereinander, ohne jedoch je die Verbindung mit der Kirche aufzugeben. — Hauges Wirksamkeit als umherreisender Bußprediger ward plötzlich unterbrochen, indem er im Jahre 1804 in Christiania arretiert wurde. Hier saß er nun mit einer Unterbrechung von nur wenigen Monaten von 1804 bis 1811, und nachdem über 600 Zeugen über ihn abgehört worden waren, wobei eine Menge Lügen und Verleumdungen widerlegt wurden, verurteilte ihn eine Kommission im Dezember 1814 zu zwei Jahren harter Festungsarbeit (Slaveri). Schon zwei Jahre vorher hatte man ihn aus dem Arrest entlassen, da seine Gesundheit während desselben in hohem Grade gelitten hatte. Er appellierte an das Obertribunalgericht und wurde von diesem zu einer sehr hohen Geldstrafe und in die Kosten verurteilt. Sein Versehen bestand darin, daß er die Bestimmungen des Konventikelplakats übertreten, andere dazu aufgemuntert, dasselbe zu thun und sich in seinen Schriften Invektiven gegen die Geistlichkeit erlaubt, von welchen letzteren man doch annahm, daß sie ihren Grund weder im bösen Willen hätten, noch, im Zusammenhang gelesen, so beleidigend wären, als sie auf den ersten Anblick erscheinen könnten. Das waren also seine Vergehen, und das trotz aller der Anstrengungen, die gemacht worden waren, sogar seinen guten Namen als Mensch und Bürger zu vernichten. — Nach seinem Arrest war Hauge fast beständig kränklich und verlebte seine letzten Jahre in Ruhe auf seinem Hofe Bredtvedt in Aker in der Nähe von Christiania, wo er von vielen seiner Freunde und von Reisenden besucht wurde, die den merkwürdigen Mann sehen wollten. Hier starb er auch still und gottergeben den 29. März 1824. Er wird als Mann geschildert „von mildem Gesicht, hellem Haar, breiten Schultern, breiter Brust und starken Gliedern". Er besaß neben einem stillen, tiefen Gemüt auch einen klaren Verstand und einen starken Willen. Im persönlichen Umgang soll er ein sehr liebenswürdiger Mann gewesen sein, weshalb seine Freunde auch mit großer Liebe an ihm hingen.

Sollen wir die wesentliche Bedeutung der Wirksamkeit Hauges angeben, so können wir sie nicht darein setzen, daß er durch seine Bekehrungspredigt eine religiöse Bewegung hervorrief oder eine Richtung eigentümlichen Gepräges schuf, die mit seinem Namen als Haugianismus bezeichnet wird. Daß dies der Fall war, ist gewiß in den Verhältnissen der Zeit, in der er auftrat, sowie in den Verhältnissen, aus denen er selbst hervorging, begründet. Ohne daß man eigentlich behaupten kann, daß er in irgend welchem Punkte von der Lehre der lutherischen Kirche abgewichen sei, muß doch gesagt werden, daß er keinen klaren Blick für die Bedeutung der Sakramente hatte. Was aber seiner Richtung ein besonderes Gepräge gab, war, daß sie den Richtungen gegenüber, die er in der Zeit vorfand, dem Rationalismus, einem ausgearteten Herrnhutismus und einer toten Orthodoxie, genötigt wurde, die Bekehrung und die neue Geburt in den Vordergrund zu stellen, „daß sie einen starken praktischen Zug hatte und mit großem Ernst die Forderung des Jakobus betonte, daß der Glaube sich in den Werken zeigen müsse, während die Rechtfertigung aus dem Glauben von ihr nur unter allerlei Restriktionen und mit großer Furcht vor antinomistischem Mißbrauch derselben vorgetragen wurde". Mit einem Wort, es traten bei ihm gerade die Seiten des Christentums hervor, die es Hauge als Bekehrungsprediger gegeben war, geltend zu machen. Dadurch geschah es unwillkürlich, daß ein gewisses nomistisch-pietistisches Gepräge auf der Richtung ruhte. Dies Gepräge erhielt sich auch später bei einzelnen Abzweigungen derselben; aber daneben schritt die historische Fortsetzung des Haugianismus stetig in evangelischer Erkenntnis fort, so daß die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und die Lehre von der freien Gnade je länger, je stärker betont wurde. Und hier stehen wir bei dem Punkt, worin wir die wesentliche Bedeutung der Wirksamkeit Hauges setzen müssen: die durch ihn geschaffene religiöse Bewegung kam, im ganzen und großen genommen, der lutherischen Staatskirche selbst zu gute, sowohl weil Hauge seine Freunde zum Anschluß an das kirchliche Amt und die bestehende Kirchenordnung ermahnte (er that dies noch in seinem Testament an seine Freunde), als auch weil von einer anderen Seite eine christliche Bewegung hinzukam, namentlich durch Mynster und Grundtvig in Dänemark befruchtet und in Norwegen von Männern getragen, wie die theologischen Pro-

fessoren Stener Johannes Stenersen und Svend Borchmann Hersleb, der ausgezeichnete Geistliche Wilhelm Andreas Wexels u. a., eine Bewegung, die zusammen mit der Haugeschen als der wesentlichste Faktor in dem christlichen und kirchlichen Leben, das sich zur Zeit in Norwegen regt, bezeichnet werden muß, indem die Reinheit der lutherischen Lehre dabei namentlich von der theologischen Fakultät verfochten wurde, als deren hervorragendste Glieder seit 1850 die Professoren Karl Paul Caspari und Gisle Johnson genannt werden können.

Als eine Folge der Erneuerung des kirchlichen Lebens in weiteren Kreisen durch einen Laien, was ja Hauge war, kann die allerdings ganz neue und bisher unerhörte Erscheinung genannt werden, daß die durch ihn geschaffene freie Laienwirksamkeit dem kirchlichen Amt zur Seite ging, und zwar zum Theil unabhängig von ihm, ja sogar gewissermaßen organisiert wurde, in der am Ende der sechziger Jahre errichteten „Lutherstiftung“ (Lutherstiftelse), deren Direktion ihre „Bibelboten“ nach kurzer Prüfung mit christlichen Büchern aussendet. Es ist diesen Bibelboten nicht verwehrt, das Wort Gottes in engeren Kreisen zu verkündigen, wenn sie sich zuvor mit dem Geistlichen der Parochie in Verbindung gesetzt haben. Außer der organisierten Laienwirksamkeit der „Lutherstiftung“ giebt es auch eine ganz freie und unabhängige, und diese hervortretende Stellung der Laienschaft, durch welche diese dahin gekommen ist, in erster Linie am Wachstum des christlichen Lebens in Norwegen mitzuarbeiten, enthält gewiß mehrere neue gute Momente, aber schließt doch eine Gefahr ein, die Gefahr, in unkirchliche Bewegungen auszuarten, wenn die Laienwirksamkeit nicht in gesunder lutherischer Spur gehalten wird, was bis jetzt meist der Fall gewesen ist. Von Oktober 1891 hat die „Lutherstiftelse“ sowohl ihren Namen (zu „Det norske Lutherske Indremissionsselskab“) als ihr Programm, indem ihre Arbeiter jetzt um Gottes Wort zu verkündigen ausgesandt werden, verändert. **Th. G. B. Odland.**

Hauran s. Basan Bd II S. 423, 28 ff.

Das Haus und seine Einrichtung bei den Hebräern. — Faber, Hebräische Archäologie, Halle 1772, I; Benzinger, Hebr. Archäologie § 17; Nowack, Hebräische Archäologie §§ 23. 24; Krengel, Das Hausgeräth in der Mischna, Berlin 1899; Klein, Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina in ZdPV III, 100 ff.; Tobler, Denkblätter S. 153 ff.

Die Kalkgebirge Palästinas sind außerordentlich reich an geräumigen Höhlen. Diese dienten naturgemäß den ältesten Bewohnern Palästinas als Wohnung. Der weiche Stein ließ sich leicht bearbeiten und so die natürliche Höhle etwas erweitern und regelmäßiger gestalten. Frühe mag dann auch in Übung gekommen sein, daß man die Höhle durch einen Vorbau, eine einfache Steinschicht wenigstens zu einer geschützten Wohnung abschloß. Solche alte Höhlenwohnungen sind uns noch zahlreich erhalten, namentlich im Hauran. Bei Derʿât z. B., dem alten Edrei, ist eine ganze labyrinthartig angelegte unterirdische Stadt. Auch im Süden von Juda, bei dem heutigen Bêt Dschibrin, dem alten Eleutheropolis, befinden sich ausgedehnte Komplexe von Höhlenwohnungen. Hierher verlegt deshalb Hieronymus die Wohnsitze des Troglodytenvolks der Horiter (vgl. auch Buhl, Edomiter S. 51 f.). Die kunstvolle Anlage vieler dieser Höhlenkomplexe zeigt uns, daß die Bewohner die Bearbeitung des Steins wohl verstanden, und also auch im stande waren, Häuser zu bauen; die Benutzung der Höhlen war also nicht die Folge eines niedrigen Kulturstandes überhaupt, sondern der Bodenbeschaffenheit und des Klimas.

Eben deswegen werden wir annehmen dürfen, daß auch die Israeliten in einzelnen Gegenden wenigstens diese Höhlen in der ältesten Zeit bewohnten, wie das vor ihnen die Landesbewohner gethan hatten und bis auf den heutigen Tag noch thun. Bestimmte Belege hierfür haben wir aus dem AT nicht; dort ist nur von Ausnahmefällen die Rede, daß die Israeliten in Kriegszeiten die Höhlen als Zufluchtsstätten benutzten (Ri 6, 2; 15, 8 ff.; 1 Sa 13, 6 u. a.) und daß sie auch wohl als Ställe für das Vieh dienten.

Man sieht es dem palästinensischen Haus bis auf den heutigen Tag an, daß es wenn man so sagen darf, aus der Höhle herausgewachsen ist. Ein ganz bezeichnendes Beispiel palästinensischer Ortslagen und Häuserbauten bietet das Dorf Silwân (Siloah) am Abhang des Ölbergs. Neben den natürlichen, nur wenig erweiterten Höhlen, in welchen eine Familie haust, sind dort Häuser, bei welchen die natürliche Höhle durch eine Art Vorbau, eine frei stehende Vorderfront, abgeschlossen ist und andere, welche ganz frei stehen. So mag im Altertum manche israelitische Ortschaft gebaut gewesen sein: am Hügelabhang ziehen sich die Häuser hinauf, nicht ganz freistehend, sondern gegen den Abhang der oberen

Terrasse sich lehnend, so daß eine oder mehrere Wände durch die natürlichen Felsen gebildet werden. Das Jerusalem eines David und Salomo dürfen wir uns im wesentlichen so vorstellen. Größere freistehende Gebäude zu errichten, waren die Israeliten damals nicht im stande. David und Salomo mußten sich zu ihren Palästen phönizische Bauhandwerker kommen lassen.

Auch das freistehende Haus des Palästinensers verleugnet diese seine Herkunft nicht: es ist nicht ein Gebäude mit mehreren Stockwerken, Treppen, regelmäßig aneinander gefügten Zimmern und Gängen 2c., sondern es besteht im wesentlichen beim Bauern noch heute aus einem einzigen Raume, der im Gebirge, wo man mit Steinen baut, einen ganz höhlenartig anmutet, von dicken Mauern mit wenig Öffnungen umschlossen und mit einem ebenso massigen Gewölbe überdeckt.

Schon oben in dem Artikel Baukunst bei den Hebräern (Bd II S. 452 f.) ist darauf hingewiesen worden, wie das Baumaterial, welches das Land darbot, zur Beibehaltung dieser Bauart zwang. Bei dem vollständigen Mangel an Langholz war man darauf angewiesen, ganz aus Steinen zu bauen, wo man solche hatte, im anderen Falle sich mit Lehmziegeln zu behelfen. Beides ermöglichte auf der Stufe der Technik, auf welcher noch heute der palästinensische Baumeister steht, keine leichten und luftigen, auch keine großen komplizierten Bauten. Auch war kein Bedürfnis nach solchen vorhanden: das warme Klima stellte nur zwei Anforderungen an das Haus: daß es gegen die Regengüsse des Winters schützte und vor den Sonnenstrahlen ein Obdach bot; kühle keller- und höhlenartige Räume, in die möglichst wenig Licht und Luft eindringen konnte, waren auch von diesem Gesichtspunkt aus das angemessene. Auf der andern Seite thaten auch die primitiven Lehmhütten denselben Dienst, wenn sie nur den Winterregen gerade noch aushielten. Denn der Bewohner, der alte Israelite so gut wie der heutige Fellache, machte weiter keine Ansprüche an sein Haus, was Bequemlichkeit betrifft. Er hielt sich gewöhnlich im Freien auf: auf seinem Acker, im Weinberg und Baumgarten, oder auch auf der Straße und auf dem Markt, wo das öffentliche Leben sich abspielte. Das Haus suchte er nur des Nachts auf, um in seinem Schutz zu schlafen, oder des Tages um bei irgend einem Geschäft, einer Unterredung mit Freunden 2c. ungestört zu sein. Auch der Handwerker und Kaufmann hatte seinen „Laden" und seine Werkstatt nicht im Hause, sondern betrieb sein Geschäft auf der Straße oder in einer offenen Bude in einer der Marktgassen (s. die A. Handel und Handwerk s. oben S. 389 und 393).

So sind durch die Jahrhunderte alle Bedingungen gleich geblieben und man wird schwerlich irren, wenn man annimmt, daß der Bau der Häuser bei den alten Israeliten ungefähr derselbe war, wie bei den heutigen Bewohnern des Landes. Viel Primitiveres an Bauten läßt sich ohnedies nicht leicht denken.

Mehr noch als heute scheint in alter Zeit mit Lehmziegeln gebaut worden zu sein, welche an der Sonne getrocknet oder auch gebrannt wurden. Die Bewohner der Ebene sind schließlich immer darauf angewiesen gewesen, auch heute noch, da ihnen die Bausteine in der Nähe fehlen. Die Bewohner des Gebirges, auch die ärmeren, nehmen heute meist kleine behauene oder unbehauene Steine, die sie mit Mörtel oder Lehm als Bindemittel zu Mauern aufschichten. Ob Stein- oder Lehmhaus — immer ist das Bauwerk des gemeinen Mannes außerordentlich einfach: Vier Wände werden im Quadrat aufgerichtet; mit ein paar rohen Baumstämmen, Ästen und Reisig werden sie so dicht überdeckt, daß man darauf eine Erdschicht von etwa einem Fuß Dicke ausbreiten und feststampfen kann. Das Ganze wird dann schließlich mit einem Brei aus Lehm und Stroh überzogen, welcher rasch an der Sonne trocknet. Ein solches Dach genügt auch vollkommen, um den Winterregen abzuhalten, wenn es immer in gutem Zustand erhalten wird. Man pflegt es deshalb vor Beginn der Regenzeit mit einem frischen Brei zu überziehen und jedenfalls mit einer steinernen Walze zu ebnen und festzudrücken. Geschieht das nicht, so sickert der Regen in das Dach ein, das Holz fault und bricht leicht zusammen. So war wohl auch das Haus des alten Israeliten. Ziegel und Sykomoren bildeten das gewöhnliche Baumaterial (Jes 9, 9). Solche Häuser zum Einsturz zu bringen, braucht es nicht viel. Noch jetzt kann man bei diesen Lehmdörfern oft beobachten, wie ein gehöriger Winterregen manches Haus so einweicht, daß es zusammenfällt, ja wie ein ganzer Ort, der von seinen Bewohnern verlassen ist — was nicht allzuselten vorkommt — binnen ganz kurzer Zeit spurlos von der Erde verschwunden ist, und nur noch die Cisternen und Brunnen seine Lage bezeichnen. Daraus erklärt es sich, weshalb von so vielen Orten, die im AT erwähnt sind, auch nicht die geringsten Überbleibsel aufzufinden und ihre Lage nicht zu bestimmen ist. Das „Lehmhaus" ist darum ein Bild der Vergänglichkeit (Hi 4, 19; 13, 12; vgl. Ez 12, 5 ff.; 13, 13 f.).

Die wohlhabenden Leute im Gebirge, seltener in der Ebene, errichten sich einen massiven Steinbau aus mehr oder minder fein behauenen Steinen, ein verhältnismäßig ganz stattlich aussehendes Gebäude. Dicke hohe Mauern umschließen den Wohnraum. Das Dach ist als Kuppel-Gewölbe gebaut. Selten sieht man in diesen Räumlichkeiten scharfe Kanten und genaue Winkel, aber alles ist fest und massiv, alles von Stein, selbst Thür- und Fenstereinfassungen. Derartige Gebäude bieten einen trefflichen Schutz gegen die Sonnenhitze. Eine Hauptsache bei diesen massiven Bauten ist die gute Fundamentierung: womöglich legt man den Grund auf den Felsen und wo dieser nicht vorhanden ist, geht man wenigstens so tief in die Erde, als das Haus hoch werden soll. Bei der gewaltigen Last des Hauses würde der starke Winterregen ein nicht gehörig tiefes Fundament leicht zum Weichen bringen (vgl. Mt 7, 24 ff.).

Im alten Israel konnten sich bloß reiche Leute den Luxus leisten, mit „Quadern" d. h. größeren behauenen Steinen zu bauen. Salomo verwendete solche zu Tempel und Palast (1 Kg 7, 9 ff.), aber phönizische Steinmetzen mußten sie herrichten; die Israeliten verstanden sich noch nicht darauf. Noch zur Zeit der Propheten Amos und Jesaja ist es ein Luxus, den die Propheten nicht billigen, daß sich die Vornehmen auch solche „Paläste" bauen lassen; das entsprach nicht der „guten alten" Sitte (Am 5, 11; Jes 9, 9).

Wie man schon in alter Zeit in Ermangelung von Langholz diese Steinhäuser mit Steindach zu überdachen wußte, ist in dem A. Baukunst gezeigt. Das kuppelartige Dach — ein scheinbares oder echtes Gewölbe — war meist ausgebaut zur flachen Dachterrasse. Heute ist dies bei den Fellachenhäusern selten der Fall; die meisten Häuser sehen daher ganz ruinenhaft oder unfertig aus.

Ob aus Ziegeln oder aus Steinen gebaut, das „Haus" des alten Israeliten bestand wie das des heutigen Fellachen aus einem einzigen Raum. Heute ist dieses „Zimmer" in zwei Abteilungen eingeteilt, von denen die eine „etwas erhöhte" den Menschen zum Aufenthalt dient, die andere Hälfte manchesmal vom Vieh, Ochs, Esel, Hühnern ꝛc., bewohnt wird. Und wo wir dann in der Königszeit von Häusern mit mehreren Gemächern hören, handelt es sich jedenfalls nicht um mehrstöckige Häuser, sondern um Zimmer, die zur ebenen Erde aneinander gereiht sind, fast könnte man sagen um aneinandergebaute Häuser der geschilderten Art. Denn jedes Zimmer hatte, wie noch heute z. B. bei den Jerusalemer Häusern, sein eigenes Kuppeldach und natürlich auch seinen eigenen Eingang von außen.

Ein Oberstock ist bei den kleinen Lehmhütten ganz unmöglich; diese vermögen einen solchen nicht zu tragen. Doch sieht man heute wenigstens im Sommer auch auf ihren Dächern vielfach kleine „Hütten" aus Zweigen, Matten und Laub notdürftig aufgeschlagen. Dorthin flüchten sich die Bewohner vor der drückenden und dumpfen Hitze des „Zimmers" und seinem Ungeziefer, und dort bringen sie namentlich auch gerne die Nächte zu. Daß das alte Sitte war, zeigt der Umstand, daß man später auch beim Laubhüttenfest die Hütten auf den Dächern aufschlug (Neh 8, 16).

Bei den massiven Steinhäusern dagegen war bei vermögenden Leuten wie noch heute vielfach auf dem Dach ein wirkliches Obergemach (עֲלִיָּה) mit festen Wänden (2 Kg 4, 10). Heute wird diese ʿöllîje etwas besser und sorgfältiger eingerichtet als der untere Raum; ihre Wände sind verputzt, der Boden cementiert. Das mag auch in alter Zeit so gewesen sein, denn wir hören z. B., daß man gerne angesehene Gäste dort unterbrachte (1 Kg 17, 19; 2 Kg 4, 10; 1 Sa 9, 25, wenn in letzterer Stelle nicht einfach ein Lager auf dem flachen Dach unter freiem Himmel gemeint ist). In das Obergemach zog man sich auch sonst gern zur Ruhe zurück, auch zu geheimer Besprechung (Ri 3, 20 ff.), zum Gebet (Da 6, 11; Tob 3, 10), in Trauer (2 Sa 19, 1), und überhaupt wenn man sich zurückziehen und ungestört sein wollte (Judith 8, 5). Daß es übrigens nicht die Regel war, daß jedes Haus sein Obergemach hatte, ersieht man aus der 2 Kg 4, 8 ff. erzählten Geschichte, wo Elisas Gastfreunde in Sunem erst um ihres Gastes, des Propheten, willen ein solches Obergemach bauten.

Immer handelt es sich nur um ein kleines Stübchen auf dem Dach, das daneben noch freien Raum zum Gehen ꝛc. auf dem flachen Dache läßt. Und in der Regel war das Dach bei den kleineren Häusern ganz frei. Eine Treppe führte nicht vom Innern des Hauses sondern außen am Haus vom Hof oder von der Straße direkt auf das Dach. Die alten Israeliten hielten sich gerne und viel auf dem Dache auf. Namentlich schlief man dort gerne im Sommer (1 Sa 9, 25) und genoß die Abendkühle dort (2 Sa 11, 2; Da 4, 26). Ebenso heute: aus der Höhe gesehen erschienen im Sommer die Dächer von Damaskus z. B. wie ein großer Lagerplatz. Auch sonst mag man wohl manches häusliche Geschäft dort verrichtet haben (Jos 2, 6). Übrigens befand man sich auf dem Dach in

voller Öffentlichkeit. Man konnte von hier aus geschickt beobachten, was auf der Straße, im Haushof, in den Höfen und auf den Dächern der Nachbarhäuser vorging (Jes 22, 1; Ri 16, 27; 2 Sa 11, 2), und ganz ebenso wurde man selbst auf dem Dach von überall her, namentlich von andern Dächern aus gesehen. So werden vom Propheten bei der Schilderung der allgemeinen Klage die Dächer neben den Märkten als öffentliche Orte genannt (Jes 15, 3; Jer 48, 38), an denen bei öffentlichem Unglück das Klagegeschrei ertönt. Und will man etwas in die Öffentlichkeit bringen, so thut man es auf dem freien Dach, das ist so gut wie auf offener Staße gethan (2 Sa 16, 22), und etwas „auf den Dächern predigen“ heißt soviel als es auf den Straßen ausposaunen (Mt 10, 27). Das alte Gewohnheitsrecht (Dt 22, 8) verlangte, — was bei dieser vielfachen Benutzung der Dächer wohl begreiflich ist — daß jedes Dach mit einem Geländer umgeben sein sollte. Das hinderte nicht, daß man in den Städten, wo die Häuser dicht aneinander gebaut waren, leicht von einem Dach auf das andere hinübersteigen und so ganze Straßen entlang auf den Dächern gehen konnte (vgl. Mc 13, 15; Joseph. Ant. Jud. XIII, 140).

Von der Anlage der sonstigen Wohnhäuser unterscheidet sich heute die der Jerusalemer Häuser, und da die Ursache, die dies veranlaßt, vor Jahrtausenden schon ebenso vorhanden war, wird auch die Wirkung schon in alter Zeit eine ähnliche gewesen sein. Jerusalem hat kein Quellwasser im Bereich der Stadtmauern und so ist jedes Haus darauf angewiesen, sich sein Wasser selbst zu sammeln in seiner Cisterne. Diese verlangt aber einen Hof im Innern des Hauses. Um diesen Hof herum gruppieren sich heute die einzelnen Zimmer oder eigentlich Häuschen in ziemlich unregelmäßiger Weise, und von allen unter freiem Himmel liegenden Flächen des Hauses wird sorgfältig jeder Tropfen Regenwasser in Rinnen und Kanälen dem Hof und der Cisterne zugeführt. Hof und Cisterne hat sicher von den Häusern der Armen etwa abgesehen jedes ordentliche Jerusalemer Haus schon in alter Zeit gehabt (2 Sa 11, 2; Neh 8, 16; vgl. Spr 5, 15). Übrigens wird ebenso auch von Bauernhäusern berichtet, daß sie Hof und Cisterne hatten (2 Sa 17, 18).

Im Innern waren die gewöhnlichen Häuser natürlich ebenso primitiv. Die Wände überzog man wohl mit Kalk (Ez 13, 10 ff.; 22, 28; Dt 27, 4); häufig waren sie auch nur mit Lehm beworfen (Le 14, 41 f.). Der Fußboden war ein einfacher Estrich von Lehm. Frühe wird man diesen Estrich mit einfachen Strohmatten oder bei den Reichen mit Teppichen bedeckt haben. Die allerdings erst später (Judith 10, 3) bezeugte Sitte, im Hause keine Sandalen zu tragen, setzt eben voraus, daß man wie noch heute solche Matten nicht mit den Schuhen betreten durfte.

Fenster und Thüren hatten, wie schon bemerkt, häufig steinere Einfassung. Die Fenster waren jedenfalls nicht in großer Zahl angebracht, so wenig wie heute. Da man sie nicht mit Läden verschloß, hätten sie nur dem Regen und der Sonne Eingang gestattet. Während sie heute gewöhnlich bloß gegen den Hof gehen, war das im Altertum nicht in dem Maße der Fall (Ri 5, 28; Spr 7, 6). Sie waren wie noch heute mit hölzernen Gittern (אֶשְׁנָב oder אֲרֻבָּה) versehen (Ri 5, 28; 1 Kg 6, 4; Hos 13, 3). Sie dienten zugleich oder eigentlich hauptsächlich, wird man sagen dürfen, als Rauchabzug, da die Häuser keine Kamine hatten (Hos 13, 3).

Die Thüren waren namentlich im Verhältnis zu den hohen Zimmern ziemlich niedrig; die uns im Hauran vielfach noch erhaltenen mit Steinen eingefaßten Thüröffnungen sind selten mehr als vier Fuß hoch. Wer seine Thüre hoch machte, sagen die Sprichwörter, offenbart damit seinen Hochmut (Spr 17, 19). Gewöhnlich bestanden die Thüren aus Holz; die alten Häuser im Hauran zeigen auch Thüren, welche aus einer Steinplatte bestanden. Oben und unten hatten sie Zapfen (Angeln, צִיר), mit denen sie sich in den Zapfenlöchern (פֹּתוֹת) der meist steinernen Ober- und Unterschwelle drehten (1 Kg 7, 50; Spr 26, 14). Große Gebäude hatten auch wohl Flügelthüren, so der salomonische Tempel (1 Kg 6, 34; 7, 50). Durch Klopfen begehrte man Einlaß; möglich ist, daß ein Metallring zum Klopfen oder etwas ähnliches schon in alter Zeit an der Thüre angebracht war (Le 12, 36; AG 12, 13 u. a.). Der Verschluß wurde durch einen Holzriegel gebildet, der von innen vorgeschoben wurde. Um diesen Riegel von innen oder außen zurückschieben zu können, bedurfte man eines Schlüssels. Wahrscheinlich entsprechen die alten hebräischen Schlösser im wesentlichen den im modernen Syrien gebräuchlichen. Bei diesen wird der Riegel dadurch festgehalten, daß eine Anzahl von eisernen Stiften im Thürpfosten, die in bestimmter Weise gruppiert sind, in die entsprechenden Löcher im Riegel fallen, sobald der Riegel in das Loch des Thürpfostens vorgeschoben ist. Der Schlüssel, ein Holzstück, hat an seinem Ende eben so viele in der ganz gleichen Weise angeordnete Nägel. Führt man den Schlüssel

von der Seite her in die Riegelrinne ein, so kann man mit den Nägeln des Schlüssels von unten in die Löcher des Riegels eingreifen und die heruntergefallenen Stifte des Schlosses im Thürpfosten in die Höhe heben, worauf sich der Riegel zurückschieben läßt (vgl. die Abbildung bei Benzinger, Archäologie S. 119). Diese Schlösser und die dazu gehörigen Schlüssel haben eine recht ansehnliche Größe, namentlich bei großen Gebäuden; daher vergleiche den Ausdruck: die Schlüssel eines Hauses jemanden auf die Schulter legen (Jes 22, 22).

Die Sitte, die Thürpfosten mit Inschriften zu versehen, dürfte alt sein. Auch im alten Ägypten läßt sie sich nachweisen (Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians II, S. 102, 123). Das Deuteronomium befiehlt, die Dt 6, 4 f. stehenden Worte an die Thüre bezw. die Thürpfosten zu schreiben (Dt 6, 9; 11, 20). Die Sitte ist noch heute im ganzen islamischen Orient verbreitet (vgl. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter I, S. 6. 13; II S. 71).

In diesen seinen Grundzügen hat das hebräische Haus keine wesentlichen Änderungen erfahren, auch nicht als in der späteren Königszeit der Luxus zunahm. Die Häuser der Reichen, die großen Paläste, die den Propheten ein Ärgernis sind (Jer 22, 14 u. a.), zeichneten sich nur dadurch aus, daß sie mehr und größere Räumlichkeiten hatten. Aber, wie schon erwähnt, dürfte es sich dabei schwerlich um mehrstöckige Gebäude gehandelt haben. Wenn der Anbau am Tempel in drei Stockwerken errichtet war, und das Libanonwaldhaus Salomos jedenfalls ein Stockwerk über der Halle hatte (vgl. Benzinger zu 1 Kg 7, 2 ff.), so ist dabei zu bedenken, daß es sich bei beiden Gebäuden nicht um Wohnräume handelte. Abgesehen von dem erwähnten Obergemach oder Obergemächern eines solchen Palastes lagen die verschiedenen Gemächer auf ebener Erde, wohl um einen oder mehrere Höfe herum. Leider ist uns das Wohnhaus Salomos gar nicht näher beschrieben; wir haben es uns wohl in derselben Weise mit verschiedenen Flügeln, getrennt durch Gärten und Höfe, zu denken (vgl. Jer 32, 2). Über die besondere Bestimmung der einzelnen Gemächer von solchen Palästen erfahren wir auch nicht viel: dem außen beim Eingang gelegenen Empfangsgemach stehen die Innengemächer (חֶדֶר) gegenüber; im Innern des Hauses war natürlich das Schlafgemach (חֲדַר מִשְׁכָּב 2 Sa 4, 7; vgl. 1 Kg 1, 15) und das Frauengemach, das selbstverständlich nicht fehlt in einem Hause, wo überhaupt mehrere Zimmer vorhanden sind (Ri 15, 1; HL 1, 4; 3, 4). Endlich werden besondere Zimmer für den Winter und Sommer erwähnt (Am 3, 16; Jer 36, 22).

Im übrigen äußerte sich der Luxus namentlich in dem beim Bau verwendeten Material: die Mauern wurden aus kostbaren, fein behauenen Quadern aufgeschichtet (Am 5, 11); inwendig wurden Decke und Wände mit Mennig bemalt (Jer 22, 14), oder gar mit Täfelung aus Oliven- oder Cedernholz versehen (Jer 22, 14; Hag 1, 4; 1 Kg 7, 1). Statt des nicht besonders wertvollen Sykomorenholzes (1 Kg 10, 27; Jes 9, 9), das gewöhnlich zu Thüren und Fenstern verwendet wurde, nahm man das feinere Olivenholz (1 Kg 6, 31) oder gar Cedernholz. Thür- und Fensterpfosten und die Wandtäfelung wurden etwa noch mit Schnitzereien verziert (1 Kg 6, 18. 29), oder mit Elfenbein ausgelegt (1 Kg 22, 39; Am 3, 15; Ps 45, 9), oder mit Goldblech überzogen (1 Kg 6, 20). Der Boden wurde mit Holzbrettern (Cypressenholz 1 Kg 6, 15) belegt oder mit Steinplatten gepflastert, wie die Höfe (2 Kg 16, 17); an Stelle der einfachen Strohmatten traten kostbare Teppiche. Daneben erscheinen noch große Fenster als das charakteristische Merkmal prächtiger Bauten (Jer 22, 14). Salomos Tempel und Palast hatte Säulen und Säulenhallen. Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß dies auch bei Privathäusern nachgeahmt wurde; die Höfe im Haus boten die günstigste Gelegenheit dazu, Säulenhallen und Gallerien anzubringen. In nachexilischer Zeit wird dann auch der weiße Marmor (שַׁיִשׁ) erwähnt, der namentlich bei den herodianischen Bauten vielfach Anwendung fand (1 Chr 29, 2; HL 5, 15; Joseph. Ant. Jud. XV, 392; Bell. Jud. V, 4, 4).

Der griechisch-römische Baustil, der in der Periode des Hellenismus auch in Palästina seinen Einzug hielt, blieb naturgemäß auf die großen Bauten (Paläste, Theater, Thermen 2c.) beschränkt und beeinflußte die gewöhnliche Bauart der Juden nicht, jedenfalls in nichts wesentlichem.

Die Einrichtung des hebräischen Hauses war sehr einfach. 2 Kg 4, 10 zeigt, daß zur Ausstattung des Zimmers für einen geehrten Gast vier Stücke gehörten: Ruhebett, Tisch, Stuhl und Lampe.

Ruhebetten zum Schlafen bei Nacht kannte die älteste Zeit keine. Der gewöhnliche Mann pflegte sich auch noch lange Zeit wie der heutige Orientale in seinen Mantel zu

hüllen und auf dem bloßen Boden oder auf Decken oder Matratzen, die auf dem Fußboden ausgebreitet wurden, zu schlafen (Ex 22, 25 f.; Dt 24, 13). Das hebräische Bauernhaus hatte so wenig wie das der heutigen Fellachen Platz zur Aufstellung von Bettgestellen für die Glieder der Familie. Auch bei den Wohlhabenden scheint es in alter Zeit nicht anders gewesen zu sein; es ist wohl nicht zufällig, daß es sich immer um Kranke handelt, wo in alten Geschichten ein eigentliches Ruhebett, ein Divan (מִטָּה, עֶרֶשׂ) als Lager genannt wird (Gen 47, 31; 49, 33 in welchen Stellen es sich übrigens um ägyptische Sitte handeln kann; 1 Sa 19, 13 ff.; 2 Kg 1, 6 u. a.). Erst in späterer Zeit wurde der Divan zugleich als Bett benutzt (vgl. z. B. Hi 7, 13; Ps 6, 7; 132, 3; HL 1, 16 u. a.). In alter Zeit diente das „Ruhebett" als Sopha, auf welchem man bei Tag ausruhte (1 Sa 28, 23), und zu Tische saß (ob mit untergeschlagenen Beinen? Ez 23, 41; 1 Sa 20, 25), oder lag (Am 6, 4), letzteres wohl nicht alte Sitte, sondern spätere Mode. Gewöhnlich war dieses Ruhebett nur ein einfaches Holzgestell, das auf vier Füßen ruhte; die Reichen der späteren Königszeit trieben aber viel Luxus mit ihren Ruhebetten: das Gestell wurde mit Elfenbein eingelegt (Am 6, 4), oder aus Cedernholz verfertigt, es bekam eine mit Goldblech beschlagene Lehne und silberüberzogene Füße (HL 3, 10). Man bedeckte diese kostbaren Divane dann mit ebenso wertvollen Stoffen und Kissen, mit prächtigen Teppichen, mit purpurnen gestickten Überwürfen, mit feiner ägyptischer Leinwand oder dem teuern Damast aus Damaskus (Am 3, 12, wo übrigens der Text verdorben sein dürfte, vgl. Wellhausen z. d. St.; Ez. 13, 18 ff.; Spr 7, 16; HL 3, 10).

Der Tisch hat seinen Namen שֻׁלְחָן aus der alten Zeit der nomadisierenden Israeliten; das Wort bedeutet ursprünglich das auf den Boden ausgebreitete Stück Leder oder die Matte, auf welche die Speisen gesetzt wurden. Jetzt ist es zu einem hölzernen Möbel mit Füßen geworden (Ri 1, 7), über dessen Höhe und Form wir nicht näher unterrichtet sind.

Der Stuhl gehört zum notwendigen Mobiliar, da man bei Tische (כִּסֵּא) zu sitzen pflegte (1 Sa 20, 5; 1 Kg 13, 20), was heute im Orient nicht mehr üblich ist. Über die Form sind wir nicht unterrichtet; wahrscheinlich war sie der ägyptischen ähnlich. Als ein Wunderwerk von Kunst wurde Salomos Thronstuhl von den Zeitgenossen angestaunt (1 Kg 10, 18); daß auch die Reichen sich nach des Königs Vorbild kostbare Stühle mit Seitenlehnen ꝛc. anfertigen ließen, versteht sich von selbst.

Von alten palästinensischen Lampen haben die Ausgrabungen in Jerusalem und namentlich auf der Stätte des alten Lachisch mehrfache Exemplare zu Tage gefördert, so daß wir über deren Form und Aussehen genügend unterrichtet sind (vgl. die Abbildungen in Flinders Petrie, Tell el Hesy, London 1891). Im Unterschied von den griechisch-römischen Lampen waren die alten kanaanitischen und hebräischen Lampen oben offen, glichen also etwa einem einfachen Thonteller mit aufwärts (senkrecht) gebogenem Rand, in welchem eine oder mehrere Lippen (Schneuzen) für den Docht ausgeschweift waren. Diese und nicht die auch in Palästina in griechisch-römischer Zeit eingedrungene Form der oben beinahe ganz geschlossenen Lampen hat sich bei den Fellachen Palästinas bis auf den heutigen Tag erhalten (vgl. Guthe in ZdPV V, 1882, S. 352 f.). Diese Öllampe mußte ununterbrochen brennen; die Redensart „es verlöscht die Lampe jemandes" bedeutet so viel, wie: er ist mit seiner Familie untergegangen (1 Kg 11, 36; Jer 25, 10; Hi 18, 6). Ebenso heute beim Fellachen und Beduinen; wenn es von einem heißt: „er schläft im Finstern", so will das soviel sagen als: er hat keinen Pfennig mehr um Öl zu kaufen, „er pfeift aus dem letzten Loche".

Diesen vier notwendigen Stücken der Zimmereinrichtung ist noch anzufügen das Kohlenbecken (אָח Jer 23, 22 f.), das wenigstens bei den vornehmeren Leuten in der späteren Zeit erwähnt wird. Die Kälte des Winters macht auf dem Gebirge Palästinas eine solche Erwärmung der Zimmer nicht überflüssig.

Von den Wirtschaftsgeräten sind Handmühle, Backtrog und Backofen schon in dem A. Brot (Bd III, S. 420 f.). beschrieben. In keinem Hause fehlte der große thönerne Krug, כַּד, in welchem man das Mehl und Korn aufbewahrte, und mit dem man auch wohl Wasser an der Quelle holte (Gen 24, 14 ff.; Ri 7, 16 ff.; 1 Kg 17, 12; 18, 34).

Zum Aufbewahren der Flüssigkeiten, besonders des Weins, dienten sonst wie noch heute vor allem Schläuche aus Ziegenhaut (נֵבֶל 1 Sa 1, 24 u. a.; חֵמֶת Gen 21, 15 u. a.; נֹאד Ri 4, 19 u. a.; vgl. Mt 9, 17), seltener metallene Schalen (Krüge? צַפַּחַת, 1 Sa 26, 12 ff. von der Wasserschale, aus der man trinkt, 1 Kg 17, 12 ff. von der Schale, in welcher das Öl aufbewahrt ist). Für Früchte und Backwerk hatte man verschiedene Körbe, für die uns drei Namen überliefert sind: דּוּד (Jer 24, 2 u. a.), טֶנֶא (Dt 26, 2. 4), כְּ

(Gen 40, 17), deren Form im einzelnen wir nicht näher kennen. In dem heutigen Fellachenhaus dient ein aus Stroh und Lehm fabrizierter Behälter zu Aufbewahrung von Gerste und Weizen; oben wird die Frucht zu einer Öffnung hinein geschüttet, am unteren Ende ist ein kleines Loch, durch welches man den täglichen Bedarf herausläßt und welches mit einem Lappen zugestopft wird.

Zum Kochen und Braten hatte man teils broncene teils irdene Gefäße. Die broncenen sind erst von den Phöniziern zu den Hebräern gekommen (1 Kg 7, 13 ff.; vgl. d. A. Handwerk o. S. 396, 39) und haben daher auch ähnliche Formen wie die phönizischen. Die Häuser der Reichen und der Heiligtümer waren mit solchen Hausgeräten aller Art natürlich reich ausgestattet; auch edles Metall, Gold und Silber, fand bei Trinkgefäßen, für Opferschalen und dgl. Anwendung (Gen 44, 2; 1 Kg 10, 21; Esr 5, 14). Es sind uns die Benennungen für eine ganze Anzahl solcher Krüge und Töpfe, Schüsseln und Schalen erhalten, die sich offenbar durch Material, Form und Bestimmung irgendwie unterschieden. Im einzelnen vgl. hierzu die Wörterbücher; ihre Aufzählung hier ist wertlos, da wir gar nichts Näheres über sie wissen. **Benzinger.**

Hausgottesdienst s. Gottesdienst oben S. 6, 25 ff.

Hausmann, Nicolaus oder Niclas, gest. 1538. — O. G. Schmidt, Nic. Hausmann, der Freund Luthers, Leipzig 1860; Th. Kolde in der AdB XI, 98. Außerdem: Delitzsch in der ZPK 1845, S. 357; L. Preller in der ZhTh 1852, S. 325—79. Die ältere Litteratur über Hausmann findet sich verzeichnet im Baselischen allgemeinen historischen Lexikon Supplement II, 122.

Nic. Hausmann, einer der ältesten und liebsten Freunde Luthers, der Reformator von Zwickau und Anhalt, war, in Freiberg geboren, zuerst Prediger in Schneeberg, dann (seit 1521) Pfarrer an der Marienkirche und erster Geistlicher im undankbaren Zwickau. Viel hatte er hier, von Luther mit Ratschlägen und persönlich unterstützt, zu kämpfen mit Thomas Münzers Anhang (Nikolaus Storch), dem hochmütigen Schwärmervolk, welches sich zu Winkel hält, auf Träume und Gesichte Achtung giebt, die Schrift und Bücher will verachten, im Geist durch Offenbarungen der himmlischen Stimme zur Erkenntnis kommen. Im Jahre 1532 kam er als Pfarrer nach Dessau, von Luther dem Fürsten zu Anhalt also empfohlen: „Es kommt hier der fromme Mann M. Nikolaus Hausmann, bei E. F. G. das Predigtamt zu versehen. Denselben befehl ich E. F. G. unterthäniglich. Es ist ein treu Herz und sittiger Mann, der Gottes Wort fein still und züchtig lehret und lieb hat" (s. Erlanger Ausgabe von Luthers Werken 54, 327. 56, 187). Sein Lebensende wird in Luthers Tischreden (Walchsche Ausg. XXII, 1929) wie folgt erzählt: „Anno 1538 den 6. November kamen Briefe von Freiberg, wie M. Hausmann wäre gen Freiberg berufen zum Pfarrherrn und Superintendenten: weil er aber ein alter und abgearbeiteter Mann gewesen, hätte ihn der Schlag in der ersten Predigt gerühret, davon er auch alsbald wäre tot blieben. Wir aber verhieltens D. Martin und sagten erstlich, er wäre krank, zweitens läge darnieder, wäre drittens fein sanft in Christo entschlafen. Da finge er an und weinete sehr und sprach: Also nimmt Gott die Frommen weg, wird danach die Spreu verbrennen, wie die Schrift sagt Jes 57, 1: Der Gerechte wird weggerafft und niemand betrachtet es. — Das ist mir wahrlich gar ein lieber Freund gewesen. Also saß er den ganzen Tag, weinete und trauerte, war bei D. Jona, M. Phil. Melanchthon, M. J. Camerario und Kaspar v. Köckeritz, unter welchen er saß ganz traurig und weinende." Ohne Überstürzung in Einführung des Neuen, ohne Streitlust, obschon auch er Oekolampads Abendmahlslehre für ein Gift hielt, förderte Hausmann die Reformation durch seinen frommen, stillen Wandel. Quod nos docemus, ille vivit, sagte Luther von seinem Jonathan-Hausmann, und in den Tischreden (XXII, 519): „Die Gnade ändert die Natur nicht ganz und gar, sondern brauchet ihr, wie sie sie findet. Als wenn einer von Natur gütig und sanftmütig ist, der zum Glauben bekehrt ist, wie M. Nicolaus Hausmann, denselben machet sie zu einem feinen sanften Prediger." **G. Frank.**

Havelberg, Bistum. — A. F. Riedel, Codex diplomaticus Brandenburgensis, 1. Hptbl. 2. Bd S. 382 ff.; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten, Berlin 1843; Köpke und Dümmler, Otto d. Gr., Leipz. 1876; W. Giesebrecht, Geschichte d. deutschen Kaiserzeit, 1. Bd; Hauck, KG Deutschlands 3. Bd.

Havelberg ist eines der von Otto I. im Interesse der Mission unter den Wenden (s. d. A) gegründeten Bistümer. Die nur abschriftlich erhaltene Stiftungsurkunde (MG Dipl. I S. 155 Nr. 76) ist vom 9. Mai 946 datiert. Doch ist es wahrscheinlich, daß

diese Datierung irrig ist, daß vielmehr das Bistum Havelberg gleichzeitig mit dem von Brandenburg gegründet wurde (s. KG III, S. 103, Anm. 6). Dann aber muß als Gründungsjahr 948 angenommen werden. Die Stiftungsurkunde nennt als Ratgeber des Königs bei der Errichtung des Bistums den päpstlichen Legaten Marin, den EB Friedrich von Mainz und andere Bischöfe, Brun, den späteren Kölner EB, und den MG Gero. Schon bei der Gründung wurden die Grenzen genau bestimmt; das Bistum erstreckte sich in nordöstlicher Richtung von der mittleren Elbe bis zum Haff und der Ostsee, auch die Insel Usedom gehörte zu seinem Sprengel. Es trat unter das EB Mainz, wurde aber bei der Gründung Magdeburgs 968 von Hatto II. an dieses EB abgetreten (Verzichtsurkunde im CD Brand. II, S. 436 Nr. 2). Doch war es zunächst nur von kurzer Dauer; denn der große Wendenaufstand des Jahres 983 führte zu seiner Vernichtung. Am 29. Juni nahmen die Wenden die Burg ein. Nun wurden zwar auch fernerhin Bischöfe von Havelberg ernannt, aber sie blieben ihrer Diöcese fern. Dort herrschte das Heidentum wieder allein. Erst Bischof Anselm (1129—1155; s. d. A. Bd I S. 570 f.) hat ernstlich an der Wiederherstellung der Kirche in diesen Gegenden gearbeitet. Doch waren die Verhältnisse immer noch ärmlich genug; Wibald bezeichnet ihn als **pauperis civitatis et modici cleri episcopus** (ep. 159 S. 263). Bei der Organisation des pommerischen Bistums im Jahre 1140 (Jaffé 8102) verlor Havelberg den nördlichen Teil seines bisherigen Sprengels. Zu allgemeiner Bedeutung ist es ebenso wenig als die übrigen nordöstlichen Bistümer jemals gelangt.

Bischofsliste: Dudo, Hilderich gest. 1008, Erich, Gotschalk gest. 1085, Wichmann gest. vor 1096, Ezelin gest. nach 1108, Bernhard gest. 1118, Hammo gest. 1120, Gumbert gest. 1125, Anselm 1120—1155, Walo gest. 1176?, Rupert gest. 1191, Helmbert gest. 1206, Sigebod 1206—1219, Wilhelm 1219—1244, Heinrich I. 1244—1270, Heinrich II. 1270—1290, Hermann 1290—1291, Johann I. 1292—?, Arnold gest. 1312, Johann II. 1312—?, Reiner?, Heinrich III. gest. 1324, Dietrich gest. 1341, Burkard I. gest. 1348, Burkard II. gest. 1369?, Thiedrich 1370—1385, Johann III. 1386—1401, Otto I. 1401—1427, Friedrich 1427, Johann IV. 1427, Konrad 1427—1460, Wittich 1460 bis 1487, Busso 1487—1493, Otto II. 1493—1501, Johann V. 1501—1520.

Hauck.

Havila, Chawila s. Eden Bd V S. 159,25 ff.

Hebeopfer s. Opferkult.

Heber, Reginald, gest. 1826. — Litteratur: Narrative of a journey through the Upper-Provinces of India from Calcutta to Bombay, 1824—1825, with notes upon Ceylon. An account of a journey to Madras and the southern Provinces 1826, and letters written in India, 3 Vols., London; The journal and correspondence of Reg. Heber etc., 2 Vols., London; Robinson, The last days of Bishop Heber etc.; Sermons preached in England; sermons preached in India; hymns written and adapted to the weekly church service of the year; poems and translations; a series of engravings from the drawings of R. Heber illustrative of the scenes described in the Indian journal, together with a large map of India, London, Murray; Neue Geschichte der Engl. Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien, Stück 73, S. 3; Stück 75, S. 186. 241. 242; Reginald Hebers Leben und Nachrichten über Indien; nebst einem Abrisse der Geschichte des Christentums in Indien, herausgeg. von Fr. Krohn, 2 Bde, Berlin 1831. Vgl. auch das Baseler Evangel. Magazin, 1829. 1830. 1843.

Reginald Heber wurde 1783 als Sohn eines anglikanischen Geistlichen, des Rektors zu Malpas in der Grafschaft Chester, geboren. Er genoß eine sorgsame klassische und kirchliche Erziehung. Frühzeitig verriet er poetische Begabung. Als Gymnasiast auf der Grammar School in Neasdon bei London dichtete er gelegentlich der von Bonaparte am Nil geschlagenen Schlacht die „Prophezeiung Ismaels“ ein Gedicht von solchem Rufe, daß es unter seinen späteren Poesien einen Platz fand. Während seines letzten Studienjahres in Oxford (1803) trat er mit einem größeren Preisgedicht „Palästina“ auf, wozu ihm die Bibel, die Kreuzzüge und die neue Geschichte den Stoff boten, und einen so allgemeinen Anklang fand dasselbe, daß es selbst in die Sprache von Wales übersetzt und als Oratorium komponiert wurde.

Im Anfang des Jahres 1804 an seines Vaters Sterbebett nach Malpas zurückgerufen, bereiste der junge Heber im folgenden Jahre das nördliche und östliche Europa in der Begleitung seines Freundes Thornton. Diese Reise ward ihm eine Art Vorschule für seine spätere Wirksamkeit im noch ferneren Osten. Hierbei lernte er auch Deutschland

kennen, dessen Sprache und Litteratur ihm so lieb wurde, daß er sich selbst in deutschen Hexametern versuchte.

Als Fellow des College „Aller Seelen“ kehrte Heber nach Oxford zurück; dort blieb er noch ein Jahr und nahm dann, nachdem er Magister der freien Künste geworden war, das Rektorat zu Hodeet in Shropshire an — unter dem Vorbehalt einer „arminianischen Auslegung der 39 Artikel im Punkte der Gnadenwahl“. In dieser Stellung entwickelte er eine eingreifende pastorale Thätigkeit und wirkte dadurch dem Treiben der Sekten entgegen. In Andersgläubige wußte er sich wohl zu schicken, obwohl er an der apostolischen Succession des Bischofs, Priester- und Diakonentums der Staatskirche festhielt. Mannigfach war seine wissenschaftliche und dichterische Thätigkeit. Nachdem er 1812 einen ziemlich starken Band von Gedichten hatte erscheinen lassen, worin sich die meist nach walliser oder schottischen Volksmelodien verfaßten Wanderlieder auszeichnen, wandte er seine dichterische Begabung besonders dem Kirchenliede zu. Sein Hauptbestreben war dabei, die allzu vertrauliche unedle Art der älteren englischen Lieder zu vermeiden.

Für außerenglische Kreise pflegt sich jedoch das Interesse an Hebers Wirken auf sein geistvolles, leider meteorartiges Auftreten als Missionsbischof von Indien zu konzentrieren. Als Pastor hatte er seine Teilnahme für das Missionswerk mehrfach bewiesen, selbst für Jänickes Anstalt in Berlin, besonders thätig war er in der Church Miss. Society, deren gemäßigte kirchliche Ansichten seiner eigenen kirchlichen Stellung am besten entsprachen. Mit großer Spannung folgte er den Briefen der Missionare allenthalben, besonders in Ostindien, seit 1816 das dortige Bistum gegründet worden, dessen erster Repräsentant Middleton war. Dieser starb schon am 8. Juli 1822, und an dessen Stelle wurde nun Heber selbst berufen. Er lehnte den Ruf anfangs ab und schlug dabei eine Teilung der ungeheueren Diöcese in drei, sowie eine entsprechende Erhebung der drei Archidiakonen an Ort und Stelle zur bischöflichen Würde vor. Endlich aber nahm er ihn doch an, und zwar zugleich in der Hoffnung, er werde als Vermittler zwischen der Church Miss. Society und der hochkirchlichen Propagation Society großen Nutzen zu stiften im stande sein. Oxford machte ihn zum Ehrendoktor der Theologie. Am 1. Juni 1823 empfing er in Lambeth, dem Sitze des Erzbischofs von Canterbury, die Bischofsweihe. Während der viermonatlichen Seefahrt nach Indien bereitete er sich durch sprachliche Studien und durch die Durchsicht der Papiere seines Vorgängers für sein wichtiges Amt vor. Am 10. Oktober 1823 zog er in seinen Bischofssitz in Calcutta ein.

Heber fand sich in Calcutta gleich von Anfang an von kirchlichen Geschäften überhäuft, namentlich auf dem Gebiete der kirchlichen Gerichtsbarkeit, denn seine Diöcese erstreckte sich über Ostindien hinaus bis China und Neu-Südwales, und zwischen dem Tod seines Vorgängers und seinem Amtsantritt lag mehr als ein Jahr. Zu seiner bischöflichen Thätigkeit gehörte auch die Visitation der Schulen und Gemeinden, die Konfirmation, die Einweihung von Kirchen und Kirchhöfen u. s. w. Aber auch der Predigtthätigkeit konnte und wollte er sich nicht entziehen. Dazu die Korrespondenz mit den Kaplänen, den Missionaren und Missionsgesellschaften in England! Denn in seine Hand nahm er auch die Leitung der Missionen, die ihm nicht gerade berufsmäßig oblag, sowie die Sorge für das von seinem Vorgänger gestiftete Bischofskollegium bei Calcutta. Dies blühte nun schnell empor: das Gebäude wurde erweitert, Lehrerwohnungen angelegt, eine Anstaltskapelle erbaut, eine Bibliothek gegründet. Zu seinem Archidiakonus wählte er den würdigen Corrie, bisher Senior-Kaplan. Er selbst wurde zum Vizepräsidenten der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland ernannt, deren schöne Devise — ein Banianenbaum mit dem Spruche Quot rami tot arbores — von ihm herrührt.

Im Juni 1824 hatte Heber seine Arbeiten in Calcutta soweit bewältigt, daß er sich zu einer Visitationsreise durch seine ungeheuere Diöcese anschicken konnte. Eine seiner letzten kirchlichen Handlungen in der Hauptstadt war die Ordination eines Tamulen, Christian David, eines Zöglings des alten Schwartz in Tanjore, der bisher Katechet der Ausbreitungsgesellschaft in Tanjore gewesen war. Am 15. Juni 1824 trat er dann seine Visitationsreise an, und erst am 21. Oktober 1825 traf er wieder in Calcutta ein.

An der Hand einer ausführlichen Reisebeschreibung läßt sich diese Visitationstour genau verfolgen, und fehlt es ihr nicht an interessanten Momenten. Mit den damaligen Reisemitteln ließ sich nur langsam vorwärts kommen. Erst ging es zu Wasser die Gangesebene hinauf bis Dacca, wo er die Bekanntschaft des armenischen Bischofs von Etschmiadzin am Ararat machte, der begleitet vom Suffraganbischof des Patriarchen von Jerusalem die Gemeinden seiner Diöcese in Persien und Indien visitierte. Mehr als ein halbes Jahr war vergangen, als endlich die Mogulenstadt Delhi erreicht wurde. Von da

an wurde die Reise durch die unabhängigen Staaten von Radjputana nach Djeibur und Adschir und weiter über Nusserabad und Tschittore nach Baroda recht beschwerlich, war aber auch instruktiv, z. B. konnte er Notizen sammeln über die Bhats, eine Art Bardenkaste unter den Radjputen, und über die Bhils, rohe Gebirgsstämme der zurückgedrängten Ureinwohner. Von Baroda, in dessen Nähe er mit Archidiakonus Barnes von Bombay zusammentraf, wandten sich die Reisenden nach Broatsch und Surate und erreichten endlich am 19. April 1828 Bombay. Dort wurde Aufenthalt genommen bis zum 15. August, die Ausflüge in die Umgegend miteingerechnet.

Im Bezirk Bombay nahmen ihn häufige Predigten, Konfirmationen, Konsekrationen von Kirchen und Gottesäckern, die Visitationen des gesamten Gemeindewesens mit den Schulen, die Stiftung von Bibliotheken in Baracken und Hospitälern, auf den entlegenen Militärposten und in den über ganz Indien zerstreuten Soldatenschulen, und nicht minder die Missionssachen sehr in Anspruch. Wie in Dacca, traf er auch hier mit orientalischen Prälaten zusammen. Es waren die syrischen Mönche Athanasius und Abraham, von dem Titularpatriarchen von Antiochien zu den Thomaschristen Malabars gesandt, die dann dort eine so traurige Verwirrung veranlaßten. Heber erwies ihnen nur zuviel Freundlichkeiten und versah sogar den Metropoliten Athanasius mit einer Reiseunterstützung. Den englischen Missionaren in Malabar erteilte er die Weisung, bei entstehenden Zwistigkeiten sich neutral zu verhalten, bis die Gemeinden sich für den alten oder den neuen Metropolitan entschieden hätten. Leider hinderte ihn dann widriger Wind, die malabarischen Kirchen längs der Küste zu besuchen, und er mußte sich entschließen, seinen Lauf stracks nach Ceylon zu richten, wo er am 25. August in Point de Galle an der Südspitze landete. Von Bombay an geleitete ihn sein neuer Hauskaplan Robinson, ein tüchtiger Orientalist, bisher Kaplan in Punah. Er ist der Beschreiber der letzten Tage des Bischofs geworden.

Für Ceylon mußte ein Monat genügen. Er hatte manchen Rat in Missionsangelegenheiten zu erteilen, und überall erkennt man in seinen Bescheiden den Mann von sehr bestimmten Grundsätzen und doch großer Milde. Am 28. September brach er von Point de Galle wieder auf, um die Coromandelküste zu besuchen, allein er sah sich genötigt, geraden Wegs nach Calcutta zu segeln, wo er am 21. Oktober anlangte. In Calcutta ließ er es sich seine erste Sorge sein, die für das Bischofscollege gefaßten Pläne in Ausführung zu bringen und wie in Bombay und Ceylon ein Distriktskomitee der Ausbreitungsgesellschaft zu errichten. Sehr unangenehm berührt die Wiederordination von Geistlichen, welche bereits die lutherische Ordination empfangen hatten, und andererseits dabei das fortdauernde Kokettieren mit orientalischen Prälaten — der armenische Weihbischof Mac Abraham war inzwischen von Dacca nach Calcutta gekommen und mit jenem anderen Athanasius in Malabar wurden Briefe gewechselt.

Schon am 30. Januar 1826 begab sich Heber, von Robinson begleitet, wieder auf die Reise, um seine Visitation auch über die Küste von Coromandel und von da über die Küste von Malabar auszudehnen und so das nachzuholen, an dessen Vollbringung ihn ungünstiges Wetter gehindert hatte. Am 27. Februar begann die Visitation in Madras. Dort kam er mit den lutherischen Missionaren der Gesellschaft zur Beförderng christlicher Erkenntnis zusammen, welche sein Vorgänger außer ihren eigenen Kirchen nicht als Geistliche hatte anerkennen wollen, deren Schülern er daher auch die Konfirmation verweigert hatte. Heber stellte sich anders und gewann sie völlig durch seine Freundlichkeit. Von Combaconum aus geleiteten ihn 6 Missionare nach Tanjore, der Wirkungsstätte des Patriarchen Schwarz. Heber war ganz hingenommen von dem, was er dort sah und hörte. Er beschloß zur Mehrung der Arbeitskräfte die von den Missionaren empfohlenen Eingeborenen zu ordinieren, ordnete das Gehaltswesen, teilte die Mission in 7 Bezirke, dachte selbst an eine ordentliche Besetzung von Madura und Ramnad und entwarf endlich auch den Plan zur Errichtung eines theologischen Seminars in Tanjore. Besonders aber beschäftigte ihn die Kastenfrage.

Missionar Rhenius hatte nämlich geglaubt, von der Praxis der alten Schule, wonach die bürgerliche Seite der Kaste bis zu einem gewissen Grade geduldet wurde, abgehen zu sollen, und seitdem war eine Art Kastensturm erfolgt. Die eingeborenen Christen zu Wepery in Madras und dann auch im Süden wandten sich klagend an den Bischof. „Die Schwierigkeit — sagt Heber — ist nun festzusetzen, inwieweit die Idee der Kaste rein bürgerlich und nicht religiös ist und inwieweit die anderen schuldgegebenen Handlungen wirklich unsittlich und götzendienerisch sind. Ich hoffe, daß ich im Verlaufe meiner Reise der Wahrheit nahe genug kommen werde, um wenigstens einem gröblichen Ärgernis vor-

zubeugen, ohne doch zu derb auf das loszuschlagen, was man als die natürliche Freiheit ansehen kann."

Neben dem Kastenstreit auf Coromandel beschäftigte den Bischof auch der durch jenen über Bombay gekommenen Metropolitan Athanasius angefachte heftige Kirchenstreit unter den Thomaschristen Malabars. Er war gesonnen, persönlich auf einer Synode das Schiedsrichteramt zu übernehmen und hatte in diesem Sinne am 22. und 27. März an die verfeindeten Prälaten geschrieben. Im Rate Gottes war es anders beschlossen. In Tritschinopoli, wo er noch am 3. April in voller Kraft eine Konfirmation hielt und die Missionsangelegenheiten durch die Berufung Schreyvogels ordnete, starb er an diesem selben Tage an einem Schlagfluß im Bade. Wir schweigen der vielen Ehrenbezeugungen für den Hingeschiedenen in Indien und England. Die Trauer war eine ungeteilte.

Heber war jedenfalls einer der „außerordentlichen" Menschen seiner Zeit, eine mannigfaltig und reich begabte Natur. Er war Theolog, Seelsorger, Kanzelredner, Hymnolog (wer kennt nicht z. B. sein berühmtes Missionslied From Greenlands' icy mountains), auch Linguist und Historiker und dazu Geschäftsmann. Der Grundzug seines Wesens war herzliche Liebe und ungeheuchelte Demut auf dem Grunde wahrer Frömmigkeit, und daraus floß ein nüchternes, mäßiges und besonnenes Wesen unter allen Verhältnissen. Die Lichtseiten des englischen Charakters — Hochsinnigkeit und thatkräftiges Wesen — waren bei ihm stark vertreten; die Schattenseiten des englischen Charakters kannte er sehr wohl und suchte an seinem Teile diesem Wesen allenthalben entgegenzuarbeiten. Fast an deutsches Wesen erinnert sein liebendes Eingehen in Geist und Anschauungsweise der indischen Welt. Seine kirchliche Stellung zwar kann schroff erscheinen, und am unangenehmsten berührt seine Dringen auf Reordination lutherischer Missionare und sein Rat, in Ermangelung von anglikanischen Missionaren seine Zuflucht zu den alten apostolischen Kirchen in Schweden und Dänemark zu nehmen. Allein vergessen darf dabei nicht werden, daß er trotzdem die lutherische Kirche Deutschlands für „eine wahre Kirche Christi" erklärt, und daß er die sogenannte apostolische Verfassung der anglikanischen Kirche als das große Glied der Vereinigung mit der Kirche der Thomaschristen in Ostindien betrachtet. Großartig war jedenfalls die Auffassung seines Berufs. Abgesehen von seiner eigentlichen Amtsthätigkeit suchte er bei der Neubelebung sämtlicher orientalischer Kirchen mitzuwirken. In gleicher großartiger Weise umfaßte er mit seiner Pflege und Fürsorge nicht bloß die bereits bestehende, sondern ungleich seinem Vorgänger Middleton auch die werdende Kirche. Deshalb wendete er fast jede Minute seiner spärlichen Muße daran, das Missionsterrain, d. i. das Volk der Hindus, in Litteratur und Leben zu studieren. Leider war seine Amtsthätigkeit in Ostindien zu kurz. Sein allgemeines Ziel aber hat er erreicht, „wenigstens auf das, was er nicht selbst ausführen könne, andere aufmerksam zu machen, daß sie es weiter bedenken und vollführen möchten". **K. Graul † (W. Germann).**

Hebich, Samuel, Missionar, gest. 1868. — S. Hebich, „Ein Beitrag zur Geschichte der indischen Mission" von zwei Mitarbeitern des Verewigten (Gundert u. Mögling?), Basel 1872; Ev. Missionsmagazin 1868, 303 f. u. 433 ff.; „Pietismus und Christentum im Spiegel der äußeren Mission" von E. Fr. Langhans, Leipzig 1864, S. 3 ff. Vgl. auch H.s eigene Berichte 2c. im Ev. Heidenboten u. Ev. Missionsmagazin 1835 ff., sowie seine auf Grund von Nachschriften herausgegebenen „Predigten", Stuttgart 1860; „Zwanzig Vorträge über die Offenb. Joh.", Schaffhausen 1861; „Predigten auf Weihnachten, die Passions- und Osterzeit", Basel 1872; und „Das Geheimnis vom Wesen und Willen des dreieinigen Gottes und unserer Erwählung in 60 Predigten", Stuttgart 1877.

Samuel Hebich wurde geboren am 29. April 1803 zu Nellingen in Württemberg als Sohn eines burschikosen, rationalistischen Pfarrers, der dem Sohne nach der Konfirmation (1817) eine Tabakspfeife schenkte mit den Worten: „So, jetzt bist du ein Mann". 1817—20 war H. bei seinem Bruder, einem Konditor, in Lübeck, 1820—24 ebendort in einer Kaufmannslehre. Am 13. Juni 1821 wurde er während eines großen Schützenfestes auf einem einsamen Spaziergang erweckt („auf meine Knie niedersinkend betete ich im Staube den an, der mich mit seinem heiligen Geist überschattete. Die Last meiner Sünden ward mir abgenommen, und ich durfte mit den Augen meines inwendigen Menschen meinen Heiland sehen. Einen irdischen Freund hatte ich gesucht; nun aber fand ich den ewigen Freund, den ich nicht suchte, der auch mein Gott ist"), forschte von da an in der Schrift und wurde im inneren Leben sehr gefördert durch die Predigten des reformierten Pastors Geibel („in den lutherischen Kirchen predigte man nur von Gesetz und Tugend"), schloß sich auch dem Lübecker Missionsverein an und fragte sich bereits, ob er nicht selbst Missionar werden solle. Geibel gab ihm aber den Rat, stille zu warten, bis

etwa der Herr ihn so führe, „daß er nicht mehr anders könne“, und so machte er es denn auch. Nach Vollendung der Lehrzeit wird er Kommis der Firma J. L. Bruhns u. Sohn, als deren Reisender er 1825—31 nach Schweden, Finnland, Petersburg, Moskau ꝛc. kommt, überall schon den Herrn Jesus bekennend. Am 24. Dezember 1831 aber tritt er als Zögling ins Missionshaus zu Basel ein und wird schon im März 1834, ohne in litteris viel profitiert zu haben, mit Lehner und Greiner nach Ostindien gesandt, wirkt 1834—40 in Mangalur und Dharwar, 1841—59 in Kannanur, von welchen Stationen aus er viele größere und kleinere Reisen unternimmt, kehrt 1859 in die Heimat zurück, fährt auch hier fort, in der von Indien her gewohnten, großes Aufsehen erregenden Weise als Erweckungsprediger zu wirken, stößt aber dabei auf viel Widerspruch. In Basel kommt es sogar zu einem Krawall in der Kirche und zu einer Verhandlung im Großen Rat. Den größten Anstoß aber nimmt an ihm der Berner Theologe Langhans, der, in Hebich das enfant terrible der Basler Mission und dann in der Mission die Achillesferse des Pietismus zu erkennen meinend, jenes bekannte Buch schreibt, das schließlich der Mission doch mehr genützt als geschadet hat. 1862 wird H. pensioniert und stirbt am Himmelfahrtsfest den 21. Mai 1868 in Stuttgart, von einer kleinen Zahl von Anhängerinnen fast wie ein Heiliger verehrt.

H.s Bedeutung liegt weniger darin, daß er der Gründer und jahrelang auch der Leiter der Basler Mission in Ostindien gewesen ist, — die eigentlichen grundlegenden Arbeiter waren seine akademisch gebildeten Kollegen Mögling und Gundert, teilweise auch der frühere Schuhmacher Greiner — als vielmehr darin, daß durch seine gewaltigen Bußpredigten, sowie durch seine den Einzelnen nachgehende Seelsorgertreue viele englische Beamte, Offiziere und Soldaten gründlich bekehrt und zu einem Segen für Indien gemacht worden sind. Die Landessprachen hat H. nur notdürftig gelernt, das Englische herzlich schlecht gesprochen, mit Kirche und Theologie ist er stets auf gespanntem Fuß gestanden, seinen Mitarbeitern und dem Komitee in Basel hat er durch Eigenmächtigkeiten und Wunderlichkeiten manche Not bereitet; all diese Schwächen und Mängel aber wurden reichlich aufgewogen durch die hingebende Sünderliebe und die herzandringende Geistesmacht, womit er Weiße und Schwarze nicht nur flüchtig für den Heiland zu begeistern, sondern auch bei ihm festzuhalten, unter einander in eine lebendige Gemeinschaft zu bringen und in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen wußte. Die Gemeinde, welche sich in Kannanur um seine Person scharte und in welcher alle Kasten- und Rassenunterschiede aufgehoben schienen, sowie der größere Kreis seiner über ganz Indien verstreuten „Kinder“ sind ein Unikum in der Missionsgeschichte. Gesegnete Nachwirkungen davon sind heute noch zu spüren. Wer H. nur nach seiner Rückkehr aus Indien gekannt hat, kann sich kein richtiges Urteil über ihn bilden. Es ist wahr, daß er auf seinen Erweckungsreisen durch die Schweiz und Süddeutschland durch allerlei Takt- und Geschmacklosigkeiten viel unnötigen Anstoß gegeben und daß gewisse enthusiastische Seelen, die sich mehr an seine Person als an den von ihm verkündigten Heiland gehängt hatten, namentlich in Schaffhausen, sich schreckliche Ausschreitungen haben zu Schulden kommen lassen; die vernichtende Kritik aber, die Langhans gegen ihn gerichtet, hat er nicht verdient. **J. Hesse.**

Hebräerbrief. — Außer den bedeutenderen Kommentaren (Bleek, 3 Teile 1828—1840; Tholuck, Neue Ausarbeitung 1850; Delitzsch 1857; Kurz 1869; Hofmann 1873, das NT zusammenhängend untersucht Bd V; Biesenthal 1878; Maeer-Lünemann-Weiß, 6. Aufl. 1897; Westcott 1889) und den Einleitungswerken (zuletzt 1899 Zahn II, 110—158), vgl. Röth, Ep. vulgo ad Hebr. inscriptam ad Christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse demonstr. 1836; Riehm, Lehrbegriff des HB. 1858. 59; verm. Ausg. 1867; Köstlin, Theol. Jahrbb. 1853 S. 410—428; 1854 S. 366—446; 463—483; Wieseler, Untersuchung über den HB., 2 Hälften 1861; ThStK 1867 S. 665—720; Ritschl, ThStK 1866 S. 89—102; Grimm, ZwTh 1870 S. 19—77; Overbeck, Zur Gesch. d. Kanons 1880 S. 1—70; v. Soden, JprTh 1884 S. 435 ff.; 627 ff.; Klostermann, Zur Theorie der bibl. Weissagung und zur Charakteristik des HB. 1889; Graß, Ist der HB. an Heidenchristen gerichtet, 1892; Zahn, Gesch. des Kanons I, 283—302. 379. 386. 577 ff. 963 ff.; II, 169 ff. 238. 358 ff.

Mit diesem wenig sagenden Namen wird sich eine der bedeutendsten Lehrschriften des NTs für immer begnügen müssen; denn weder die altkirchliche Überlieferung noch die kritische Forschung gestatten es, sie einem bestimmten Verfasser mit Sicherheit zuzuschreiben und danach zu benennen; und auch über den Leserkreis giebt es keine beachtenswerte Überlieferung außer der unbestimmten, welche in der Über- und Unterschrift πρὸς Ἑβραίους enthalten zu sein scheint. Obwohl diese ebensowenig wie die gleichartigen Titelüberschriften der übrigen Briefe und überhaupt der Schriften des NTs auf den Verf. zurückgeführt

werden kann (vgl. Wieseler II, 24 ff. und Zusätze hinter S. 95 gegen Bleek I, 34 f.), sondern von der unbekannten Hand herrührt, welche diese Schrift in Verbindung mit anderen Schriften in Umlauf gesetzt hat, so reicht sie doch eben darum in den ersten Anfang der Verbreitung des HB. in der Kirche zurück. Wir finden sie um 200 gleichmäßig bei Kirchen und Schriftstellern, welche in Bezug auf den Verfasser verschiedener Überlieferung folgen und in Bezug auf das Verhältnis zum Kanon sehr verschieden urteilen, bei den Alexandrinern, wie Clemens und dessen Lehrer (Eus. h. e. VI, 14, 2—4) und bei Tertullian (de pudic. 20). Unerweislich ist, daß der HB. je ohne diesen Titel oder gar mit einem anderen gelesen worden sei. Wenn man bemerkt hat, daß er „nicht bloß in dem lateinischen Text der Itala bei Sabatier, sondern auch im griechischen Texte des Claromontanus" fehle (Wieseler II, 23; Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Th. 1867, S. 29), so ist erstlich, zumal gegenüber der Reproduktion dieser Beobachtung bei Kurz (S. 12), zu erinnern, daß die „Itala" bei Sabatier nichts anderes als ein Abdruck des lateinischen Textes des Claromontanus und seiner Abschrift des S. Germ. ist; ferner daß im griech. wie im lat. Text des Clarom. der von erster Hand herrührende Kolumnentitel (*πρὸς Ἑβραίους*) auch dem HB. nicht fehlt (cod. Clarom. ed. Tischendorf, p. 370 sqq. cf. IX, XIII, und die Angabe der Zusätze von jüngerer Hand p. XXV). Eine andere Überschrift haben auch die übrigen Briefe, deren Anfänge sämtlich eine neue Seite eröffnen, in dieser Hs. nicht. Nur am Schluß der Briefe liest man meist so wie z. B. p. 462: *προς Τιτον επληρωθη. αρχεται προς Φιλημονα*. Wenn nun schon hierin manche Variationen sich finden (z. B. p. 327), und am Schluß des Römerbriefes p. 92 das *αρχεται προς Κορινθιους ᾱ* fehlt, so kann das Fehlen eines *αρχεται προς Εβραιους* hinter dem *προς Φιλημονα επληρωθη* p. 427 jedenfalls nicht beweisen, daß dem Schreiber der HB. nicht unter diesem, sondern unter einem anderen Titel bekannt war. Es konnte jenes dort gar nicht geschrieben werden, weil der HB. nicht unmittelbar folgt. Erst nachdem eine fremde Hand der vollendeten Abschrift der 13 paulinischen Briefe das bekannte Schriftenverzeichnis angefügt hatte, hat der erste Schreiber nachträglich noch den HB. aus einer anderen Hs. hinzugefügt, vgl. Zahn, Gesch. d. K. II, 160 f. Daß er den Schluß des HB. nicht durch ein *ἐπληρώθη πρὸς Ἑβραίους* markiert, hat gleichfalls nichts zu bedeuten, da der Zweck derartiger Unterschriften war, einen in demselben Kodex weiter folgenden Traktat gegen den vorangehenden abzugrenzen. Ob aber in diesem Kodex noch weiteres gestanden hat, wissen wir nicht. Auf dem letzten vorhandenen Blatt steht der griechische Text von Hbr 13, 21^{b}—25. — Daß der HB. jemals Laodicenerbrief geheißen, läßt sich jedenfalls daraus nicht erweisen, daß im c. Boernerianus (ed. Matthäi fol. 99^{b}) der biblische Text hinter dem Philemonbrief mit *προς Λαουδακησας αρχεται επιστολη* abbricht. Derjenige Kodex, aus welchem der griechische Text sowohl des Boern. (G) als des Augiensis (F) geflossen ist (cod. Aug. ed. Scrivener p. XXV sqq.) kann hinter dem Philemonbrief nicht den HB. dargeboten haben, in welchem Falle nicht zu erklären wäre, daß F sich mit dem lateinischen Text des HB. begnügt hat. Auch diesen lateinischen Text muß er einer anderen Hs. als den der Paulinen entnommen haben, denn nur dem HB. geht ein argumentum voran. Jedenfalls aber kann daraus, daß im lateinischen Text von F, welcher mit dem lateinischen Text von G gar nichts zu schaffen hat, der HB. den Paulinen folgt, nicht geschlossen werden, daß er auch in der davon ganz unabhängigen griechischen Hs., aus welcher der griechische Text von F und G geflossen ist, an dieser Stelle gestanden habe und zwar unter dem Titel *προς Λαουδ.* Die einzig natürliche Erklärung ist die, daß in dem griechischen Archetyp von F und G den kanonischen Briefen des Paulus der apokryphe Laodicenerbrief angeschlossen war. Während nun F diesen Anhang von vornherein ablehnte und zur Vervollständigung der Paulinen wenigstens einen lateinischen HB. sich verschaffte, hat G den Titel des apokryphen Briefes noch mitabgeschrieben, dann aber eines besseren sich besonnen. Dieser Laodicenerbrief ist sicherlich auch von Philaster (c. 89) bei seiner Erörterung über die Kanonicität des HB. unter diesem Namen gemeint. Unstatthaft ist es, wenn Wieseler (Unters. I, 34), um den ganzen Inhalt des Kapitels auf den HB. zu beziehen, die Überschrift haeresis quorundam de epistola Pauli ad Hebraeos auf Philaster selbst zurückführen will, während sie ebenso wie alle ähnlichen (c. 22. 23. 26. 27 ꝛc.) sowohl in der einzigen vorhandenen Hs. als in der auf einer anderen Hs. beruhenden ed. princ. fehlt und nur in drei späteren Ausgaben ohne handschriftliche Gewähr sich findet. Vgl. Gesch. d. K. II, 238 und die Wiener Ausg. von Marx 1898, wo jedoch p. 49, 2. 3 nicht ganz deutlich interpungiert ist. Philaster hat hier wie anderwärts (vgl. August. de haer. 80) auch solche Leute in den Ketzerkatalog aufgenommen, die wenig dahin

passen. Nach der Besprechung der haeresis apocrypha (c. 88) gedenkt er anhangsweise anderer, welche ohne Manichäer, Gnostiker u. dgl. zu sein, doch darin nicht allen Anforderungen entsprechen, daß sie den HB. nicht als paulinisch anerkennen, sondern für ein Werk bald des Barnabas, bald des Clemens, bald des Lucas halten. Die darauf folgenden Worte: epistolam etiam ad Laodicenses scriptam beati apostoli quidam volunt legere lassen sich nicht, wie Hofmann (V, 51) wollte, so zerlegen, daß etiam ad Laodicenses scriptam, zum vorigen bezogen, besagen würden, diejenigen, welche den HB. für ein Werk des Lucas erklären, behaupteten außerdem noch, daß er auch an die Laodicener gerichtet sei. Sie müßten ja vielmehr bestreiten, daß er an die Hebräer gerichtet sei. Ferner hebt diese Satzabteilung jede Möglichkeit auf, für das weiterfolgende beati apostoli quidam volunt legere ein Objekt und einen Sinn zu finden. Sodann würde Philaster, wenn dies und was weiter folgt, vom HB. gelten sollte, sich in den schlimmsten Widerspruch verwickeln, indem er von diesem behauptete, daß er wegen häretischer Interpolationen nicht in der Kirche gelesen werde, und dann, daß in der Kirche nur die 13 Briefe des Paulus und zuweilen der HB. gelesen werden. Endlich zeigt sich Philaster im folgenden keineswegs bemüht, den HB., zu welchem er erst, nachdem er ihn wieder mit dem Titel genannt, mit dem darauf bezüglichen und zugleich gegensätzlichen et in ea zurückkehrt, von Interpolationen zu reinigen, sondern den überlieferten Text desselben verteidigt er gegen häretische Mißdeutungen. Nur beiläufig hatte er inzwischen bemerkt, daß manche auch einen an die Laodicener gerichteten Brief des Paulus lesen wollen, welcher jedoch wegen einiger von Übeldenkenden hineingebrachter Zusätze von der öffentlichen gottesdienstlichen Vorlesung ausgeschlossen sei. Daß man im Abendlande je den HB. als einen paulinischen Laodicenerbrief angesehen haben sollte, ist um so unwahrscheinlicher, da man den anonymen HB. dort nicht für paulinisch hielt und dagegen einen Laodicenerbrief unter Paulus' Namen besaß dessen Ansehen in der abendländischen Kirche man nicht nach dem flüchtigen Urteil des Hieronymus (v. ill. 5 ab omnibus exploditur) bemessen sollte, sondern nach seiner großen Verbreitung in den Bibeln des Mittelalters, nach den alten Prologen zu den paulinischen Briefen (cod. Fuld. ed. Ranke p. 284; Amiatin. ed. Tischendorf p. 319; Card. Thomasii opp. I, 406. 424. 434. 454), nach vorstehendem Urteil des Philaster und den Zeugnissen Priscillians (ed. Schepß p. 55), des fälschlich dem Augustin zugeschriebenen Speculum (ed. Weihrich p. 516), vor allem aber des muratorischen Kanons (l. 64), wo ein Brief an die Laodicener und ein solcher an die Alexandriner als pseudopaulinische Fiktionen häretischen Ursprungs verworfen werden. Es ist überall derselbe, heute noch in lateinischen Texten vorhandene, auf Grund von Ko 4, 16 erdichtete Brief gemeint, welcher mit dem HB. nichts zu schaffen hat (Zahn, Gesch. d. K. II, 566—585). Auch die öfter wiederholten Versuche, den pseudopaulinischen Brief ad Alexandrinos, von dem wir nichts sicheres wissen, mit dem HB. zu identifizieren, bedürfen kaum noch einer Widerlegung, vgl. Hesse, das muratorische Fragment S. 201—222. Der einzig überlieferte und uralte Titel *πρὸς Ἑβραίους* unterscheidet sich von den äußerlich gleichartigen Titeln aller Gemeindebriefe des Paulus dadurch, daß er die Adressaten nicht nach ihrem Wohnsitz benennt, ein Unterschied, welchen die kühne Vermutung Klostermanns (S. 55) beseitigen würde, daß *Ἑβραίους* aus *Βεροιαίους* verschrieben sei. Ist hiervon abzusehen, so bleibt nur übrig, daß die Schöpfer des Titels die Leser als geborene Juden bezeichnen wollten, wie in viel späterer Zeit dem 1 Pt der Titel ad gentes gegeben worden ist. An die sprachgeschichtliche Bedeutung des Namens Hebräer im Gegensatz zu Hellenisten (AG 6, 1; Philo confus. ling. 26) ist nicht zu denken; mag man annehmen, daß der Titel aus einer Überlieferung über die ursprüngliche Bestimmung des Briefes erwachsen, oder daß er aus dem Inhalt des Briefes abgeleitet sei. Im ersteren Falle wäre nicht abzusehen, warum die Schrift an den hebräisch redenden Teil der jüdischen Christenheit oder einer einzelnen judenchristlichen Gemeinde wie der von Jerusalem mit Ausschluß des hellenistischen Teils derselben gerichtet sein sollte. Die übrigen, für jüdische Christen bestimmten Schriften des NTs (Mt, Jk) berücksichtigen diesen Unterschied nicht. Im anderen Fall wäre nicht zu verstehen, wie eine in so gutem Griechisch geschriebene Schrift zu der Vermutung Anlaß geben konnte, daß sie an hebräisch redende Christen geschrieben sei. Diese durch nichts nahegelegte Vermutung hat nicht den Titel erzeugt, sondern umgekehrt aus dem damals schon uralten Titel hat Clemens die Vermutung geschöpft, daß der Brief ursprünglich hebräisch geschrieben und von Lucas ins Griechische übersetzt sei (Eus. h. e. VI, 14, 2; adumbr. ad 1 Pt 5, 13), was dann Spätere wiederholt haben, welche neben Lucas auch Clemens von Rom als Übersetzer vorschlugen (Eus. h. e. III, 38, 2). Die Unrichtigkeit der Hypothese eines hebräischen Originals ist heute allgemein anerkannt, ob-

wohl sie nach 1878 von Biesenthal verteidigt worden ist. Steht aber fest, daß die Leser nicht mit Rücksicht auf ihre Sprache, sondern lediglich auf ihre Nationalität im Titel so bezeichnet worden sind (vgl. die lexikalische Zusammenstellung in m. Einl. II, 118f.), so darf man im Titel nicht gleichzeitig die geographische Angabe finden wollen, daß die Christen von Jerusalem oder Palästina gemeint seien. Schon der Lehrer des Clemens, wahrscheinlich Pantänus, dachte sich, wie es scheint, als Adressaten die Palästinenser, was Clemens zustimmend berichtet (Eus. h. e. 14, VI, 3). Bestimmter behaupten dies der echte Euthalius (Zacagni, Coll. mon. I, 526 in Anknüpfung an 1 Th 2, 14) und Ephraim (Comm. in epist. Pauli ed. Mekithar. p. 201). Als Vermutung spricht dasselbe Chrysostomus aus (ed. Montf. XII, 2), während der unechte Euthalius (Zacagni p. 668) an alle Judenchristen in der Welt dachte. Diese weiteste Fassung der Adresse ist nicht nur für uns, sondern auch für die Urheber des Titels durch Hbr 13, 18—25 ausgeschlossen. Aber auch die Beschränkung auf Jerusalem oder Palästina ist diesem nicht zuzutrauen, da es in der frühen Zeit, aus welcher der Titel stammt, Christen jüdischer Herkunft in beträchtlicher Zahl an vielen Orten außerhalb Palästinas gab. Die Adressaten nach dieser ihrer Herkunft statt wie in allen anderen Titeln nach ihrem Wohnsitz zu nennen, war, vorausgesetzt daß man ihren Wohnsitz kannte, nur dann veranlaßt, wenn man zu wissen glaubte, daß der Brief nicht an die sämtlichen Christen einer Stadt oder Landschaft, sondern nur an den jüdisch geborenen Teil der betreffenden Gemeinde oder Provinzialkirche gerichtet war. Dies ist der Sinn des Titels, wenn derselbe auf einer bis an die Entstehungszeit des HB. hinaufreichenden Überlieferung beruht. Es ist aber auch möglich, daß er in Ermangelung jeder Tradition über die Bestimmung des Briefes lediglich den Eindruck wiedergiebt, welchen von der frühesten Zeit bis heute weitaus die meisten Leser des HB. von dem Charakter der in demselben angeredeten ersten Leser empfangen haben.

Der nächste Eindruck, welchen man aus dem HB. selbst von dem Leserkreis erhält, ist der, daß er eine gleichartige Masse bildet. Nirgendwo wird auf einen Gegensatz der Nationalitäten innerhalb des Leserkreises, auf eine Verschiedenheit der Art, wie die einzelnen zu ihrem Christenstand gelangt sind, oder auch nur auf Unterschiede der sozialen Stellung und der Begabung hingewiesen. In Bezug auf die Entstehung ihres Glaubens und die Menschen, welchen sie ihre Bekehrung verdanken (2, 3f.; 6, 1; 13, 7), in Bezug auf die Dauer ihres Christenstandes (5, 12), die charakteristische Bewährung desselben in Werken der Liebe (6, 10) und Leiden um des Glaubens willen (10, 32—34), in Bezug auf ihre Stimmungen und die ihnen drohenden Gefahren, welchen der HB. entgegentritt, besteht völlige Gleichartigkeit, wenn auch selbstverständlich da, wo es sich um Schäden und Gefahren des religiösen Lebens handelt, einzelne mehr als andere Anlaß zur Sorge geben (3, 12. 13; 4, 1. 11; 12, 15. 16 τις). Daß sie insgesamt wie auch der Verf. dem jüdischen Volke von Geburt angehören, ergiebt sich zwar nicht sofort daraus, daß die Israeliten, zu welchen Gott durch die Propheten geredet hat, als ihre Väter, und die durch Jesus erlöste Gemeinde als Abrahams Geschlecht bezeichnet werden (1, 1; 3, 9; 2, 16; vgl. 6, 12—18; 1 Ko 10, 1; Ga 3, 7—29; 4, 21—31; Rö 4, 11—18), wohl aber daraus, daß der Verf. sich und die Leser hier wie überall als die geradlinige Fortsetzung des vorchristlichen Israels betrachtet, ohne irgendwo durchblicken zu lassen, daß und wie sie Glieder des Gottesvolks geworden sind (vgl. dagegen Eph 2, 12—20; 1 Pt 2, 10; Rö 11, 13—32). Obwohl er die universale Bedeutung des Todes Jesu stark betont (2, 9. 15; vgl. 5, 9; 9, 26—28), betrachtet er dieselbe doch so ganz vom Standpunkt der israelitischen Gemeinde, daß der Schein entsteht, er wisse nur von einer sühnenden Wirkung desselben auf die unter dem alten Bunde ungesühnt gebliebenen Sünden (9, 15; 13, 12; vgl. Mt 1, 21), und betrachte den neuen Bund als einen solchen, welcher ebenso wie der alte nur dem Volke gelte, welchem der alte gegeben und der neue verheißen war (8, 6—13; 10, 16f.). Von einzelnen Stellen, welche die jüdische Herkunft des Verfassers wie der Leser beweisen, ist besonders 13, 13 hervorzuheben. Die allegorischen Darstellungsmittel, deren der Verf. sich hier wie so oft (z. B. 3, 7—4, 11) bedient, ändern daran nichts. Wie er anderwärts Ereignisse der alttestamentlichen Geschichte in Worte kleidet, welche der neutestamentlichen Zeit entlehnt sind (11, 26), so hier eine Forderung an die christlichen Leser, mit welchen er sich selbst zusammenfaßt, in Worte, welche der Zeit der Wüstenwanderung Israels entlehnt sind und doch zugleich an die Kreuzigung Jesu vor den Thoren Jerusalems erinnern. Die Forderung lautet darum nicht minder deutlich dahin, auf die Gemeinschaft mit dem jüdischen Volke, welches Jesum als Verbrecher von sich ausgestoßen hat, zu verzichten, sich rücksichtslos zu dem Gekreuzigten zu bekennen, und die Schmähungen, mit welchen die Juden noch immer Jesum überhäuften, über sich

ergehen zu lassen, ähnlich wie Moses seiner Zeit auf die verlockende Zugehörigkeit zum Hofe des Pharao verzichtet und die Schmach, welche das geknechtete Gottesvolk von den heidnischen Machthabern erfuhr und der jüdische Messias dereinst von diesen erfahren sollte, als das bessere Los erwählte (11, 26). So konnten nicht Heidenchristen aufgefordert werden, die Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen dem christlichen Bekenntnis zu opfern (vgl. dagegen 2 Ko 6, 17; AG 18, 4), sondern nur Judenchristen, welche noch durch starke Bande an das jüdische Volkstum gebunden waren. Eben dies beweisen die im HB. vorausgesetzten Stimmungen und Neigungen, sowie die Mittel, mit welchen der Verf. dieselben bekämpft. Dabei ist festzuhalten, daß der HB., wie wenig er in seinem Eingang danach aussieht, sich selbst als einen Brief und zwar als einen solchen von praktisch religiöser Abzweckung, als einen λόγος παρακλήσεως bezeichnet (13, 22). Alle theoretischen Darlegungen sind nur Mittel zum Zweck. Gleich nach der ersten wohlstilisierten und anscheinend um ihrer selbst willen vorgetragenen lehrhaften Darlegung (c. 1) tritt der praktische Zweck derselben in der hierauf gegründeten ernsten Warnung (2, 1—4) deutlich hervor. Nach der zweiten theoretischen Erörterung (2, 5—18) wird die paränetische Ansprache in 3, 1—4, 13 immer nur durch kurze Argumentationen unterbrochen. Die Ermahnung in 4, 14—16 ist es, welche in der ersten Ausführung über das Hohepriestertum und beiläufig auch schon über das königliche Priestertum Christi (5, 1—10) ihre Berechtigung findet; und auch der am meisten einer Abhandlung ähnliche Abschnitt (6, 13 oder 7, 1—10, 18) ist durch so ausführliche und ergreifende praktische Erörterungen eingerahmt (5, 11 — 6, 12; 10, 19—39); und wiederum c. 11 ist so unverkennbar den vorangehenden und nachfolgenden Mahnungen untergeordnet, daß an dem Ernst der Absicht, einen bestimmten Leserkreis von gleicher Lage und Vergangenheit vor einer dermalen ihm drohenden Gefahr religiöser Verirrung zu bewahren, nicht gezweifelt werden darf. Welcher Art diese Gefahr sei, muß man verkennen, wenn man sich nicht in erster Linie an die den ganzen Brief durchziehenden paränetischen Abschnitte und die dadurch in ihrer Tendenz verständlichen theoretischen Erörterungen, sondern an die Sätze 13, 9—16 hält, welche doch durch eine Reihe einzelner, jedenfalls nicht den Endzweck der ganzen Schrift ausdrückender Ermahnungen (13, 1—8) von der Hauptmasse getrennt und dadurch als etwas Beiläufiges, allenfalls Entbehrliches charakterisiert sind. Die Leser schweben insgesamt mehr oder weniger in Gefahr eines völligen und förmlichen Abfalles vom Christenglauben. Wenn 3, 12. 13; 4, 1. 11; 12, 13. 15. 16 der Fall gesetzt wird, daß der eine oder andere von ihnen zu Fall kommen könnte, so wird doch die Gesamtheit nicht nur aufgefordert, dem durch Ermahnung, Beaufsichtigung und gutes Beispiel vorzubeugen (vgl. auch 10, 24 f.), sondern auch unterschiedslos gewarnt, nicht durch Mißachtung der neutestamentlichen Heilsverkündigung dem rettungslosen Verderben anheimzufallen (2, 1—3; 12, 25), sich gegen die Verheißung zu verstocken (3, 7—18), die erkannte Wahrheit zu verwerfen, den Sohn Gottes samt seinem Werk mit Füßen zu treten und wieder zu kreuzigen und damit den Geist der Gnade zu beschimpfen und dem Stande der Gnade zu entfallen (6, 4—8; 10, 26—29). Dagegen sollen sie an dem christlichen Bekenntnis, welches noch das ihrige ist, festhalten (3, 1; 4, 14; 10, 23) und besonders an der Hoffnung auf die noch zukünftige Heilsvollendung (3, 6. 14; 4, 1 ff.; 6, 11 f.; 10, 35 ff.; 12, 25—29). Den Grund der hier ausgesprochenen Befürchtungen des Verfassers zeigen seine Urteile über die dermalige innere Verfassung der Leser und die Erwägungen, wodurch er sie umzustimmen versucht. Trotz der langen Dauer ihres Christenstandes sind sie in einem Maße stumpf geworden, daß der Lehrer in Versuchung kommen könnte, sie als jetzt erst zu Bekehrende zu behandeln (5, 11—6, 3). Eine allgemeine Erschlaffung zeigt sich (12, 12); die bei ihnen selbst anfänglich vorhandene Zuversicht des Glaubens (3, 12), insbesondere jene c. 11 geschilderte ideale, die unsichtbaren und zukünftigen Güter vergegenwärtigende Kraft des Glaubens, welche sich in der ausharrenden Geduld unter den vom christlichen Bekenntnis unzertrennlichen Leiden beweisen würde, gebricht ihnen (10, 36, vgl. 32; 12, 1—11). In der Weise der Israeliten zur Zeit des Wüstenzuges stellen sie unzufriedene Vergleiche an zwischen dem, was sie durch die Erlösung und das Bekenntnis zu derselben verloren, und was sie gewonnen haben (3, 7 ff.). Dahin zielt auch 4, 1, wenn man übersetzt: „daß nicht einer meine, zu kurz gekommen zu sein" oder „Schaden gemacht zu haben". Den Maßstab der Vergleichung bildet ihre vorchristliche Vergangenheit, zumal die im ganzen unangefochtene Lage, deren sie sich damals als Glieder des jüdischen Volkes erfreuten. Aber auch alle Ansprüche, welche die Leser an die Heilsoffenbarung stellen und durch das Christentum nicht mehr befriedigt finden, sind solche Ansprüche, welche nur die im Glauben an das AT, seine gottesdienstlichen Einrichtungen

und seine Verheißungen Aufgewachsenen als Maßstab gebrauchen konnten. Nicht nur um die größere Verantwortlichkeit der Kenntnis der christlichen Offenbarung einzuschärfen (2, 1—4), sondern auch, um ihren unvergleichlichen Wert wieder zum Bewußtsein zu bringen, wird die Erhabenheit ihres Mittlers über alle Mittler der alttestamentlichen und insbesondere die der gesetzlichen Offenbarung, die Engel nachgewiesen (c. 1). Was aber diesen Lesern das Unbefriedigende an der neutestamentlichen Offenbarung und ihrem Mittler ist, ist dies, daß er gemeinmenschlichen Todes gestorben und seitdem unsichtbar ist; denn darüber werden sie belehrt, daß Jesus, gerade um der Erlöser zu sein, in die volle Gemeinschaft menschlicher Lebens- und Leidenserfahrung eintreten mußte (2, 5—18), und daß er nur vermöge seines Todes und der nachfolgenden Erhöhung über alle Himmel der Hohepriester ist, welcher in vollkommener Weise geleistet hat und immerfort leistet, was der gesetzliche Hohepriester in unvollkommenem Vorbild darstellte, und welcher damit zugleich die Verheißung eines ewigen Priesterkönigtums erfüllt hat (4, 14—10, 18). Daraus ergiebt sich dann, daß die an Jesus gläubig gewordenen Israeliten daran unvergleichlich mehr haben, als sie verloren haben, aber nur unter der unermüdlich wiederholten Bedingung, daß sie den Glauben festhalten, für welchen allein der himmlische Hohepriester samt seiner beseligenden Wirkung existiert. Ebenso verhält sichs mit der Lebenslage dieser Hebräer, welche sie so unbefriedigend finden, daß sie sich nach dem Stande vor der Erlösung zurücksehnen. Unerträglich ist diese Lage allerdings, sowie der Glaube fehlt, daß die Verheißung der Heilsvollendung ihrer Erfüllung noch harrt und gewiß in Erfüllung geht (4, 1 ff.; 10, 25 b, 36 f.; 12, 26 ff.), und sowie die nur bei solchem Glauben mögliche Erkenntnis mangelt, daß die den Lesern um ihres christlichen Bekenntnisses willen widerfahrenden Leiden nur eine vorübergehende, aber von jeher mit dem Glauben verbundene Prüfung (11, 25 f.; 11, 33—12, 3) und ein Beweis der erziehenden Liebe Gottes (12, 5—11) sind. Hiernach kann die Gefahr, vor welcher die Leser gewarnt und geschützt werden sollen, nicht darin bestehen, daß Irrlehrer sie zu einer falschen Auffassung des Christentums zu verleiten bemüht sind. Die erst am Schluß 13, 9 erwähnten *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* 13, 9 können nur von untergordneter Bedeutung für sie sein. Es besteht aber auch nicht die Gefahr, daß sie infolge eines von ihnen selbst entwickelten Urteils über die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zu einem „judaistischen Christentum" abfallen. Um die Verträglichkeit dieser Annahme mit der Ausdrucksweise des Verfassers (*ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* 3, 12; *παραπεσεῖν* 6, 6; *ὑποστολὴ εἰς ἀπώλειαν* 10, 39; *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* 3, 13 vgl. 17; *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* 10, 26 vgl. 12, 1. 4. 16) zu beweisen, dürfte man sich nicht, wie Wieseler II, 57, auf Gal 5, 4 berufen. Denn Paulus kann so erst reden, nachdem er die gegnerische These als eine völlige Umkehrung der Grundlagen des Evangeliums ausführlich bestritten hat. Im HB. liest man nicht nur nichts von der These des pharisäischen Judenchristentums, sondern das Urteil, zu welchem die Hebräer neigen, daß der Glaube an den gestorbenen Jesus der Beschwerden des Christenstandes nicht wert sei, ist überhaupt nicht als Inhalt einer religiösen Lehre denkbar. Das Schreckbild, welches der HB. seinen Lesern vorhält, ist auch nicht ein auf den Messias wartendes und an der alttestamentlichen Weissagung festhaltendes Judentum; denn einem solchen gegenüber mußte im Ton des Matthäusevangeliums gezeigt werden, daß Jesus in der That und allseitig dem Weissagungsbild des Christs entspreche, daß es also ein trostloses Unternehmen sei, nach Verwerfung des in Jesus erschienenen Christs auf einen andern zu warten. Einem solchen genuinen Judentum gegenüber konnte auch nicht bewiesen werden, was es selbst aufs stärkste betonte, daß die dem Volke Gottes gegebene Verheißung noch nicht völlig erfüllt, aber ihrer Erfüllung gewiß sei. Aber es gab auch ein Judentum, welches so nur heißen kann, weil es bei Juden sich fand, ein Judentum des Hohenpriesters, welcher die Kreuzigung Jesu herbeiführte (Jo 11, 49—53; 19, 15 vgl. Hb 6, 6; 10, 29), und des Josephus, welcher die Hoffnung der Nation um das Linsengericht römischer Gunst an den Imperator verriet (bell. iud. III, 8, 9; VI, 5, 4). Zu solch einem Judentum ohne Glauben und Hoffnung, dem gegenüber Paulus sich mit dem Pharisäismus im Glauben an die Hoffnung Israels und im Eifer um Gott einig wußte (AG 23, 6—9; Rö 10, 2), waren die Hebräer in Gefahr, abzufallen, wenn der Verfasser seine angeführten Ausdrücke nicht sehr unzutreffend gewählt haben soll.

Die hauptsächlich durch Röth und v. Soden verfochtene Meinung, daß der HB. an Christen überwiegend heidnischer Herkunft, sei es in Ephesus oder in Italien gerichtet sei, verdiente kaum die Beachtung, welche sie gefunden hat. Sie findet namentlich keine Stütze in Hbr 6, 1; 9, 14. Denn *νεκρὰ ἔργα* findet sich nirgendwo als Bezeichnung des heidnischen Lasterlebens oder gar des Götzendienstes und eignet sich nicht dazu. Wenn anderer-

seits der Verfasser, welcher den gesetzlichen Kultus überall als eine göttliche Stiftung ansieht, nicht die gewissenhafte Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften an sich als tote Werke bezeichnen kann, so entspricht es doch nur der Lehre Jesu (Mt 15, 7—13; 23, 27; cf. 8, 22; Jo 5, 24. 40), des Paulus (Rö 7, 4—6; 2 Ko 3, 3—18) und des Jakobus (1, 26), einen glaubensleeren und geistlosen Wandel in gesetzlichen Formen, wie er bei den nicht an Christus gläubig gewordenen Juden die vorherrschende Art der Frömmigkeit war, als ein wertloses totes Wesen zu betrachten, welchem die Bekehrung zum Glauben ein Ende macht, und demselben die auf dem Christenglauben beruhende Lebensführung als einen geistigen, lebendigen Kultus gegenüberzustellen (Hb 9, 14; 12,28; 13, 15 f. cf. Ja 1, 27; Rö 12, 1; 1 Pt 2, 5). Ebensowenig aber, wie die Annahme eines heidenchristlichen Leserkreises, läßt sich die bei den älteren Auslegern (z. B. Bleek I, 29 ff. 55 ff.; Riehm S. 33. 37) vorwiegende Meinung aufrechterhalten, daß die Leser sich von jeher und noch immer am jüdischen Tempel- und Opferkultus beteiligt und die Teilnahme hieran für ein notwendiges Erfordernis der Sühnung der Sünden gehalten haben, und daß es die Absicht des HB. sei, diesem Irrtum und den praktischen Konsequenzen desselben entgegenzutreten. Damit war gegeben, daß man sich die Gemeinde von Jerusalem vor dem J. 70 als Empfängerin des HB. dachte. Aber gerade dieser gegenüber hätte der Verfasser nicht die Thatsache ignorieren können, daß sie seit ihrer Entstehung und bis zur Flucht nach Pella unter Führung ihrer Apostel und Vorsteher das Gesetz beobachtet und, soweit es ihr möglich blieb, am Tempelkultus sich beteiligt hat. War dies nach Ansicht des Verfassers mit dem Christenglauben unverträglich, so durfte er nicht ihren anfänglichen, unter Leiden bewährten und in Werken der Liebe bewiesenen Glauben (3, 14; 6, 10; 10, 32 ff.) als das hinstellen, woran sie festhalten müssen, und durfte sie nicht ermahnen, dem Glauben ihrer verstorbenen ersten Lehrer zu folgen (13, 7 cf. 2, 3). War er dagegen der Ansicht, daß eine Beteiligung am Tempelkultus, welche ein Petrus oder Jakobus noch geduldet und selbst mit den Lesern geübt hatten, für jene Zeit eine berechtigte Bethätigung eines vorbildlichen Glaubens gewesen, jetzt aber mit dem Glauben unverträglich sei, so mußte er zeigen, welche neuerdings eingetretenen Ereignisse oder neu gewonnenen Erkenntnisse diese radikale Änderung des Verhältnisses von Glaube und Kultus bewirkt haben, und zwar war dies ebenso nötig nach wie vor der Zerstörung Jerusalems. Vor allem aber mußte er, so lange der Tempel noch stand, an dessen Kultus die Leser sich noch beteiligt hätten oder wieder sich zu beteiligen Lust zeigten, die Forderung der Lossagung von diesem Kultus und des Bruchs mit der mindestens bis zum Tode des Jakobus bestandenen Tradition der Muttergemeinde mit unverhohlener Energie aussprechen. Aber nirgends wird der Ton angeschlagen, in welchem Paulus den Abbruch aller Beziehungen zum heidnischen Kultus fordert (1 Ko 10, 14—22; 2 Ko 6, 14—17). Nur vermöge sehr unrichtiger Auslegung fand man in 12, 13 eine Rüge des Hinkens auf beiden Seiten (1 Kg 18, 21). Es läßt sich aus dem ἑαυτῶν 10, 25 nicht einmal erweisen, daß diejenigen unter den Lesern, welche bereits die Gewohnheit haben, die Versammlung der Christen unbesucht zu lassen, statt dessen die jüdische Synagoge besuchen. Die vermeintliche Forderung aber der Lossagung vom Tempelkultus kann in 13, 13 schon darum nicht enthalten sein, weil der Verfasser sich selbst dort mit den Lesern zusammenfaßt. Allerdings ist die Auslegung des Vorangehenden strittig. Muß aber anerkannt werden, daß das Zelt 13, 10 auf der gleichen Linie mit dem Altar liege, so wird dort in einer der Symbolik des ganzen Briefs entsprechenden Bildlichkeit gesagt, daß die neutestamentlichen Priester, d. h. die Christen, eine Gottesverehrung ausüben, von welcher sie keine sinnlichen Vorteile zu erwarten haben. Dem hohepriesterlichen Sündopfer, dessen Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt wird, damit niemand davon etwas anderes als Sühne der Sünde erwarte, entspricht antitypisch der als ein von seinem Volk ausgestoßener Verbrecher vor dem Stadtthor getötete Christus. Daraus ergiebt sich für jeden, der unter der Wirkung dieses Opfers bleiben will, die Pflicht, unter Verzicht auf irdische Annehmlichkeiten und insbesondere auf ein freundliches Verhältnis zu den ungläubigen Volksgenossen zu dem von Israel ausgestoßenen Christus sich zu bekennen und die ihm anhaftende Schmach nicht zu scheuen. Es ist ein bildlicher Ausdruck für eine sehr allgemeine, immer neuer Anwendung fähige Forderung ähnlich der in Mt 10, 38; 16, 24, nur mit dem Unterschied, daß das zu jeder Entsagung bereite Bekenntnis zum Gekreuzigten für diese Hebräer vor allem ein Hinausgehen aus dem Lager Israels hinaus, ein immer neuer Verzicht auf den freundlichen Zusammenhang mit dem jüdischen Volkstum ist. Das ist allerdings, wie der ganze Brief, nur zu begreifen, wenn ihnen noch ein lebhaftes Gefühl für die eigene Nation innewohnte und daher eine Schmähung von seiten der ungläubigen Juden

besonders peinlich war. Daß sie sich am jüdischen Opferkultus beteiligten oder auch „nur solcher Opfer, wie sie auch als Bezahlung von Gelübden von jüdischen Bekennern Jesu dargebracht wurden (AG 21, 26), sich ungern entschlugen" (Hofmann S. 527 vgl. 507 f.), kann man auch daraus nicht folgern, daß sie 13, 15 f. aufgefordert werden, die den Christen allein zustehenden Opfer der Lobpreisung und der Wohlthätigkeit durch Vermittelung Christi und beständig darzubringen (vgl. 1 Pt 2, 5). Unrichtige Auffassung des Stücks 13, 10—16, welches weder grammatisch noch rhetorisch mit dem vorigen verknüpft ist, wird der Hauptgrund sein, warum man auch 13, 9 vielfach eine Beziehung zum jüdischen Opferkultus gefunden und unter den *βρώματα* die Speisen der Passahmahlzeit und der Schelamimopfer verstanden hat (Wieseler II, 57 f.; Bleek u. a.). Die mannigfaltigen und fremdartigen Lehren, durch welche die Leser sich nicht von ihrem Standort oder rechten Wege abbringen lassen sollen, können nicht die Satzungen des mosaischen Gesetzes sein, auch nicht diese in der kleinlichen Ausbildung des Rabbinismus. Aber auch nicht die Meinung, daß die Beteiligung an jenen Opfermahlzeiten Herzensfestigkeit gebe, kann eine dieser Lehren sein; denn abgesehen davon, daß diese sonderbare Meinung ohne alle Analogie wäre, und daß der Verfasser vor einer Überschätzung nicht der Speisen, sondern der Opferhandlungen, in deren Gefolge jene Mahlzeiten gehalten wurden, warnen mußte, so bringt V. 9^{b} gar kein Beispiel jener mannigfaltigen Lehren, sondern bestätigt die Warnung in V. 9^{a} durch das Urteil, daß Herzensfestigkeit etwas schönes sei, in welches Urteil der Gegensatz eingeschaltet ist, daß solche Herzensfestigkeit durch Gnade, nicht durch Speisen zu stande komme. Der Gegensatz von *παραφέρεσθε* und *βεβαιοῦσθαι* zeigt aber, daß die abgelehnte Meinung die ist, durch gewisse Speisen die Festigkeit gegen die Versuchung zum Abfall, oder auch speziell gegen die versucherische Wirkung von allerlei Lehren erlangen zu können. Weist nun der Ausdruck *περιπατεῖν* entschieden auf eine bestimmte Weise des täglichen Lebens hin, so wird gleichwohl nicht mit Riehm S. 159 f.; Hofmann S. 499 f. (zum Teil auch Delitzsch, S. 675 f.) an die Beobachtung der mosaischen Speiseverbote zu denken sein, welcher unseres Wissens nie solche Wirkung zugeschrieben worden ist. Vielmehr weist uns *βεβαιοῦσθαι* deutlich auf die Rö 14, 4 ff. bestrittene Behauptung jener Asketen in Rom, daß die, welche sich ihrer Regel nicht fügen, nicht feststehen, und ebenso auf die verwandte Lehre Kol 2. Daß wir es Hbr 13, 9 mit einer asketischen Richtung zu thun haben, wird durch 13, 4 bestätigt, wo Hochschätzung der Ehe von allen, also auch den Ehelosen, gefordert wird (vgl. die Verbindung 1 Ti 4, 3). Der oft wiederholte Einwand, daß Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln nicht durch *βρώματα* bezeichnet werden könne, wird durch Rö 14, 2 widerlegt, wo die, welche sich des Fleisches und Weines enthalten, positiv als Gemüseesser bezeichnet werden, auch durch den gegen beide Parteien gerichteten Satz Rö 14, 17. — Ist im HB. keine Spur davon zu finden, daß die Leser sich zu einem jüdischen Tempel und Opferdienst hielten oder dazu wider abzufallen im Begriff waren, so ist es auch nichts mit der Grundvoraussetzung der noch immer nicht ausgestorbenen Annahme, daß die Leser in Jerusalem und Palästina, sowie der andern, daß sie in Alexandrien zu suchen seien und zum Tempel in Leontopolis sich gehalten haben. Die Unzulässigkeit der ersteren ist außerdem noch zu beweisen. An die jerusalemische Gemeinde der letzten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems kann der HB. nicht gerichtet sein, denn in ihr muß es damals noch manche Ohrenzeugen der Predigt Jesu gegeben haben, während 2, 3 f. die Leser ohne jede Unterscheidung einer jüngeren Mehrheit von einer älteren Minderheit als solche charakterisiert sind, welchen das Heilswort nicht durch Jesus selbst, sondern durch dessen Jünger bezeugt worden ist. Die Bezeichnung ihrer jetzt verstorbenen Vorsteher durch *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* 13, 7 wäre nicht, wie es die Natur der Sache und der Wortlaut fordert, eine von den noch lebenden Vorstehern 13, 17. 24 sie unterscheidende Charakteristik derselben, und wäre überhaupt unangemessen, wenn damit die bloße Fortpflanzung christlicher Erkenntnis in derjenigen Gemeinde gemeint wäre, deren Grundstock die persönliche Jüngerschaft Jesu bildete. Von der Gemeinde Jerusalems ist das Wort Gottes in alle Lande ausgegangen; und auch abgesehen von der außerpalästinensischen Lehrthätigkeit einzelner jerusalemischer Christen, wie Barnabas, Silvanus, Markus, ist sie von Anfang an eine Lehrerin anderer gewesen (AG 8, 4. 25; 11, 19 f.; Rö 15, 27), was von diesen Hebräern indirekt, aber deutlich verneint wird (Hbr 5, 12). An Jerusalemer ist auch wegen 6, 10 nicht zu denken. Eine bemerkenswerte Wohlthätigkeit gegen andere Christen — denn an die Gemeinde, welche die Leser selbst bilden, gestattet der Ausdruck nicht, zu denken — ist bei dieser von jeher auf die Wohlthätigkeit der auswärtigen Christen angewiesenen Gemeinde mehr als unwahrscheinlich. Kann hier *οἱ ἅγιοι* der Natur der Sache nach nicht

die Christenheit überhaupt bezeichnen (Ko 1, 4), so sind es andererseits auch nicht einzelne auswärtige oder einheimische Christen, nicht *ἅγιοι* (1 Ti 5, 10), sondern *οἱ ἅγιοι*. So könnte selbstverständlich die christliche Gemeinde des Orts heißen, wohin der Brief gerichtet ist (1 Ko 6, 1; Hbr 13, 24), nur nicht in einem Satz, welcher dann dieselbe Christenheit, an welche der Brief gerichtet ist, als Subjekt und als Objekt der Wohlthätigkeit bezeichnen würde. Daher hat man sich mit Recht daran erinnert, daß *οἱ ἅγιοι* in gleicher geradezu stereotyper Verbindung mit *διακονεῖν* eine verständliche Bezeichnung der Christen Jerusalems und Palästinas gewesen sein muß, wenn diese auch ohne Näherbestimmung (Rö 15, 26 vgl. 25. 31) so genannt werden konnten (1 Ko 16, 1. 15; 2 Ko 8, 4; 9, 1. 12, vielleicht auch Rö 12, 13). Die Thatsache dieses Sprachgebrauchs ist unabhängig davon, ob die von Wieseler versuchte Erklärung, gegen welche sich Riehm (2. Aus., p. XIX) in einer Weise aussprach, als ob damit die Thatsache hinfiele, oder ob die Vergleichung von AG 18, 22 (Hofmann NT II, 2, 393f. 2. Aufl., V, 248) genügt. Also sind diese Hebräer nicht die Judenchristen Palästinas, sondern haben in hervorragender Weise an der Mildthätigkeit der außerpalästinensischen Christen gegen die Muttergemeinde sich beteiligt. — Die Hypothese eines alexandrinischen Leserkreises (Wieseler, Chronol. S. 479ff.; Unters. 2. Hälfte; Köstlin S. 388ff.; Ritschl S. 89ff.; Hilgenfeld, Einl. S. 485ff.) hat Wieseler eigentümlich durch die Annahme zu begründen gesucht, daß die von den Einrichtungen und dem Kultus des Tempels zu Jerusalem abweichenden Angaben des HB. mit den Einrichtungen des Tempels zu Leontopolis, welche auch einigen Aussagen Philos zu Grunde lägen, übereinstimmen. Sehr verbreitet unter den Auslegern ist die Voraussetzung, daß nach Hbr 7, 27; 10, 11 dem Hohenpriester ein tägliches Opfern obliege. Von 10, 11 sollte man absehen, da die LA. *ἀρχιερεύς* dem Verdacht ausgesetzt ist, aus 5, 1; 8, 3 eingeschlichen zu sein, während *ἱερεύς* gewiß nicht archäologischen Bedenken, welche sich erst recht 7, 27 gelten gemacht haben würden, seinen Ursprung verdankt. Es ist aber auch eine starke Zumutung, unter dem Doppelopfer des Hohenpriesters 7, 27 etwas Anderes verstehen zu sollen, als die dem Hohenpriester im Unterschied von den andern Priestern eigentümliche Funktion am Versöhnungstag (5, 3; 9, 7; 13, 11); und daß der Verfasser diese als eine tägliche statt jährliche gedacht haben sollte, ist angesichts von 9, 7. 25 vgl. 10, 1 unmöglich. Exegetisch bleibt ferner die Stellung von *καθ' ἡμέραν* unbegreiflich, wenn es auf das Thun der gesetzlichen Hohenpriester mitbezogen wird. Es wird also vielmehr im Gegensatz dazu, daß Christus seine jenem Doppelopfer entsprechende Leistung (vgl. 5, 3. 7f.) einmal für immer vollbracht hat, verneint, daß er sie immer wieder und, was dann notwendig wäre (7, 25; 2, 18; 4, 16—18), täglich zu bringen habe. Wenn Philo dem Hohenpriester tägliches Beten und Opfern nachsagt (de spec. leg. 23, M. II, 331), so denkt er freilich nicht an das Opfer des Versöhnungstages, von dem er weiß, daß es den Hohenpriester nur einmal jährlich ins Allerheiligste führt (de monarchia II, 2, M. II. 223; leg. ad Cai. 39, M. II, 591), aber auch nicht an die tägliche Bedienung des Räucheraltars und das tägliche Speiseopfer, denn beides schreibt er den Priestern überhaupt zu (de vict. offer. 4, M. II, 254; de vict. 15, M. II, 250; quis rer. div. haer. 36, M. I, 487; congr. erud. gr. 19, M. I, 543). Er spricht aber auch nicht von einer amtlichen Verpflichtung (*ἀνάγκη*) des Hohenpriesters, sondern beschreibt in idealer Darstellung das echt priesterliche Walten „des wahren, nicht fälschlich so genannten Hohenpriesters" (de vict. 10, M. II, 246) und erwähnt vor und nach den Opfern, welche keine dem Hohenpriester im Unterschied von den übrigen Priestern eigentümlichen zu sein brauchen, die Gebete für das Volkswohl, welche nicht einmal eine Prärogative der Priester im Unterschied von den Laien sind. Wenn ferner die angebliche Uebereinstimmung Philos und des HB. aus gleichmäßiger Berücksichtigung der Liturgie von Leontopolis und deren Eigentümlichkeit aus der Hbr 9, 4 bezeugten Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten erklärt wird, so ist zu erwidern: Über die Stellung des Räucheraltars in Leontopolis wissen wir nichts. Daß der HB. mit Rücksicht auf eine tägliche Bedienung des im Allerheiligsten stehenden Räucheraltars durch den Hohenpriester dessen Doppelopfer zu einem täglichen gemacht haben sollte, ist durch 9, 7 schlechthin verwehrt, wo im Gegensatz zu *διαπαντός* V. 6 ebenso stark betont wird, daß das Hinterzelt nur einmal im Jahre betreten wird, als im Gegensatz zu *οἱ ἱερεῖς* V. 6, daß dies nur dem Hohenpriester zustehe. Daß Philo jenen schismatischen Kultus irgendwo berücksichtigt haben sollte, ist kaum glaublich, da er nicht bloß den Tempel zu Jerusalem, zu welchem er einst gewallfahrtet, das väterliche Heiligtum nennt (Euseb. praep. ev. VIII, 14, 64), sondern auch die vom Gesetz vorgeschriebene Einheit des Tempelkultus in schwungvoller Sprache als Thatsache seiner Gegenwart darstellt (de mon. II, 1—3, M. II, 223 sq.). Wenn

seine Nichtberücksichtigung der angeblichen Stellung des Räucheraltars zu Leontopolis (div. rer. haer. 46, M. I, 504; vita Mos. III, 9, M. II, 150) daraus erklärt wird, daß er dort die Stiftshütte beschreibe (Wies. II, 90, Anm.), so gilt das Gleiche von de vict. 10, M. II, 246 sq. und de vict. offer. 4, M. II, 253 sq., wie an jener Stelle das Citat aus Le 4, 3 und an beiden Stellen die Formeln κελεύει, μαρτυρεῖ, βούλεται ὁ νόμος beweisen. Wenn also de vict. offer. 4 der Räucheraltar ins Allerheiligste versetzt würde, so läge ein Mißverständnis der Thorah vor. Daß aber hier ἐν ἀδύτῳ im Gegensatz zu ἐν ὑπαίθρῳ ungenauerweise Heiliges und Allerheiligstes zusammenfaßt, zeigen die Worte εἴσω τοῦ προτέρου καταπετάσματος, worunter nach de vict. 10 nur der äußere Vorhang verstanden werden kann, wie am besten die Verrenkung der letzteren Stelle durch Wieseler (ThStK 1867, S. 676 f.) beweist. Dasselbe ergiebt sich daraus, daß Philo nicht dem Hohenpriester, sondern τοῖς ἁγνεύουσι τῶν ἱερέων die Bedienung des Räucheraltars zuschreibt, worunter man nur unter Mißachtung der nachfolgenden moralischen Anwendung etwas anderes verstehen kann, als die Priester insgemein, sofern sie sich nicht levitisch verunreinigt haben. Philo reproduziert hier überall nur die gesetzlichen Bestimmungen. Ebenso offenbar redet aber auch der HB. (9, 1—8 vgl. 8, 5) von der durch Moses eingerichteten Kultusstätte und Ordnung und nicht von einem zu seiner Zeit bestehenden Tempel und Kultus, so daß man unter Berufung auf den Wortlaut darauf verzichten muß mit denen zu streiten, welche das Gegenteil für unstreitig erklären. Auch die Annahme, daß der Verfasser die nach dem Gesetz beschriebenen Geräte der Stiftshütte in dem jüdischen Tempel seiner Zeit vorhanden gedacht habe, ist um so unsicherer, als nicht einmal zu erweisen ist, daß es zu seiner Zeit einen jüdischen Tempel gab. Es wäre wiederum nur Unkenntnis der Thorah, und zwar eine angesichts des Zusammenhangs von Ex 30, 1—8; 40, 1—5. 22—27; Le 16, 12 f. 18 durch einzelne undeutliche Ausdrücke nicht zu entschuldigende, wenn er sich den Räucheraltar als im Allerheiligsten stehend gedacht hätte. Hätte er aus Ex 26, 35 schließen wollen, er stehe nicht wie Tisch und Leuchter im Heiligen, so hätte er aus Ex 26, 33 f. schließen müssen, er stehe auch nicht im Allerheiligsten. Aber der vermeintliche Irrtum ist schon wegen Hbr 9, 6 f. undenkbar, man müßte denn dem Verfasser auch völlige Unkenntnis darüber zutrauen, daß nach Gesetz und Praxis (Ex 30, 7 f.; Lc 1, 8—11) am Räucheraltar täglicher Dienst war. Darum wird man doch nicht mit Peschito, Vulgata, Bengel u. a. unter θυμιατήριον Rauchfaß oder -pfanne verstehen dürfen (vgl. 2 Chr 26, 19; Ez 8, 11, LXX und interpr. inc. Le 10, 1, sonst in LXX πυρεῖον genannt Ex 27, 3; 28, 3; Le 10, 1; 16, 12. Dies wird auch wohl Apk Baruch 6, 7 gemeint sein, s. Harnack, ThStK 1876, S. 572 f.). Denn nur ein in der gesetzlichen Beschreibung der Stiftshütte genanntes und bedeutendes Gerät konnte hier genannt werden, wie es der Räucheraltar war, welcher bei Philo und Josephus θυμιατήριον heißt. Der Ausdruck (zu ἔχουσα vgl. 9, 1; 10, 1. 35; 13, 10; Jo 5, 2, nicht ἐν ᾗ Hbr 9, 2. 4) gestattet die Deutung, daß der Verfasser nur die sachliche Zugehörigkeit desselben zum Allerheiligsten ausdrücken wollte, welche nicht nur im AT mehrfach ähnlich mißverständliche Wendungen veranlaßt hat (1 Kg 6, 22 vgl. Ex 40, 5. 26; 30, 6), sondern auch im Kultus zum Ausdruck kam (vgl. Delitzsch S. 356 ff.; Riehm S. 489 f.; Hofmann S. 319 f.). Es mag sein, daß der Verfasser in dieser Anschauung durch Schultradition (Ewald, Komm. S. 164 „vielerlei Schulbücher") bestärkt war, wie er auch vielleicht nur einer solchen zufolge Aarons Stab und den Mannakrug in die Bundeslade verlegt vgl. 1 Kg 8, 9, und nur nach LXX Ex 16, 33 (vgl. Philo congr. erud. gr. 18) den Krug golden sein läßt. Aber über den Wohnort der Leser läßt sich daraus ebensowenig Licht gewinnen, als über die Herkunft des Verfassers. Sieht man aber von der vermeintlichen Anlehnung an den Kultus zu Leontopolis ab, so ist die Hypothese einer alexandrinischen Bestimmung des HB. durch keine positiven Anzeichen veranlaßt, durch keine alexandrinische oder auswärtige Tradition unterstützt und nur durch unsere Unkenntnis der Anfänge der alexandrinischen Kirche geschützt. — Die von Hofmann (S. 531 ff.) erneuerte Hypothese, daß der Brief an die jüdischen Christen von Antiochien und Umgegend gerichtet sei, empfiehlt sich insofern mehr, als sich die Angemessenheit der Angaben in 2, 3; 5, 12; 6, 10 geschichtlich nachweisen ließe, vgl. AG 11, 19 ff., 29 f.; 12, 25; 13, 1. Aber es ist nicht glaublich, daß gerade dort, zumal nach den siegreichen Kämpfen des Paulus gegen judaistische Angriffe, noch in den sechziger Jahren, vor welche der HB. jedenfalls nicht gesetzt werden kann, eine von den dortigen Heidenchristen in Sitten und Anschauungen deutlich sich unterscheidende und den hier bekämpften Gefahren ausgesetzte jüdische Christenheit vorhanden gewesen sein sollte. — Starke Wahrscheinlichkeitsgründe lassen sich nur für die wohl zuerst von Wetstein (Nov. Test. II, 386) vorgetragene Annahme geltend machen,

daß die Leser in Italien oder speziell in Rom zu suchen seien. Wenn Theodoret aus Hbr 13, 24 schloß, daß der HB. in Italien geschrieben sei, so kann man dem gegenüber nicht als unbedingt sicher behaupten, daß die Bezeichnung der Grüßenden durch οἱ ἀπὸ Ἰταλίας vielmehr Abwesenheit des Verfassers und somit auch der grüßenden Italiener von Italien voraussetze. Ungeschickte Schriftsteller, wie Pseudoignatius ad Her. 8, haben sich so ungeschickt ausgedrückt wie Theodoret voraussetzt, und es fehlt auch sonst nicht an mehr oder weniger vergleichbaren Fällen z. B. Jo 11, 1. Aber angemessen und natürlich erscheint der Ausdruck nur bei der gegenteiligen Auffassung. Anstatt von allen Christen seiner Umgebung (1 Ko 16, 20) oder von der Gemeinde seines Ortes (1 Pt 5, 13) bestellt der Verfasser nur von den aus Italien stammenden Christen seiner Umgebung einen Gruß, weil diese als Italiener für die in Italien wohnenden Leser ein besonderes Interesse haben. Ferner finden wir Hbr 13, 9 eine asketische Richtung berücksichtigt, welche nicht nur in der Empfehlung gewisser Nahrungsmittel und der Enthaltung von anderen, sondern auch in der Motivierung mit der Rö 14 erörterten Richtung zusammenfällt (oben S. 499, 28). Die in Rö 9, 1; 11, 12 bekämpften Stimmungen der judenchristlichen Mehrheit in Rom konnten sich zu der Verbitterung steigern, welcher der HB. entgegentritt. Die frühesten Spuren eines Einflusses des HB. zeigen sich in den ältesten aus der römischen Gemeinde hervorgegangenen Schriften, anerkanntermaßen im Brief des Clemens Rom., wahrscheinlich aber auch im Hirten des Hermas. Da nun der HB. bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus nicht zum NT der römischen Kirche gehört hat, so liegt hier ein Problem vor, welches seine Lösung darin findet, daß der HB. nicht an die Korporation der römischen Gemeinde bestimmt war, wohl aber in einem Kreis römischer Christen seine ersten Leser gefunden hat, also auch für diesen bestimmt war. Die römische Gemeinde als solche, in welcher schon zur Zeit des Römerbriefs nicht wenige Heiden vorhanden waren (Rö 11, 13; 15, 6—12), kann auch darum nicht die Empfängerin des HB. sein, weil nicht die geringste Andeutung auf einen innerhalb des Leserkreises bestehenden Gegensatz von Juden und Heiden hinweist. Die Leser sind nach dem HB. selbst wie nach der Tradition lauter „Hebräer". Dagegen giebt es Anzeichen dafür, daß sie eine Gruppe für sich innerhalb einer größeren Gesamtgemeinde, eine der Hausgemeinden einer Großstadt bildeten. Die Vorsteher, welchen die Seelsorge in ihrem engeren Kreise obliegt (13, 17), werden nicht identisch sein mit den „sämtlichen Vorstehern", denen sie einen Gruß ausrichten sollen (13, 24), und ebensowenig die ebendort genannten „sämtlichen Heiligen" mit den angeredeten Lesern selbst. An der oft mißverstandenen Stelle 10, 25 ist nicht von Leuten die Rede, welche bereits so weit vom Glauben abgekommen sind, daß sie statt der christlichen Gottesdienste jüdische Synagogen zu besuchen pflegen, sondern von solchen, welche wohl im stande wären, die Wankenden zu stärken und die Trägen anzureizen, statt dessen aber die ihnen nächststehende Versammlung im Stich lassen (ἐγκαταλείποντες τὴν ἑαυτῶν ἐπισυναγωγήν). Der Unmut, welcher die Vorsteher der Hebräer zu ergreifen droht (13, 17), ist bei diesen Leuten so stark geworden, daß sie statt derjenigen Versammlung, welcher sie von Haus aus angehören, lieber andere christliche Versammlungen besuchen, wo sie mehr geistliches Leben und Erbauung finden. Demnach hat es an dem Wohnsitz der Leser mehrere christliche Versammlungen gegeben, wie wir dies von Rom annehmen müßten, auch wenn wir es nicht aus Rö 16 wüßten, und der Leserkreis besteht aus jüdischen Christen, welche eine dieser ecclesiolae in ecclesia bildeten. Die Leser haben in einer ziemlich weit zurückliegenden Vergangenheit einen schweren Leidenskampf bestanden 10, 32. Wenn dabei ausdrücklich bemerkt wird, daß sie ihn als Erleuchtete bestanden haben, so darf man nicht, als ob ἄρτι φωτισθέντες dastünde, unterschieben, daß dies bald nach ihrer Bekehrung sich zugetragen habe. Andererseits würde, da die Leser selbstverständlich an Leiden und Leistungen ihres früheren Christenlebens erinnert werden sollen, das φωτισθέντες völlig müßig sein, wenn dem Verfasser nicht der Gegensatz zu solchen Leiden vorschwebte, welche sie vor ihrer Bekehrung erduldet haben. Unter Kaiser Claudius, wahrscheinlich um das Jahr 52, sind die Juden aus Rom verbannt worden (AG 18, 2; Suet. Claudius 25), wobei es nicht ohne Vermögensschädigungen und sonstige Leiden abgegangen sein kann; unter Nero im Jahre 64 haben die römischen Christen, größtenteils bekehrte Juden, viel schwerere Leiden über sich ergehen lassen müssen. Wie Aquila und Priscilla (Rö 16, 3), so mögen viele andere, die als Juden unter Claudius vertrieben wurden, als Christen unter Nero nach Rom zurückgekehrt oder, nachdem sie zurückgekehrt waren, bekehrt worden sein. Nicht ohne Anspielung auf Ereignisse unter Claudius handelt 10, 32—34 von der neronischen Verfolgung. Dies wäre allerdings ausgeschlossen, und es könnte überhaupt von Rom als Wohnsitz der Leser nicht die Rede sein, wenn 12, 4

gesagt wäre, daß sie noch keine blutige Verfolgung erlitten haben. Aber „bis aufs Blut" ist ein vom Faustkampf hergenommenes Bild; und nicht die Sünde der Verfolger, welche man nach dem Vorbild Jesu geduldig ertragen soll (12, 3), sondern die Sünde als versucherische, allerdings in Leidenslagen besonders versucherische Macht (12,1; 10,26; 3,13), zumal die Sünde des feigen Unglaubens ist der Feind, welchem die Leser nicht den äußersten Widerstand geleistet haben. Damit verträgt es sich sehr wohl, daß die Gesamtgemeinde, welcher sie angehören, und sie selbst als Angehörige derselben in ihren früheren und besseren Tagen einen großen Leidenskampf tapfer bestanden haben und zwar so, daß sie teils selbst durch Beschimpfungen und Bedrängnisse zu einem Schauspiel wurden (vgl. 1 Ko 4, 9; Tac. ann. XV, 44), teils nur in Mitleidenschaft mit den eigentlichen Opfern der Verfolgung gezogen wurden (10, 33). Nur letzteres wird V. 34 weiter ausgeführt; denn weder Güterkonfiskationen noch Teilnahme an den Leiden eingekerkerter Christen würden die starken Ausdrücke in V. 32. 33[a] rechtfertigen. Daß hier, wo die Leser nicht durch das beschämende Vorbild anderer, sondern durch Erinnerung an ihre eigenen früheren Leistungen gereizt werden sollen, die Rede nur bei den geringeren Leiden länger verweilt, erklärt sich doch wohl daraus, daß man Lebende nicht an ihre eigene Hinrichtung erinnern kann. In anderem Zusammenhang wird deutlich genug an die verstorbenen Missionsprediger und Führer der römischen Christenheit erinnert, welche in jener Zeit durch den Märtyrertod ihr Glaubensleben besiegelt haben, also vor allen an Petrus und Paulus (13, 7 cf. Clem. I, Cor. 5). Von hier aus ergiebt sich, daß der HB. nicht in der nächsten Zeit nach 64—67, sondern frühestens um 75 geschrieben ist. Andererseits nötigt uns die Erwähnung des Timotheus 13, 23 und die offenkundige Benutzung des HB. seitens des Clemens Rom. nicht bis in die letzten Jahre des 1. Jahrhunderts herabzusteigen. Um a. 80 ist der wahrscheinlichste Ansatz. Die Gründe, welche man für eine Abfassung vor a. 70 geltend gemacht hat, sind größtenteils dieselben, welche man für die Berücksichtigung eines noch fortbestehenden Tempelkultus anführt, und fallen mit diesen dahin. Das Präsens, in welchem nicht von einem zur Zeit des HB. geübten Tempelkultus, sondern von dem im Gesetz angeordneten Kultus der Stiftshütte gesprochen wird, findet sich ebenso bei Josephus, Clemens Rom., Plutarch und im Talmud, und neben demselben fehlt es nicht an Ausdrucksformen, welche erkennen lassen, daß die Geltung des mosaischen Volksgesetzes und die Übung des gesetzlichen Kultus der Vergangenheit angehört (9, 1 f.; 2, 2), wie beides schon zur Zeit der Propheten seinem Ende entgegenging (8, 13). Aus der allegorisierenden Verwendung des 95. Psalms in 3, 7 ff. kann man herauslesen, daß seit dem Wirken Jesu 40 Jahre verstrichen sind, und daß an dem sich verstockenden Teil des jüdischen Volkes das angedrohte Gericht sich vollzogen hat. Stünde Jerusalem noch, und wollte der Verfasser 13, 14 von den Christen im Gegensatz zu den Juden und zu Jerusalem sagen, daß sie auf Erden keine Stadt ihre Heimat und Hauptstadt nennen können, so würde er ein ἡμεῖς nicht unterdrückt und V. 13 nicht von einem Zeltlager, sondern von einer Stadt geredet haben. Er konnte aber auch vor dem Jahre 70 von dem Jerusalem, welchem Jesus den Untergang geweissagt hatte, nicht sagen wollen, daß die Juden daran eine bleibende Stadt besitzen.

Über den Verfasser scheint noch weniger als über den Leserkreis eine allgemeine Überzeugung hergestellt werden zu können. Nur das ist zu hoffen, daß die schon durch Köstlin (1853, S. 420 ff., 1854, S. 437) ausreichend widerlegte Meinung Schweglers (Nachapost. Zeitalter II, 304 f., vgl. Baur, Christent. der drei ersten Jahrhh., 2. Aufl., 109), er wolle für Paulus gelten ohne es zu sein, nicht werde erneuert werden. Der Mangel einer Selbstbezeichnung und einer Grußüberschrift, welcher ebenso wie beim 1. Johannesbrief für ursprünglich zu halten ist, die Beiläufigkeit der Hinweisungen auf die Persönlichkeit des Verfassers und auf sein Verhältnis zu den Lesern, die sichtlich sehr ernsthafte Absicht, Leser von bestimmter innerer und äußerer Lage vor Abfall zu bewahren, das alles schließt die Möglichkeit aus, daß hier ein späterer, um einer Abhandlung über Christentum und Judentum größeren Eingang zu verschaffen, die Maske des Paulus sich angelegt, eine zu dessen Zeit passende geschichtliche Situation und einen bestimmten Leserkreis fingiert habe. Ebenso unannehmbar ist die Hypothese Overbecks, daß der HB. erst um 160—170 in Alexandrien durch Beseitigung seiner Grußüberschrift, welche den Namen des wirklichen Verfassers enthielt, und durch Anhängung von 13, 22—25 seine vorliegende Gestalt erhalten habe, und zwar zu dem Zweck, ihn zu einem Brief des Paulus zu machen und ihn als solchen kanonisieren zu können. Unbegreiflich wäre vor allem, daß dem dreisten Fälscher der Mut gefehlt hätte, das nächste und allein Erfolg versprechende Mittel anzuwenden, die Erfindung einer den Namen des Paulus enthaltenden Grußüberschrift. Ferner wird hierdurch die

Thatsache unbegreiflich, daß diejenigen kirchlichen Kreise, in welchen der HB. nicht als kanonisch galt, und welche überhaupt von Alexandrien unabhängig waren, gleichfalls die angeblich ursprüngliche Grußüberschrift verloren haben und in Bezug auf den Verfasser entweder aufs Raten angewiesen waren, oder sich mit dem Urteil begnügten, daß Paulus nicht der Verfasser sei. Hätte sich aber im Abendland der ursprüngliche HB. mit Grußüberschrift und ohne 13, 22—25 bis zu der Zeit erhalten, als er auch dort als paulinisch und kanonisch Aufnahme fand, so wäre der ganze Streit der Kirchen um den HB. ein lächerliches Mißverständnis. Ist aber die Schrift das, wofür sie sich giebt, so ist ihr nur zu entnehmen, daß der Verfasser wie die Leser ein jüdischer Christ war, welcher seine Bekehrung den persönlichen Jüngern Jesu verdankte (2, 3), mit Timotheus in Verbindung stand (13, 23), und zwar nicht, wie Köstlin (1853 S. 427; 1854 S. 369, 404 ff.) forderte, ein Glied der angeredeten Gemeinde war, wohl aber eine Zeit lang unter den Lesern gelebt hatte (13, 14) und mit der Autorität eines angesehenen Lehrers ihnen gegenübertreten konnte. Näheres müßte uns die Tradition sagen, wenn es nur eine durch Alter und Einstimmigkeit der Zeugnisse imponierende Tradition über den Verfasser gäbe. Die alexandrinische Kirche hat, soweit wir ihre Tradition zurückverfolgen können, den HB. für paulinisch gehalten. Unter dieser Voraussetzung und ohne jede Rücksicht auf eine entgegenstehende Meinung hat schon der Vorfahr des Clemens Al. zu erklären versucht, daß Paulus gegen seine Gewohnheit sich in diesem Briefe nicht als Apostel der Leser einführe (Euseb. h. e. VI, 14, 4, dem Clemens selbst zugeschrieben in Cramer caten. VII, 286); und ähnlich rechtfertigt Clemens selbst, welcher den HB. unbedenklich als paulinisch citiert (strom. II, § 136 cf. § 8. 12; VI, § 62) das Fehlen des Namens Pauli an der Spitze des Briefs (Eub. VI, 14, 2—3). Wenn er daneben mit großer Bestimmtheit von Lucas als Übersetzer redet (oben S. 494, 56), und auf die Stilverwandtschaft zwischen HB. und AG hinweist, so sieht man, daß stilistische Erwägungen in den Kreisen der alexandrinischen Gelehrten Zweifel an der unmittelbar paulinischen Abfassung des HB. angeregt haben. Trotzdem hielt man an der einheimischen Tradition fest. Auch die mehr apologetischen als kritischen Erörterungen des Origenes haben die Tradition der paulinischen Herkunft zur Voraussetzung. Wie er selbst den HB. durchweg als paulinisch citiert (de princ. I praef. vol. I, 47 B; lib. I, 2, 5 et 7, p. 55 C. 56 B; exhort. ad mart. 44 vol. I, 303 B; hom. 9, 3 in Exod. vol. II, 162 B; Select. in psalm. vol. II, 584 C; comm. in ep. ad Rom. lib. III, 4; IV, 6; V, 1; in Joh. tom. II, 6; X, 11), so macht er sich auch anheischig, gelegentlich die paulinische Autorschaft zu beweisen (ad Afric. 9 vol. I, 20). Wo er eigens auf die Frage eingeht, lautet sein Urteil: *οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι* (Eus. h. e. VI, 25, 13). Diese Worte können nicht auf Pantänus, Clemens und überhaupt nicht auf einzelne Gelehrte der jüngsten Vergangenheit bezogen werden, sondern nur auf die Männer der Vorzeit, welchen die Kirche den Bestand ihres Kanons verdankt, und das *παραδεδώκασι*, welches einem *ἐκκλησία ἔχει* entspricht, bedeutet nicht die Aufstellung einer Hypothese, sondern die Einführung in den kirchlichen Gebrauch (cf. Clem. strom. III, § 93; Serapion bei Eus. VI, 12, 3). Aber Origenes weiß, daß es nur einzelne Kirchen sind, welche, wie die von Alexandrien, den HB. als paulinisch überliefert bekommen haben und besitzen (*εἴ τις οὖν ἐκκλησία κτλ.*), während andere ihn als nicht paulinisch überhaupt verwerfen (ep. ad Afric. 9 vol. I, 19 sq.; ad Matth. 23, 37 vol. III, 848 D.; 849 B.). Durch seine mannigfaltigen Berührungen mit anderen Teilen der Kirche, unter anderem auch mit der römischen, war es ihm verwehrt, so wie die Alexandriner vor ihm in der heimatlichen Tradition gefangen zu bleiben oder den HB. zu den *ὁμολογούμενα γράμματα* des Apostels zu rechnen (Eus. VI, 25, 12 vgl. Eusebius selbst VI, 13, 6). Unter dem Eindruck des auswärtigen Widerspruchs gegen seine paulinische Abfassung und kanonische Geltung, wogegen er diejenigen Gemeinden, welche ihn als paulinisch und kanonisch gebrauchen, verteidigt, erwachte die Kritik bei Origenes und führte ihn zu der vollen Anerkennung der durchgreifenden Stilverschiedenheit des HB. von den paulinischen. Da er nun von der Gegenseite das Zugeständnis erwartet, daß die Gedanken nicht hinter denen des Paulus zurückstehen, so gelangte er zu der vermittelnden Ansicht, daß die Gedanken wirklich von Paulus herrühren, die schriftstellerische Verarbeitung aber von einem Manne, welcher die Ideen des Apostels aus der Erinnerung widergegeben habe, etwa so, wie ein Schüler die Worte seines Lehrers scholienartig aufzeichnet. Also nicht für einen nur in paulinischem Geist geschriebenen Brief hielt er ihn, denn nicht Gedanken wie die des Paulus fand er darin, sondern die Gedanken des Briefs erklärte er für Gedanken des Paulus und den Paulus für den intellektuellen Urheber des Briefs. Darnach

bestimmt sich der Sinn der Worte τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν näher dahin, daß Origenes sich nur über den Stilisten, welchen Paulus mit der Abfassung betraut habe, unwissend bekennt. Wenn er daneben die Meinung etlicher Gelehrter erwähnt, daß Clemens Rom. oder Lucas die Verfasser seien, so ist nicht klar, ob diese Männer nur, wie Lucas von Clemens Al., als Übersetzer, oder in dem Sinne des Origenes als ausführende Sekretäre des Paulus, oder als selbstständige Verfasser genannt wurden, wie nach Pilaster (haer. 89) und Hieronymus (v. ill. 5 cf. ep. 29, 3 ad Dardanum) im 4. Jahrhundert manche gemeint zu haben scheinen. Die Modifikation, in welcher Origenes die alexandrinische Tradition verteidigt hatte, fand keine weitere Verbreitung, um so größere diese Tradition selbst, zunächst im Orient. Daß sie außerhalb Alexandriens irgendwo vor Origenes gegolten habe, läßt sich nicht erweisen. Irenäus, welcher in seinen διαλέξεις διάφοροι den HB. citiert hat (Eus. V, 26), soll ebenso wie sein Schüler, der Römer Hippolytus, den HB. dem Paulus abgesprochen haben (Phot. cod. 232 cf. 121). Das gleiche gilt für die römische und die abendländische Kirche überhaupt bis ins 4. Jahrhundert hinein. Der muratorische Fragmentist kennt nur 7 Gemeinden, an welche Paulus geschrieben und erwähnt den HB. nicht einmal unter den Pseudopaulinen (s. o. S. 494,31). Cajus von Rom hat in seiner Aufstellung des Kanons nur 13 Paulinen aufgezählt (Eus. VI, 20); und noch zu des Eusebius Zeiten beriefen sich die Gegner der kanonischen Geltung des HB. darauf, daß die römische Kirche ihn nicht als paulinisch gelten lasse (Eus. III, 3, 5 cf. Hieron. cat. 59). Der sogen. Ambrosiaster um 370 hat ihn in seinem Kommentar zu den Paulinen nicht mitbehandelt. Die Afrikaner von Cyprian bis zu Optatus scheinen dem HB. gar nicht gekannt zu haben. Der afrikanische Bibelkanon von 359 kennt nur 13 Paulinen und erwähnt den HB. gar nicht. Erst nachdem seit Mitte des 4. Jahrhunderts der Einfluß des Orients auf den Occident sich verdoppelt hatte, wurde hier zugleich mit der Anerkennung der Kanonicität auch die alexandrinische Tradition von der paulinischen Herkunft des Briefs in weiteren Kreisen herrschend. Das Urteil der abendländischen Kirche während der vorangegangenen Jahrhunderte wiegt um so schwerer, da ein Brief, welcher schon am Ausgang des ersten Jahrhunderts in Rom gelesen, von Tertullian citiert, von Irenäus und Hippolyt besprochen und schon vor Hieronymus ins Lateinische übersetzt war, niemals völlig der Kenntnis der Abendländer entzogen gewesen sein kann. Ihr Urteil muß vorwiegend ein negatives gewesen sein; denn Eusebius, Photius und Stephanus Gobarius bei Photius würden es nicht verschwiegen haben, wenn Irenäus, Cajus, Hippolytus einen anderen Verfasser genannt hätten; und diese Alten selbst würden sich nicht mit der Verneinung der paulinischen Herkunft begnügt haben, wenn ihnen eine Überlieferung, die einen anderen Verfasser nannte, zur Verfügung gestanden oder als zuverlässig gegolten hätte. Eine solche Überlieferung, und nicht etwa, wie es nach Hieronymus den Anschein hat (v. ill. 5), eine Privatmeinung spricht Tertullian aus (pudic. 20 Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctorati viri . . et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho pastore moechorum). Aber nicht die afrikanische Kirche zur Zeit Tertullians urteilte so. Aus der Art wie Tertullian dort den HB. verwertet, und aus dem völligen Schweigen der späteren Afrikaner über den HB. folgt, daß derselbe damals in Afrika ebenso wie in Rom in gar keinem Zusammenhang mit dem NT stand und nur wenig bekannt war. In anderen Kirchen dagegen stand er nach Tertullian in höherem Ansehen als der Hirt des Hermas oder genoß solches Ansehen in weiteren Kreisen als dieser, und in denjenigen Kreisen, aus welchen Tertullian seine Kunde desselben besaß, wurde er ebenso bestimmt als ein Werk des Barnabas, wie in Alexandrien als ein Werk des Paulus angesehen und betitelt. Da Alexandrien, Rom, Karthago und Lyon ausgeschlossen sind, wird man an die kleinasiatischen Kirchen zu denken haben, zu welchen Tertullian als Montanist nahe Beziehungen hatte. Eine weitere Verbreitung dieser Tradition läßt sich nicht nachweisen. Mindestens ungewiß, wegen Mangels des sonst überall bezeugten ad Hebraeos und wegen der Stellung unter den katholischen Briefen sehr unwahrscheinlich ist, daß unter dem Titel Barnabae epist. v. DCCCL im Schriftenkatalog des Cod. Clarom. der HB. zu verstehen sei. — Wenn zwischen den beiden positiven Traditionen zu wählen wäre, würde diejenige, welche den Barnabas als Verfasser nennt, den Vorzug vor der Paulustradition verdienen. Denn wenn Paulus den Brief geschrieben hat, so erscheint es erstens unerklärlich, daß er in Rom, wo er so früh bekannt und mit Hochachtung gelesen worden ist, und im ganzen Abendland von der Sammlung der Paulusbriefe und dem NT ausgeschlossen blieb. Ebenso unbegreiflich ist dann zweitens, daß die richtige Überlieferung in weitesten Kreisen verloren ging, und die Barnabastradition überhaupt entstehen konnte.

Sehr begreiflich dagegen ist drittens, daß man in Alexandrien auf Paulus als Verfasser riet. War der HB. ohne Verfassernamen als eine Beigabe zu den Paulusbriefen dorthin gelangt und las man ihn im Gottesdienst hinter jenen — denn dies ist ohne Frage seine ursprüngliche Stellung — so lag nichts näher, als zu dem Titel *πρὸς Ἑβραίους* ebenso wie zu den ähnlichen, die vorangingen (*πρὸς Ῥωμαίους* — *πρὸς Φιλήμονα*), ein *Παύλου ἐπιστολή* zu ergänzen. Man vgl. das Schicksal des sogenannten zweiten Korintherbriefs des Clemens (GgA 1876 S. 1431). An Paulus wurde man ohnedies durch Timotheus (13, 23) erinnert, und die schon durch Clemens (strom. V, § 103) bezeugte LA. *τοῖς δεσμοῖς μου* 10, 34, welche die paulinische Herkunft bereits zur Voraussetzung hat, trug andererseits dazu bei, diese Voraussetzung in weiteren Kreisen gangbar zu machen. Viertens kann Paulus den HB. nicht geschrieben haben, mag man den Inhalt oder die Form schärfer ins Auge fassen. Manche der oft wiederholten Gründe gegen die paulinische Herkunft, die zuletzt an Hofmann einen unbeugsamen und scharfsinnigen Verteidiger gefunden hat, sind preiszugeben. Aber es wird dabei bleiben, daß die stilistische Eigentümlichkeit des HB., welche schon Origenes stark empfand, das Maß der Mannigfaltigkeit überschreitet, welches innerhalb sämtlicher Briefe unter Paulus' Namen innegehalten ist. Sodann kann Paulus, wie schon Luther zeigte, Hbr 2, 3 f. nicht geschrieben haben; denn nicht von der geschichtlichen Kunde über Jesu Leben und Lehre, welche auch Paulus durch Vermittelung der Jünger Jesu empfangen hat, sondern von dem Wort des Heils, welches Jesus zuerst gepredigt hat, also von dem den Glauben erzeugenden „Evangelium Christi" (Ga 1, 7; Rö 16, 25) sagt der Verfasser, daß es zu ihm wie zu den Lesern durch die Ohrenzeugen der Predigt Jesu in zuverlässiger Weise und unter dem begleitenden Zeugnis von Wunderthaten gelangt sei, was sich mit der Aussage des Paulus Ga 1, 11 f., mit der Art, wie er sich stets neben die übrigen Apostel stellt, und mit der Geschichte seiner Bekehrung schlechterdings nicht verträgt. Von Barnabas wissen wir so wenig, daß ein so bündiger Beweis aus dem HB. selbst gegen dessen Abfassung durch ihn nicht geführt werden kann. Die angebliche Unkenntnis der jüdischen Kultuseinrichtungen (oben S. 9 f.) oder vielmehr der hierauf bezüglichen Bestimmungen der Thora würde bei dem Leviten Barnabas nicht auffälliger sein als bei dem Rabbinenschüler Paulus. Es könnte der *λόγος τῆς παρακλήσεως* (Hb 13, 22) den *υἱὸς παρακλήσεως* (AG 4, 36) zum Verfasser haben. Aber auch diese Annahme macht die Geschichte der Überlieferung unbegreiflich. Möchte der Untergang der richtigen Überlieferung in Alexandrien sich daraus erklären, daß der Name des Paulus dem äußerlich namenlosen Brief sich leicht anheftete und die ungeschriebene Barnabastradition dort um so leichter unterging, weil man in Alexandrien einen anderen Brief unter dem Namen des Barnabas kannte und zeitweilig zum Kanon rechnete, so fallen doch diese beiden Erklärungsgründe hinweg für den durch Irenäus, Hippolytus und die alte Kirche Roms vertretenen Kreis. An sich hat, wo zwei sich ausschließende positive Traditionen einer dritten lediglich negativen gegenüberstehen, die letztere das Vorurteil für sich, die ursprünglichere zu sein. Der HB., welcher nicht an die Korporation einer Gemeinde gerichtet war und der den Verfasser angebenden Grußüberschrift ermangelte, wird zu einer Zeit, da man seinen Verfasser nicht mehr kannte, irgendwo der bereits abgeschlossenen und verbreiteten Sammlung der Paulusbriefe als ein gleichartiger Anhang beigefügt worden sein. Wie man im Altertum bald auf Paulus, bald auf Barnabas, später wohl auch auf Clemens und Lucas, die anfangs nur als Übersetzer in Betracht gezogen wurden, geraten hat, so sind auch wir noch aufs Raten angewiesen. Von allen alten und neuen Vermutungen bleibt diejenige Luthers, welcher Apollos für den Verfasser hielt, die ansprechendste. Dem ebenso schriftgelehrten als rhetorisch gebildeten alexandrinischen Judenchristen Apollos (AG 18, 24—28) könnte unter den namhafteren Lehrern der apostolischen Zeit am ersten die Abfassung dieser geistvollen Schrift zugeschrieben werden.

Th. Zahn.

Hebräische Poesie s. Dichtkunst Bd IV S. 626 ff.

Hebräische Sprache. — W. Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, 1815; Nöldeke, Sprache, hebräische, in Schenkels Bibellexikon, Bd 5; Bertheau, Hebr. Sprache in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie; Robertson Smith, Hebrew Language, in der Encyclopaedia Britannica, Vol. II; Renan, Histoire générale des langues sémitiques 1855, 3. Aufl. 1863; Nöldeke, Die semitischen Sprachen, 2. Aufl. 1899; Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen 1, 1883; W. Wright, Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages 1890; H. Zimmern, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen 1898; Lindberg, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, 1, 1898; B. Stade, Erneute Prüfung des zwischen

dem Phönizischen und Hebräischen bestehenden Verwandtschaftsgrades (Morgenländische Forschungen 1875); Lagarde, Uebersicht über die im Aram., Arab. u. Hebr. übliche Bildung der Nomina 1889; Barth, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, 2. Aufl. 1894.

Steinschneider, Bibliogr. Handbuch für hebr. Sprachkunde 1859; Pick, The Study of the Hebrew Language among Jews and Christians (Bibliotheca sacra 1884. 1885); Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch 1879; Baer u. Strack, Dikduke Ha-Teamim des Ben Ascher, 1879; Ewald u. Dukes, Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung und Spracherklärung des AT.s 1844; H. Hupfeld, De rei grammaticae apud Judaeos initiis antiquissimisque scriptoribus 1846; W. Bacher, Die Anfänge der hebr. Grammatik, ZDMG 1895, 1 ff.; Die hebr. Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert 1892, und mehrere Monographien; Ueber die einzelnen Grammatiker und die Ausgaben ihrer Werke vgl. Siegfried-Strack, Lehrb. der neuhebr. Spr. 108 ff.; L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis Mitte des 16. Jahrhunderts 1870; Nestle, Nigri, Böhm und Pellican, in: Marginalien und Materialien 1893; Ueber die folgenden Jahrhunderte s. Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache; W. Gesenius, Ausführl. grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache 1817; Hebräische Grammatik 1813, 26. Auflage bearbeitet von E. Kautzsch 1896; Thesaurus philologicus criticus linguae hebr. et chald. Vet. Test. 1835—58; Hebr. deutsches Handwörterbuch über die Schriften des AT 1810—12, 13. Auflage in Verbindung mit Socin u. Zimmern bearbeitet von F. Buhl 1899; H. Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache, 8. Aufl. 1870; J. Olshausen, Lehrbuch der hebr. Sprache 1861; F. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch d. hebr. Sprache 1866; B. Stade, Lehrb. der hebr. Grammatik 1, 1879; E. König, Hist. krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache, 3 Bde 1881. 1895. 1897; Siegfried u. Stade, Hebr. Wörterbuch zum AT 1893; Brown, Driver and Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (Fasc. 1—7, 1892—99).

1. „Hebräische Sprache" ist die übliche Bezeichnung der von den Israeliten bis zu den letzten Jahrhunderten vor Christus gesprochenen Sprache. Dasjenige Hebräisch, das später von den Gelehrten gesprochen oder geschrieben wurde, eine wesentlich künstliche Fortsetzung der alten Sprache, nennt man zum Unterschiede von dieser das „Neuhebräische". Der Name „hebräische Sprache" findet sich nicht im AT selbst, sondern erst im griechischen Prologe zum Buche Sirach, dann bei Josephus und im NT, wo er indessen an mehreren Stellen die damalige aramäische Volkssprache der Juden bezeichnet. Im AT dagegen treffen wir an einer Stelle, Jes 19, 18 die Benennung: die Zunge Kanaans, für die von den Israeliten benutzte Sprache, an andern den Ausdruck „judäische Sprache" (2 Kg 18, 26; Neh 13, 24), der sich daraus erklärt, daß zu der betreffenden Zeit die Judäer die einzigen Vertreter des israelitischen Volkes waren. In späteren Zeiten nannten die Juden die altisraelitische Sprache mitunter auch „die heilige Sprache". Die üblich gewordene Form „hebräisch" geht nicht auf das echte עִבְרִית, sondern auf das griechische ἑβραῖος zurück, und dies wiederum auf das aramäische עִבְרָי. Daß die Benennung „hebräische Sprache" die herrschende wurde, erklärt sich weniger aus dem AT selbst, nach dem die Benennung „israelitische Sprache" näher gelegen hätte, als daraus, daß, wie Josephus, Tacitus und Pausanias zeigen, in späteren Zeiten der Name „Hebräer" für die Israeliten allgemein geworden war. Dies hat freilich insofern seine Veranlassung in dem alten Sprachgebrauche selbst, als im AT ʿibrî das Wort ist, womit häufig die anderen Nationen die Israeliten, oder diese sich selbst im Unterschiede von anderen Völkern bezeichneten (z. B. Gen 39, 14; Ex 1, 16, 19; 1 Sa 4, 6). „Hebräische Sprache" ist demnach nur eine andere Benennung für „israelitische Sprache". Dagegen sind die ursprüngliche Bedeutung und der ursprüngliche Umfang des Wortes ʿibrî immer noch unklar. Der Name ʿeber, wovon es abgeleitet wird, bezeichnet im AT (Gen c. 10. 11) eine Zusammenfassung verschiedener arabischer und aramäischer Stämme, von welchen unter anderem auch Terach und Abraham abgeleitet werden. Die meisten Neueren suchen jedoch lieber ein Appellativum darin, durch welches die Israeliten als die von jenseit des Euphrats oder (Stade) des Jordans kommenden, oder als einer der vielen in Kanaan eingewanderten Stämme (H. Winckler) bezeichnet wurden.

Die Denkmäler, durch welche wir die hebräische Sprache kennen lernen, liegen hauptsächlich im AT vor, das mit Ausnahme von Esr 4, 8—6, 18; 7, 12—26; Da 2, 4—7, 28; Jer 10, 11 in dieser Sprache abgefaßt ist. Dazu kommen ferner die im Jahre 1880 gefundene Siloahinschrift, die wahrscheinlich aus der Zeit der Hizkija stammt, einige geschnittene Steine aus Assyrien und Babylonien, die Münzen der Makkabäer, deren Legenden aus nationalen Gründen in der alten Sprache abgefaßt wurden, und jetzt noch die neugefundenen Bruchstücke des hebräischen Grundtextes des Buches Sirach. Endlich kann man auch die moabitische Siegesinschrift des Königs Mesa zu den hebräischen Denkmälern rechnen, da ihre Sprache für uns wenigstens als mit der israelitischen identisch erscheint.

2. Die Sprache der Israeliten war ein Zweig einer umfassenden Gruppe von Sprachen, die man seit Schlözer und Eichhorn „die semitischen", d. h. die Sprachen der Nachkommen Sems, zu nennen pflegt. Gegen die Richtigkeit dieses Namens läßt sich freilich einwenden, daß eines der Völker, die eine semitische Mundart sprachen, nämlich die Kanaanäer, in der alttestamentlichen Genealogie nicht von Sem, sondern von Ham abgeleitet wird. Da es indessen nicht gelungen ist, eine zutreffendere Benennung zu finden, und da es sich bei so umfassenden Sprachgruppen überhaupt nicht um absolut adäquate Namen handeln kann, wäre es unrichtig die allgemein acceptierte, kurze und praktische Bezeichnung aufzugeben. Nur darf, besonders bei den hier in Frage kommenden Völkern, nicht vergessen werden, daß sprachliche und genealogische Verwandtschaft sich nicht decken, wie ja z. B. gerade die israelitische Geschichte lehrt, daß nicht nur ein primitiver Stamm, sondern auch ein civilisiertes Volk unter besonderen Umständen eine andere Sprache annehmen konnte. Die Frage nach dem Ursitz des semitischen Völkerstammes, wie auch nach der Verwandtschaft der semitischen Sprachen mit anderen, besonders mit dem Ägyptischen, ist noch eine offene, die hier nicht behandelt werden soll. Dagegen ist es, um das Hebräische näher charakterisieren zu können, notwendig, einen Blick auf den ganzen Kreis der semitischen Mundarten und das Verhältnis der einzelnen Dialekte zu dem vorauszusetzenden Ursemitischen zu werfen.

Die nächsten Verwandten der Sprache des israelitischen Volkes sind das Moabitische, das, wie schon bemerkt, als damit wesentlich identisch bezeichnet werden muß, und das Phönizische, das durch die in Phönizien selbst, in Karthago und anderen phönizischen Kolonien, sowie durch den Pönulus des Plautus bekannt ist. Ohne jeden Zweifel haben aber auch die anderen im Ost- und Westjordanlande wohnenden Stämme, z. B. die Ammoniter, Dialekte derselben Sprache gesprochen, sodaß man diesen ganzen Kreis als den kanaanäischen (oder mittelsemitischen) Sprachzweig zusammenfassen kann. Eine Vergleichung der phönizischen Inschriften mit dem Hebräischen zeigt, daß diese Sprachen bei aller Ähnlichkeit sich durch verschiedene Dialektmerkmale unterschieden, und aus Neh 13, 23 f. erfahren wir ausdrücklich, daß zur Zeit des Nehemias die Mundarten so scharf ausgeprägt waren, daß die jüdischen Kinder, deren Mütter Nicht-Jüdinnen waren, nur Asdoditisch, Ammonitisch, Moabitisch u. s. w., und nicht Judäisch (Hebräisch) sprechen konnten. — Dem kanaanäischen Zweige schließt sich zunächst der aramäische an, dessen ursprüngliche Geschichte ganz dunkel ist, der uns aber später in reich entwickelten Ausgestaltungen vorliegt. Eine Reihe aramäische Inschriften und sonstige Aufzeichnungen lassen sich wegen einiger eigentümlicher Lautverschiebungen als eine selbstständige „altaramäische" Gruppe aussondern. Die übrigen Denkmäler zerfallen in sprachlicher Beziehung in zwei Gruppen, eine west- und eine ostaramäische. Zur westaramäischen gehören die Mundarten der Bewohner Palästinas in späterer Zeit (Juden, Samaritaner und Christen), der Nabatäer, eines in die Gegenden östlich und südlich von Palästina eingewanderten Stammes, und der Palmyrener. Ostaramäische Dialekte sind dagegen die Mundarten der babylonischen Juden und der Mandäer und die sogenannte „syrische Sprache", eigentlich der Dialekt von Edessa, in dem eine umfangreiche christliche Litteratur geschrieben wurde. Sämtliche aramäische Dialekte wurden durch die muhammedanische Eroberung zurückgedrängt, und haben sich nur in spärlichen Resten erhalten, das Westaramäische auf dem Antilibanos, das Ostaramäische am oberen Tigris und am Urmijasee. — Ein dritter großer Zweig, der südsemitische, umfaßt das Arabische im engeren Sinne (d. h. das klassische Arabisch, das durch Muhammed eine weltgeschichtliche Bedeutung gewann, und mehrere arabische Volksdialekte), die südsemitischen Mundarten der Sabäer, Minäer u. a. und die Sprache der nach Ostafrika ausgewanderten Semiten, d. h. die Geezsprache oder das eigentliche Äthiopisch, das im alten aksumitischen Reiche gesprochen wurde, die Tigre- und Tigrinadialekte, und das stark entstellte Amharisch. — Endlich bildet die durch die Entzifferung der Keilinschriften für die Wissenschaft gewonnene babylonisch-assyrische Sprache einen vierten Zweig, den man das Ostsemitische nennen kann. — Die kanaanäischen und aramäischen Sprachen stehen einander verhältnismäßig nahe, so daß man sie dem Südsemitischen als Einheit gegenüberstellen kann; auch haben sie einige Berührungspunkte mit dem Assyrisch-babylonischen, weshalb man auch eine Zweiteilung der semitischen Sprachen in zwei Hauptgruppen, das Nordsemitische (im weiteren Sinne im Gegensatz zum eigentlichen Nordsemitischen, d. h. zum Aramäischen) und das Südsemitische, vorgeschlagen hat.

3. Die verschiedenen semitischen Sprachen weisen auf eine gemeinsame Wurzel zurück, die man das Ursemitische nennt. Von einer wirklichen Rekonstruktion dieser Sprache kann keine Rede sein, aber in vielen Fällen ist es möglich, die abweichenden Formen der

einzelnen Dialekte auf eine Grundform zurückzuführen, von der sie alle abgeleitet werden können, und die man also als annäherungsweise ursemitisch betrachten kann. Von diesem ursprünglichen Gemeingut haben alle semitischen Dialekte in größerem oder geringerem Umfange und in mehr oder weniger modifizierter Gestalt Überreste erhalten, relativ am meisten das durch seinen reichen Konsonantenbestand, einfachen und durchsichtigen Vokalismus und großen Formenreichtum ausgezeichnete Arabisch. Allerdings ist man in der Identifizierung des Arabischen mit dem Ursemitischen öfters zu weit gegangen, aber trotzdem steht es fest, daß das Arabische bei den Sprachvergleichungen unter den semitischen Sprachen die relativ größte Hilfe leistet. Unter den gemeinsamen Eigentümlichkeiten der semitischen Sprachen, die folglich auch dem Hebräischen einen wesentlichen Teil ihres Charakters verliehen haben, sind hauptsächlich folgende Punkte hervorgetreten. Das Konstitutive der Wurzeln besteht in einer Kombination von Konsonanten, und zwar herrschte schon ehe das Ursemitische sich in verschiedene Zweige spaltete, durchgängig das Gesetz, daß eine Wurzel aus drei Konsonanten gebildet wurde, so daß die aus einer früheren Periode herrührenden zwei konsonantischen Wurzeln entweder einen dritten Konsonanten aufnahmen, oder wenigstens durch Verdoppelung eines Buchstaben oder durch Dehnung eines Vokals dem Dreiradikalismus näher gebracht wurden. Die Wurzeln, die mehr als drei Buchstaben enthalten, sind auf sekundäre Weise aus den drei- oder zweiradikalen entstanden. Aus diesen natürlich nur in abstracto existierenden Wurzeln werden die lebenden Formen durch wechselnde Vokalisation oder durch Hinzufügung bestimmter Silben gebildet. Mit diesem eigentümlichen Sprachbau hing es zusammen, daß die semitische Schrift ursprünglich nur das konsonantische Gerippe angab, aus dem erst der Leser, vom Zusammenhange geleitet, durch Ergänzung der Vokale die lebendige Rede schaffen mußte. Aus den Wurzeln wird ein umfangreiches, fein und ausdrucksvoll gegliedertes System von Verbal- und Nominalformen gebildet, dessen volle Entwickelung bei jeder Wurzel in abstracto möglich ist, das aber durch den Sprachgebrauch begrenzt wird. Dagegen fehlt den semitischen Sprachen die Fähigkeit, durch Komposition neue Nomina oder Verba zu bilden. Die Nominal- und Verbalbildungen durchkreuzen sich vielfach, indem aus den Nominibus viele denominierte Verba, und aus den abgeleiteten Verbalformen neue Nomina gebildet werden. Die Verba sind in temporeller Beziehung unvollkommen entwickelt, da sie zur Bezeichnung einer Handlung nur zwei Anschauungsformen besitzen, eine, die die Handlung als vorliegendes Faktum, und eine, die sie als Gegenstand fortdauernder Wahrnehmung ausdrückt. Die modalen Färbungen sind ausschließlich mit der zweiten Verbalform verknüpft. Das Genetivverhältnis wird durch eine eigentümliche, von den Flexionsendungen unabhängige, enge Verbindung der beiden Glieder ausgedrückt. Die persönlichen Pronomina wurden als Genetiv mit dem regierenden Nomen, als Akkusativ mit dem Verbum enklitisch verbunden. Von den Geschlechtern werden nur zwei, Maskulinum und Femininum, unterschieden, von den Zahlen dagegen drei, von denen jedoch der Dualis weniger lebenskräftig ist. Die Syntax hat einen einfachen, primitiven Charakter. So werden z. B. die Relativsätze als Sätze von gewöhnlicher Form dem zu beschreibenden Worte in einfacher Apposition beigeordnet. Sehr eigentümlich und verwickelter als in anderen Sprachen ist die Konstruktion der Zahlwörter.

4. Innerhalb der semitischen Sprachen bezeichnet das Hebräische ungefähr die Mitte zwischen dem Arabischen und dem Aramäischen. Von den ursprünglichen Vokalen, die im Arabischen noch bewahrt sind, hat es mehrere verloren, ist aber nicht so vokalarm wie das Aramäische, namentlich weil es im stande ist, das a in offener Silbe vor dem Haupttone festzuhalten. Die alten Kasusendungen der Nomina, die im Aramäischen gänzlich fehlen, finden sich im Hebräischen nur als spärliche, meistens bedeutungslose Überreste. Die durch besondere Vokalisation gebildeten Passivformen, von denen im Aramäischen nur in den ältesten Dialekten Spuren nachgewiesen werden können, sind im Hebräischen noch lebendig; doch ist bei der ersten Konjugation das wirkliche Passivum schon durch ein Reflexiv ersetzt. Ähnlich verhält es sich mit dem im Aramäischen äußerst seltenen jussivischen Modus, der im Hebräischen in mehreren Fällen noch gebildet wird. Von den ursprünglichen Konsonantlauten sind einige zusammengefallen; doch gilt dies zunächst nur von der Schrift, und wenigstens bei ע läßt es sich durch die griechische Transskription beweisen, daß die Israeliten in der Aussprache einen stärkeren und einen schwächeren Laut unterschieden. Wie im Aramäischen werden die Buchstaben ב ג ד כ פ ת teils hart (als Explosive), teils weich (als Spiranten) ausgesprochen. In syntaktischer Beziehung hat das Hebräische sich auf dem altertümlich primitiven Standpunkt erhalten und kennt keine umfangreichen und künstlich gebildeten Perioden. Die Sätze werden in der Regel durch ein ein-

faches „und“ verbunden, das für uns die verschiedensten logischen Bedeutungen haben kann. „Du sollst sie verfolgen und sie einholen und ihnen sagen“ bedeutet für uns „und wenn du sie einholst, sollst du ihnen sagen“. In „nicht helfen die Schätze der Gottlosigkeit, und die Gerechtigkeit errettet vom Tode“ ersetzen wir es durch ein „aber“. In „er hatte kein Aussehen, und wir hatten ihn betrachtet“ bedeutet es, was im entgegengesetzten Falle geschehen wäre u. s. w. Die geschichtliche Erzählung setzt sich meistens fort mit einem „und es geschah, daß“, die Zukunftsschilderung mit einem „und es wird geschehen, daß“. Doch hat gerade der unendlich häufige Gebrauch des „und“ einige ausdrucksvolle Konstruktionsnuancen hervorgerufen, die wohl allgemein semitische Wurzeln haben, aber doch im Hebräischen besonders fein entwickelt sind. Den kanaanäischen Dialekten überhaupt eigentümlich ist der konsekutive Gebrauch des „und“, wodurch sich eine Reihe von Sätzen einem anfänglichen Satze anschließen und durch ihn temporal bestimmt werden. Sonst sind die Partikeln schwach entwickelt und häufig mehrdeutig, vgl. z. B. כִּי, das je nach dem Zusammenhange die Bedeutungen: so, daß, denn, weil, wenn, wenn auch, sondern, haben kann. Nicht selten ist deshalb für uns die Verbindung zweifelhaft, z. B. schon im ersten Verse der Genesis, dessen Konstruktion immer noch streitig ist, ganz besonders aber in Schriften, die, wie das Buch Hiob, durch eine scharf accentuierende, leidenschaftlich erregte Rezitation ergänzt werden müssen um Leben zu gewinnen. Am wenigsten ist die Sprache geeignet, einem abstrakten, reicher gegliederten Gedankengange Ausdruck zu geben, was eine Schrift wie das Buch Koheleth deutlich lehrt. Dagegen versteht es die hebräische Sprache, auf eigentümlich schöne, einfache und doch wirkungsvolle Weise zu erzählen, und unerreicht steht sie da als Darstellungsmittel der bald tief und innig bewegten, bald erhabenen religiösen Poesie und der von den Propheten geschauten, in raschem Wechsel auf einander folgenden Bilder.

5. Schon ehe die Israeliten in das Ost- und Westjordanland einwanderten, wurden hier kanaanäische, mit dem Hebräischen aufs nächste verwandte Dialekte gesprochen. Das geht teils aus den Orts- und anderen Eigennamen hervor, teils wird es durch die interessanten kanaanäischen Glossen in den Tell-el-Amarnabriefen bewiesen. Ob die Israeliten selbst schon bei der Einwanderung einen verwandten Dialekt sprachen (den sie z. B. bei ihrem späteren Aufenthalte im Lande könnten übernommen haben), oder ob sie erst nach der Ansiedelung die Sprache der Landesbewohner annahmen, ist eine schwierige Frage, die sich mit dem vorhandenen Materiale nicht sicher beantworten läßt. Nachher blieb das Hebräische bis zum Exile ohne jede Störung die Sprache des Volkes. Aber auch im Exile und nach der Rückkehr fuhr man fort Hebräisch zu reden und zu schreiben, wie teils die erhaltenen Litteraturwerke, teils Nehemias Eifer für die Reinheit der Sprache bei den jüdischen Kindern beweist. Dagegen begann in der folgenden nachexilischen Zeit die hebräische Sprache allmählich von einer anderen, der aramäischen, die nach Jes 36, 11 früher der Menge des Volkes schwer verständlich gewesen war, verdrängt zu werden. Die Veranlassung zu dieser merkwürdigen Änderung, die um so auffälliger ist, als sie nicht die Folge einer kriegerischen Invasion war, ist in der Verbreitung des Aramäischen als Regierungs- und Verkehrssprache des Perserreiches zu suchen. Dieser expansiven Kraft unterlagen schließlich die verschiedenen Sprachen der kleinen palästinischen Stämme und so auch das Hebräische, wie es scheint ohne Protest von seiten der strengeren Richtung, ja vielleicht mit ihrer Billigung, weil die überlieferte Litteratur dadurch an Heiligkeit gewinnen mußte. Das erste Zeugnis dieser Änderung haben wir in der wahrscheinlich im 4. Jahrhunderte geschriebenen aramäischen Quelle, die vom Verfasser des Esrabuches (4, 8 ff.) aufgenommen worden ist. In dem späteren, im 2. Jahrhunderte verfaßten Danielbuche ist ein größerer Teil aramäisch geschrieben (s. d. A. Daniel Bd IV S. 451, 25). Zur Zeit Christi herrschte, wie das NT lehrt, das Aramäische als die eigentliche Volkssprache der Juden und hielt sich dann als solche, bis nach der muhammedanischen Okkupation das Arabische eindrang. Nichtsdestoweniger wurde in der nachexilischen Zeit fortwährend in bedeutendem Umfange hebräisch geschrieben. So ist die eine Hälfte des Buches Daniel in der alten Sprache abgefaßt, und ohne Zweifel sind einige der kanonischen Psalmen erst im 2. Jahrhundert v. Chr. entstanden. Daß die Grundsprache des Sirachbuches die hebräische war, ist jetzt durch die gefundenen Bruchstücke des Grundtextes bestätigt worden. Dasselbe gilt aber sicher auch vom 1. Makkabäerbuche, von den im letzten vorchristlichen Jahrhunderte entstandenen Psalmen Salomos und von den verschiedenen Apokalypsen, die unter dem Namen berühmter Männer aus der alten Geschichte erschienen, wie das Buch Henoch, die Apokalypse Baruchs, das Jubiläenbuch, und, wie Wellhausen auch sprachlich nachgewiesen hat, das 4. Buch Esra, während es dagegen bei Erzählungen wie Tobith und Judith

zweifelhaft sein mag, ob sie hebräisch oder aramäisch geschrieben waren. Da mehrere dieser Schriften nicht für die Gelehrten allein, sondern für das Volk bestimmt waren, beweisen sie, was auch an und für sich das natürliche ist, daß das Eindringen des Aramäischen zunächst eine Periode der Zweisprachigkeit herbeiführte, in welcher größere Kreise des Volkes noch Hebräisch sprechen und verstehen konnten. Diese Kreise wurden aber immer kleiner, was unter anderem zur Folge hatte, daß in den Synagogen die Vorlesung der heiligen Schriften von einer aramäischen Übersetzung begleitet werden mußte. Auf diese Weise wurde das Hebräische allmählich eine Sprache der Gelehrten, d. h. eine künstliche Sprache, die nicht mehr im schöpferischen Sprachbewußtsein des Volkes ihre Wurzeln hatte. So in der Mischna und den ältesten Midraschim, wo jedoch einzelne in der Bibel nicht vorkommende Ausdrücke und Bildungen zeigen, daß nicht alle Bildungstriebe vollständig erloschen waren, was wohl auch damit zusammenhängt, daß die aramäische Volkssprache allerlei hebräische Bestandteile aufgenommen hatte; vgl. die interessante Erzählung Roš hašana 26, b, wonach das Wort מטאטא Jes 14, 23 den Gelehrten unverständlich war, bis sie es ein Dienstmädchen anwenden hörten. Die Sprache, die die rabbinischen Gelehrten später schrieben, hat dagegen für die Geschichte des Hebräischen so wenig Bedeutung wie das Latein der Gelehrten für die Geschichte des Lateins. Das Neue, das wir hier treffen, ist auf ganz unorganische Weise fremden Sprachen und Ideenkreisen entnommen.

6. Da das Kanaanäische in verschiedene Dialekte gespalten war, und da die Israeliten aus verschiedenen Stämmen bestanden, die verhältnismäßig weit von einander und unter verschiedenen natürlichen Bedingungen wohnten, gehen wir an das AT mit der Erwartung, verschiedene Dialektfärbungen zu treffen. Noch mehr muß man vermuten, daß eine Litteratur, die gegen ein Jahrtausend umfaßt, in ihren ältesten und jüngsten Bestandteilen ein sehr verschiedenes Gepräge haben muß. Wenn indessen beide Erwartungen nur in beschränktem Umfange in Erfüllung gehen, hat dies vor allem seinen Grund darin, daß wir kein wirkliches Bild der alten gesprochenen Sprache vor uns haben, sondern nur eine authentische graphische Darstellung ihres Konsonantenbestandes. Und selbst dieser fehlt es nicht nur, wie schon bemerkt worden ist, in einzelnen Fällen an feineren Unterscheidungszeichen, sondern wir müssen auch, wie die parallelen Textabschnitte (z. B. Ps 18 und 2 Sa 22) zur Genüge lehren, mit der Möglichkeit rechnen, daß allerlei Eigentümlichkeiten und Feinheiten in den späteren Abschriften verwischt sein können. Die Vokalisation des Textes dagegen, so unschätzbar sie auch in sprachlicher und exegetischer Beziehung ist, giebt uns nur ein Bild der uniformierenden traditionellen Aussprache des Hebräischen, in der viele archaistische und mundartliche Eigenheiten sich schon längst aufgelöst hatten. Einen positiven Beweis hierfür haben wir in den oben erwähnten kanaanäischen Glossen der Tell-el-Amarnabriefe und in den transskribierten israelitischen Eigennamen der assyrischen Inschriften, die durchgängig eine altertümlichere Vokalisation darbieten als die massorethische. Und selbst die Orthographie des Konsonantentextes führt zu demselben Resultate z. B. in der Benutzung des Buchstaben א, die eine Zeit voraussetzt, wo dieser Laut in weit größerem Umfange gesprochen wurde, als in der vorliegenden traditionellen Aussprache. Nichtsdestoweniger lassen sich selbst mit diesen begrenzten Mitteln sowohl hinsichtlich der Dialekt- als der Zeitunterschiede mehrerer Thatsachen von Bedeutung feststellen. Daß das Hebräische verschiedene Dialekte besaß, wird in dem AT ausdrücklich erwähnt. Aus Ri 12, 6 erfahren wir, daß die Ephraimiten das שׁ in שִׁבֹּלֶת als ס aussprachen, so daß die Gileaditen sie daran erkennen konnten. Dagegen ist es unsicher, ob das Wort קוֹל Ri 18, 3 Mundart bedeutet. Wenn nun in litterarischen Erzeugnissen der Nordstämme eigentümliche Erscheinungen vorkommen, wie z. B. das relative שֶׁ im Deboraliede, dürfen wir also mit Sicherheit besondere Dialektfärbungen darin suchen. Bei weitem wichtiger ist die Frage nach den Änderungen, denen die hebräische Sprache im Laufe der Zeiten unterworfen gewesen ist. Vergleicht man das Deboralied mit den jüngsten alttestamentlichen Schriften aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., so sieht man, selbst mit dem oben erwähnten Vorbehalte sofort, daß der Unterschied lange nicht so groß ist wie etwa der zwischen einer deutschen Schrift aus dem 9. und einer aus dem 19. Jahrhundert. Aber trotzdem läßt es sich in mehreren Beziehungen konstatieren, daß die hebräische Sprache eine Geschichte gehabt hat. Ein besonders instruktives Beispiel enthält das Buch Koheleth, das, wie namentlich Delitzsch nachgewiesen hat, in sprachlicher Beziehung schon an der Grenze des Neuhebräischen steht. Ein sehr eigentümliches sprachliches Gepräge hat auch der hebräische Teil des Buches Daniel. Bei anderen sicher späten Schriften wird jedoch die Änderung der Sprache dadurch paralysirt, daß die Verfasser den alten klassischen Stil nachgeahmt haben, was auch

von den hebräischen Bruchstücken des Buches Sirach gilt, die wohl einige neuhebräische Wörter enthalten, aber sonst eine ziemlich reine Diktion darbieten. Ja einige der späteren Dichter suchen mit Vorliebe archaistische Formen und Wendungen hervor um die poetische Wirkung ihrer Schriften durch diesen Schmuck zu erhöhen. Gehen wir zu einer etwas früheren Zeit zurück, so zeigen die Schriften aus den letzten Zeiten vor dem Exile und aus dem Exile selbst, daß die reichere Entwickelung der Litteratur eine fließendere und durchsichtigere Sprache geschaffen hatte als die, die wir z. B. bei den ältesten Propheten treffen. Auch kommen in diesen und den folgenden Zeiten die häufiger werdenden Aramaismen in Betracht, z. B. die Vorliebe für Nominalbildungen auf ût oder die Einführung des Objektes durch לְ — wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß schon beim Elohisten Aramaismen wie טען (für צען) und חדה, sich freuen, gelegentlich vorkommen. Von anderen Einzelheiten können beispielsweise folgende erwähnt werden. Von den beiden Formen für das Pronomen 1. Pers. kommt in den älteren Schriften meistens אָנֹכִי, in den jüngeren meistens אֲנִי vor. Statt רְבָבָה schrieb man in den späteren Zeiten רִבּוֹ. Das in dem Kompositum עַשְׁתֵּי עָשָׂר vorkommende Zahlwort עַשְׁתֵּי scheint erst aus der Berührung mit dem Babylonischen herzurühren. Die Pluralform אִישִׁים ist eine späte Neubildung für אֲנָשִׁים. Für לָקַח אִשָּׁה sagte man später נָשָׂא אִשָּׁה u. s. w.

7. Die Geschichte des hebräischen Sprachstudiums beginnt im allgemeinsten Sinne schon zu der Zeit, da das Hebräische aufhörte Volkssprache zu sein. Dieser Zustand trat etwas früher für die in der Diaspora lebenden Juden ein, insofern sie die Sprache ihrer Umgebung annahmen und das Hebräische vergaßen. Bei den hellenistischen Juden führte dies zur Abfassung einer griechischen Übersetzung des ATs, an der wir die Sprachkenntnisse und das Textverständnis der Vertenten messen können. Die Übertragung, die bei den verschiedenen Büchern von verschiedenen Händen herrührt, ist sehr ungleich ausgefallen. Einige haben die schwierige Aufgabe auf bewunderungswürdige Weise gelöst; andere dagegen waren ihr sehr wenig gewachsen, z. B. der Übersetzer des Jesaja, der in dieser Beziehung eine traurige Berühmtheit gewonnen hat. Und selbst der Übersetzer des Buches Sirach mißverstand an einigen Stellen seinen Großvater auf eine Weise, die zum Teil durch die Vieldeutigkeit des vokallosen Textes entschuldigt wird. Mehreren hebräischen Ausdrücken standen die Übersetzer ratlos gegenüber, ja ab und zu begnügten sie sich mit einer einfachen Transskription des hebräischen Wortes in griechischen Buchstaben. Weitere Zeugnisse des Sprachverständnisses bei den Hellenisten treffen wir in den häufigen Namendeutungen bei Philo und Josephus, die sich später in den bekannten Zusammenstellungen der Onomastica sacra fortsetzen. Währenddessen war auch in Palästina das Hebräische eine Sprache geworden, die erst gelernt werden mußte. Dem Volke wurde, wie oben bemerkt, der alte Text in den Synagogen durch aramäische Interpretationen näher gebracht, deren litterarische Früchte in den sogenannten Targumen vorliegen. Im allgemeinen zeugen diese Übertragungen von einem guten Verständnisse der hebräischen Sprache. Dasselbe gilt auch von der syrischen Übersetzung, von Aquila, Symmachus und von dem von jüdischen Lehrern instruierten Hieronymus, der außerdem häufig Transskriptionen hebräischer Wörter bringt, die für die Geschichte der Aussprache des Hebräischen wertvoll sind. Von einer eigentlichen grammatischen Wissenschaft ist bei allen diesen Schriftstellern nicht die Rede. Ebensowenig treffen wir eine solche in den talmudischen Schriften, obschon diese einige Benennungen für die elementarsten grammatischen Grundbegriffe (wie Singularis und Pluralis, Maskulinum und Femininum, Präteritum und Futurum) und ein paar sprachliche Erscheinungen (die Lokativendung â und den Vokalanstoß חֲטַף) enthalten. Dagegen sind die massorethischen Arbeiten mit Recht als die Wiege der hebräischen Grammatik bezeichnet worden. In diesen Werken wurden nämlich verschiedene Wortformen oder Wortverbindungen zusammengestellt, die besondere lautliche oder grammatische Erscheinungen gemeinsam haben. Doch unterscheiden sie sich dadurch von den eigentlich sprachlichen Werken, daß die Massorethen nicht von sprachlichem Interesse geleitet waren, sondern nur die Feststellung des richtigen Textes vor Augen hatten, weshalb sie häufig ihre Verzeichnisse nur nach rein äußerlichen Gesichtspunkten zusammenstellen, so daß grammatisch ganz verschiedene Formen, ja bisweilen hebräische und aramäische Wörter neben einander stehen. Eine grundlegende Bedeutung für die Grammatik gewannen die Massorethen aber dadurch, daß sie ein sehr feines und ausdrucksvolles Zeichensystem für die überlieferte Vokalisation des Konsonantentextes erfanden. Die wirkliche hebräische Sprachforschung begann erst, als die Juden in engere Berührung mit den Arabern kamen, indem teils die Bekanntschaft mit den arabischen Grammatikern, deren System schon bei Sibawaihi (gest. 796) im wesentlichen voll entwickelt vorliegt, teils die Übereinstimmungen und Differenzen der beiden se-

mitischen Idiome befruchtend auf sie einwirken mußten. Den Übergang zur eigentlichen Grammatik bildet der berühmte Massoreth am Anfang des 10. Jahrhunderts Aharon b. Mosche b. Ascher in seinem Dikduke ha-teamim, in welchem sehr viel grammatischer Stoff, wenn auch nicht in direkt grammatischer Form behandelt wird. Der erste eigentliche Grammatiker ist Saadja Gaon in Sura (gest. 942), von dessen sprachlichen Werken jedoch leider nur ein kleiner Teil erhalten ist. Der Einfluß der arabischen Sprachlehre ist bei ihm überall deutlich, und er vergleicht bisweilen ausdrücklich die beiden Sprachen um auf die Verschiedenheit aufmerksam zu machen. Mit noch stärkerem Nachdrucke betonte der gleichzeitige Jehuda b. Koreisch in Nordafrika die Bedeutung einer Vergleichung des Hebräischen mit dem Aramäischen und Arabischen in lexikographischer wie in grammatischer Beziehung. Um die Mitte des 10. Jahrhunderts verfaßte der spanische Jude Menachem b. Sarûk in hebräischer Sprache ein hebräisches Lexikon mit einer grammatischen Einleitung. Sein Buch, das die hebräische Sprachlehre von der arabischen zu emanzipieren versuchte, wurde von Dûnasch b. Labrât scharf kritisiert, wobei dieser u. a. im Anschluß an die Araber zu der wichtigen Erkenntnis der kranken (schwachen) Wurzeln gelangte. Dem bisherigen Ringen nach einem Verständnis der hebräischen Sprachbildungen machte Menachems großer Schüler, Jehuda Chajjug b. David (Abu Zakarja Jachja) um das Jahr 1000 durch seinen Nachweis der Gesetzmäßigkeit der Formen, namentlich der schwachen Verben ein Ende. Noch systematischer verfuhr Jona b. Gannâch (Abu-l-walid Merwan) in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Unter den folgenden Grammatikern ist neben dem Spanier Abraham ibn Ezra (gest. 1167) vor allem der klassische Meister David Kimchi (gest. 1235) in Frankreich zu erwähnen; sein grammatisch-lexikalisches Werk Miklol (unter welchem Namen man übrigens meistens nur den ersten grammatischen Teil versteht) ist ein immer noch wertvolles Hauptwerk auf diesem Gebiete. Auch Kimchis Vater Joseph und sein Bruder Mose waren tüchtige Grammatiker (der letztgenannte vertauschte das den Arabern entlehnte Musterverbum פעל mit פקד, das sich noch bei Pellican findet und in der That sehr geeignet wäre, als Paradigma zu dienen). Ferner verdienen genannt zu werden Prophiat Duran (Isaak b. Mose Duran) am Ende des 14. Jahrhunderts und Elias Levita (gest. 1549). Zu dieser Zeit begannen die Humanisten sich unter jüdischer Anleitung mit dem Hebräischen zu beschäftigen. Die ersten Bahnbrecher waren der Predigermönch Petrus Nigri (1477), der Priester Johannes Böhm (1490), der merkwürdige Autodidakt Konrad Pellicanus (1501—4) und Reuchlin (1506), dessen Lehrer der Jude Obadja Sforno in Italien war. Den Abschluß dieser ersten Periode, in der die Christen sich wesentlich damit begnügten, die jüdische Wissenschaft zu reproduzieren, bezeichnen die lexikographischen und grammatischen Werke des älteren Buxtorf (gest. 1629). Einen neuen Aufschwung brachte das besonders durch die Polyglottenbibeln veranlaßte Studium der anderen semitischen Dialekte, namentlich des Arabischen. Als Vertreter dieser Epoche sind u. a. de Dieu (gest. 1642), Castellus (gest. 1685), der große Leidener Gelehrte Albert Schultens (gest. 1750) und N. W. Schröder (gest. 1798) zu erwähnen, während dagegen Alting (gest. 1679) und Danz (gest. 1727) die Vergleichung der anderen Dialekte durch eine systematisierende Reflexion ersetzen wollten. Außerdem ist noch an die wertvollen lexikographischen Arbeiten von J. D. Michaelis (gest. 1791) zu erinnern. Auf der Grundlage dieser älteren Werke haben die Gelehrten des 19. Jahrhunderts weiter gearbeitet und eine Reihe von bedeutenden Werken geschaffen, von denen hier nur die hervorragendsten Erwähnung finden können. Sehr viel verdankt die hebräische Wissenschaft W. Gesenius (gest. 1842), der in seinen lexikographischen Arbeiten neben der älteren Litteratur die anderen semitischen Dialekte in reichem Umfange und mit vielem Takte benutzte, während er in seiner Sprachlehre sich wesentlich die Aufgabe stellte, die im AT vorkommenden Formen empirisch zusammenzustellen und sie so weit wie möglich aus ihnen selbst zu erklären. Dagegen suchte H. Ewald (gest. 1875) in seiner ausführlichen Grammatik durch eine geniale, bisweilen aber gesuchte Reflexion tiefer in die Entwickelung der Sprache einzudringen und die dabei wirkenden Faktoren aufzudecken. Der mehr empirischen Methode des Gesenius schloß sich, mit dem Streben nach größter Ausführlichkeit, Böttcher (gest. 1863) an, während Olshausen (gest. 1882) der hebräischen Grammatik durch eine durchgeführte, oft aber zu einseitige Zurückführung auf das Arabische eine feste Methode zu geben bestrebt war. Vorsichtiger und treffender ist die Reduktion der hebräischen Formen auf ihre Grundformen von Stade ausgeführt, der selbst seine Formlehre als eine Synthese von den Systemen Ewalds und Olshausens bezeichnet. Das umfangreiche grammatische Werk von König ergänzt die übrigen Sprachlehren auf wertvolle Weise durch seine außerordentlich gewissenhafte Statistik und die eingehende Diskussion der einzelnen Probleme und der vorgeschlagenen Lösungsversuche. Die

Lexikographie ist von dem Wörterbuch von Siegfried und Stade und dem noch nicht vollendeten englischen Werke von Brown, Driver und Briggs vertreten. An diese verschiedenen Hauptwerke reihen sich neben verschiedenen Schulgrammatiken, worunter mehrere vortreffliche, eine große Menge von Monographien, die einzelne Probleme mit den Mitteln und der Methode der modernen Sprachwissenschaft behandeln. Besonders hervorzuheben sind die Darstellungen der semitischen Nominalformen von de Lagarde und Barth, von denen namentlich der letztgenannte durch die Zusammenstellung der Nomina teils mit den Perfekt-, teils mit den Imperfektformen ein unzweifelhaft fruchtbares Prinzip zur Geltung gebracht hat. **Fr. Buhl.**

Hedberg, Fr. G. s. Bd III S. 326, 41—58.

Hedinger, Johann Reinhard, württ. Hofprediger, gest. 1704. — Litteratur: Leichenpredigt von Joh. Friedr. Hochstetter, Stuttg. 1705; Lebenslauf, von demselben in H.s Andächtiger Herzensklang, 3. Aufl. Stuttg. 1713; Fischlin, Memor. theol. Wirt., Ulm 1710, Bd 2, S. 398; Alb. Knapp, in seiner Christoterpe 1836, 269—330; ders, altwürttemb. Charaktere, Stuttg. 1870, S. 4—51; Koch, Geschichte des Kirchenlieds, 2. Aufl. Bd 2, 154 ff., 3. Aufl. Bd. 5, 36 ff.; J. Hartmann, in der AdB 11, 222 f.; ders., Württ. KG, Calw und Stuttg. 1893, 488 f.

Hedinger ist geboren in Stuttgart am 7. September 1664 als Sohn eines herzoglichen Kanzleiadvokaten, zeichnete sich schon als Kind und Schüler durch ernstes, frommes Streben aus und machte sodann den gewöhnlichen Bildungsgang württembergischer Theologen. Nach seiner Studienzeit diente er zwei württembergischen Prinzen als Reiseprediger und Sekretär in Frankreich und England, bereiste auch später Norddeutschland, Holland, Dänemark und Schweden, wobei er von englischen und deutschen Gottesmännern, insbesondere Spener, viel gelernt zu haben bekennt. 1692 war er als Feldprediger im Franzosenkrieg thätig. Aber schon 1694 berief ihn der Landgraf von Hessen-Darmstadt als Professor des Natur- und Völkerrechts nach Gießen, wo er vier Jahre im Segen wirkte, besonders auch als Universitätsprediger für die Gemeinde. Diese Gießener Zeit war für ihn selbst eine Zeit innerer Entscheidung, sofern er hier zu einem ernsten Christen im Sinn des Pietismus ausreifte; wie wenig einseitig dieser Pietismus aber war, zeigt die Thatsache, daß er als Gegner des Pietismus galt, weil er gegen krankhafte Auswüchse desselben mutig kämpfte. Allein schon 1698 rief ihn das Vaterland wieder zurück: Herzog Eberhard Ludwig machte ihn zu seinem Hofprediger und Beichtvater, womit zugleich ein Sitz im Konsistorium und die Würde des Propstes des früheren Klosters Herbrechtingen verbunden war. Die Stellung an dem leichtfertigen Hof des jungen, französischem Leben zugeneigten Herzogs war für den tiefernsten Mann keine leichte. Schon in seiner Antrittspredigt über Jer 17, 16 sah er Schwierigkeiten und Konflikte voraus; er sprach freimütig aus, er werde sich die Freiheit, seine Pflicht ohne Ansehen der Person zu verwalten, durch keine Schrecknisse gefangen nehmen lassen, und bat sich von seinem Fürsten die Gnade aus, „zu dero Thron und Fürstenstuhl hintreten und was dero zeitliches und ewiges Heil befördern kann, demütigst erinnern zu dürfen". Wie er gepredigt, so handelte er auch. Noch lange lebte im Munde des Württemberger Volkes Geschichten davon fort, wie der hinreißend beredte, unerschrocken freimütige Mann seinem Fürsten gegenübertrat in Geist und Kraft des Täufers Johannes: wie er einmal selbst durch die gekreuzten Gewehre der Wachen hindurch, die der Herzog, um ihn fernzuhalten, aufgestellt, sich den Weg zu demselben bahnte, wie er ein andermal, als derselbe am Sonntagmorgen vor dem Gottesdienst einer Dame zu lieb ausfahren wollte, vor dem Schloßportal sich ihm im Amtsornat in den Weg stellte und dem auf seine Vorstellungen finster dreinschauenden Fürsten zurief: „Wenn Ew. Durchlaucht mit einem Käpplein voll Blut gedient ist, so fahren sie nur zu, ich fürchte den Tod nicht!" Gleich mutig zeigte er sich den lasterhaften Höflingen gegenüber, ja selbst seine älteren Kollegen im Konsistorium wußte er von der Schmählichkeit der Annahme von Geschenken aus der Hand von Bewerbern um Pfarrstellen zu überzeugen und es ist glaubhaft verbürgt, daß dieses von denselben ihm übermittelte Geld den ersten Grundstock zum Stuttgarter Waisenhaus legte. Seine litterarische Thätigkeit war ebenfalls von lange nachhaltiger Wirkung. Wir haben von ihm neben einigen Erbauungsbüchern einen „erklärten Katechismus Lutheri", eine „kurze Anleitung, wie es mit einer nützlichen und erbaulichen Predigt zu halten sei"; sein Hauptwerk ist eine Übersetzung des Neuen Testaments „mit ausführlichen Summarien, richtigen Konkordanzen, nötigen Auslegungen der schwersten Stellen aus Luthers Randglossen und anderer bewährten Lehrer Anmerkungen genommen, auch mit Nutzanwendungen reichlich versehen", die oftmals auf-

gelegt wurde und besonders dadurch Aufsehen erregte, daß der Verf. da und dort der lutherischen Übersetzung zu widersprechen wagte. Dieselbe edle Freisinnigkeit atmet auch seine Ausgabe der ganzen hl. Schrift „mit praktischen Summarien, sehr vielen Parallelen, weitläufigen Vorreden, neuen Landkarten, kurzer Zeitrechnung und Harmonie der Evangelisten, Erklärung vieler unbekannten deutschen Wörter und saubern Kupfern". Beide Werke waren vor allem durch die kernigen, schlagenden Anwendungen, mit denen der Verf. die Sünden der Welt, besonders die Gebrechen des geistlichen Standes straft, zu ihrer Zeit sehr geschätzt und sind noch heute schätzenswert. Auch als Liederdichter hat H. einen Namen. Er dichtete 49 Lieder, von denen 19 in dem von ihm bearbeiteten Gesangbuch „Andächtiger Herzensklang in dem innersten Heiligtum Gottes" (Stuttg. 1700, 2. Aufl. 1705, 3. Aufl. 1713), 30 in seinem „Passionsspiegel" (Stuttg. 1702, 2. Aufl. 1716) stehen; die bekanntesten sind: Das, was christlich ist, zu üben; Welch eine Sorg' und Furcht. Erst vierzig Jahre alt, starb H. an einem hitzigen Fieber nach 14tägiger Krankheit einen schönen christlich-freudigen Tod am 28. Dezember 1704, eine Prophetengestalt von glühendem Eifer, unbestechlichem Wahrheitsernst und doch voll priesterlich-fürbittender Milde. **Hermann Mosapp.**

Hedio, Kaspar, gest. 1552. — Litteratur: Adamus, Vitae theologorum germanorum 1619; C. Spindler, Hédion, essai biographique et littéraire, 1864; E. Himmelheber, C. H. Ein Lebensbild aus der Reformationsgeschichte, 1881; ferner die allgemeinen, die Straßburgische Reformation betreffenden Geschichtswerke von Jung 1830 und Röhrich 1830, wie auch Baum: Capito und Butzer, 1860; Die politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, bis 1545 3 Bde (1882—1898); Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen, 1841, S. 297—335; C. Varrentrapp, Brants Beschreibung von Deutschland und ihre Veröffentlichung durch C. H. (Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins XI, 1896, S. 288—308); A. Erichson, Das theol. Studienstift Collegium Wilhelmitanum zu Straßburg 1544—1894 (mit dem Portrait Hedios nach dem Skizzenbuch von Baldung Grün im Karlsruher Museum), Straßburg 1894.

Geboren im Jahre 1494 zu Ettlingen in der Markgrafschaft Baden, von wohlhabenden Eltern, die sich nach den einen Heyd, nach anderen aber Bock oder Böckel geschrieben haben sollen, wurde H. auf die Lateinschule von Pforzheim geschickt und bezog später die Universität Freiburg i. B., wo er während des Rektorats des späteren Straßburger Reformators Matthäus Zell Magister der Philosophie wurde und sich dem Studium der Theologie zuwandte. Von 1518 an studierte er in Basel, und trat daselbst in den geistlichen Stand ein, indem er Kaplan zuerst an St. Theodor und sodann an St. Martin wurde. Der Verkehr mit den gelehrten Männern dieser Stadt, besonders mit Capito, war für seine Geistesrichtung bestimmend. Unter dem Vorsitz dieses letzteren promovierte H. im Jahre 1519 zum Lizentiaten der Theologie, indem er 24 Thesen über die Eigenschaften Gottes und die Prädestination verteidigte (ein Exemplar dieser Thesen, in Plakatform gedruckt, findet sich noch in der Bibliothek des Collegium Wilhelmitanum zu Straßburg). Die meisten derselben sind abstrakter scholastischer Art, doch bekunden einige schon eine echt protestantische Position, so wenn H. erklärt: die Religion bestehe nicht in philosophischen Lehrmeinungen, noch in Dekreten der Päpste oder der Konzilien, sie sei eine Sache des Glaubens, dessen Autorität höher stehe als die des Papstes und der Kirchenversammlungen. Schon das Jahr vorher war er nach Maria-Einsiedeln gereist, um Zwingli zu hören. Eine Predigt desselben ergriff ihn aufs tiefste. Er hatte damals den Mut nicht, ihn anzusprechen, aber mit wachsender Begeisterung schaute er zu ihm auf und bald bat er in einem Brief, er sollte ihm erlauben sein Freund oder doch der Schatten eines Freundes zu sein. Als H. später zur Auslegung des Matthäus-Evangelium sich vom Zürcher Reformator Anleitungen und handschriftliche Aufzeichnungen erbat, fügte er, bescheiden und anerkennend, hinzu: Ich bin eben nur ein Nachahmer und am liebsten folge ich dir und Leuten deiner Art. Mit gleicher Begeisterung jubelte er Luther zu: „Du mußt voran, du unser Retter, und alle Kräfte wagen, daß uns das leichte und sanfte Joch Christi wieder überkomme. Sei du unser Führer, wir wollen dein geschlossenes Fähnlein sein, wenn anders unsere Dienste einigen Nutzen schaffen mögen" (Brief vom 23. Juni 1520).

Gegen Ende desselben Jahres wurde H. auf Capitos Empfehlung, der nach Straßburg übersiedelte, dessen Nachfolger als Hofprediger und geistlicher Rat des Kurfürsten Albrecht in Mainz. Da er hier aus seinen Gesinnungen kein Hehl machte, zog er sich die bittere Feindschaft der Geistlichkeit zu und folgte darum gerne, zumal ihm das

Leben am erzbischöflichen Hofe nicht den gewünschten Wirkungskreis bot, der Aufforderung des Straßburger Domkapitels, sich um die dereinst vom berühmten D. Johann Geiler innegehabte Prädikatur am Münster zu bewerben. Dieselbe wurde ihm nach gehaltener Probepredigt, trotz des Widerstands des Bischofs, auch zugesprochen. Ehe er sie im November 1523 übernahm, hatte H. noch in Mainz die theologische Doktorwürde erworben. War er auf die Bedingung eingegangen, „nicht auf lutherisch zu predigen", so stand er doch bald entschieden in der vordersten Reihe der Männer, die durch Wort und Schrift die Sache des Evangeliums in der Freien Reichsstadt förderten: „Ich wollte auch, so erklärte H., gar nicht Luthers Lehre predigen, sondern allein Gottes Wort, rein und klar." Der letzte unter den Geistlichen Straßburgs trat der umsichtige dreißigjährige Mann in den Stand der Ehe, und zwar ohne Einsprache seitens des Domkapitels: er ließ sich am 30. Mai 1524, zur großen Freude der Bürgerschaft, mit Margareta Trenz, der Tochter eines angesehenen Gärtners, trauen und besiegelte so die Lossagung von der römischen Kirche auch äußerlich.

Eifrigen Anteil nahm D. H. an den Kämpfen gegen das Mönchstum durch Disputationen und Schriften, wie überhaupt an allen Bestrebungen zur Durchführung der Reformation. Zu dieser Mitarbeit befähigte ihn seine „anmutige" Beredsamkeit, sein klarer Geist und ein hervorragendes organisatorisches Talent, das sich namentlich auf dem Gebiet des Unterrichtswesens kundthat. Bereits im Jahre 1525 wandte er sich mit Butzer und Capito an den Magistrat mit der Bitte, „Schulen aufzurichten, dieweil alles Gute daher fließt." Der Erfolg blieb nicht aus. Er selber war als akademischer Lehrer thätig, zuerst im Verein mit einigen seiner Kollegen und ohne besondern Auftrag; später, nachdem aus dem 1538 ins Leben gerufenen Gymnasium eine Hohe Schule sich entwickelt hatte, als Professor der Theologie: seine Vorlesungen umfaßten das Neue Testament, die Kirchenväter und die Geschichte. Besondere Fürsorge widmete H. dem materiellen Unterhalte der Lehrer und der Schüler aus den Einkünften alter Stiftungen und der aufgehobenen Klöster, wie auch der Überwachung der Studien und Sitten. Das Collegium pauperum oder Wilhemitanum, ein in den Räumen des Wilhelmerklosters im Jahre 1544 eingerichtetes und bis auf den heutigen Tag bestehendes theologisches Alumnat, verdankt ihm seine Gründung und erste Hausordnung. Ebenso sind eine geregelte Armenpflege, eine strengere Handhabung der Kirchenzucht, die Einführung eines Bettags (von 1532 an) vornehmlich ihm zuzuschreiben. Gleichwie der Münsterpfarrer Zell hielt er sich möglichst fern von den theologischen Lehrstreitigkeiten. Bezüglich derjenigen über das Abendmahl äußerte er sich, Ende 1534, dem Memminger Prediger Irenicus, seinem Jugendfreund, gegenüber: „Die Evangelisten und Paulus haben nur Erwähnung gethan dieses Mysteriums, aus Scheu, mehr als heilsam zu sagen. Es irrt, der klüger sein will als sie. In Summa, es ist sehr gefährlich, über göttliche Dinge zu disputieren . . . . Wäre ich mit Schnepf und Blaurer zusammengekommen, so würde ich jenen Worten widerraten haben: substantive, adjective, localiter, quantitative, qualitative; diese Redeweise ist nicht paulinisch. Welcher Laie kann das verstehen? . . . Auf beiden Seiten ist genug gestritten worden, leider zum großen Schaden der Kirche . ." Allen Gewaltmaßregeln gegen die Wiedertäufer ursprünglich abgeneigt, unterstützte H. doch späterhin Butzer aufs kräftigste, als von dieser Seite der Straßburgischen Kirche eine wirkliche Gefahr drohte.

Nach außen hin erstreckte sich seine Thätigkeit auf die badische Markgrafschaft, die Ortenau, das Kinzigthal, das Kurfürstentum Pfalz, die Grafschaft Hanau-Lichtenberg, das württembergische Gebiet im Oberelsaß, wo er allenthalben mithalf das Kirchen- und Schulwesen zu ordnen, Prediger und Lehrer anzustellen. Als der Kurfürst Hermann von Wied die Reformation in seinem Erzbistum einzuführen versuchte, wurde H. neben Butzer nach Bonn berufen (1543); die Kölnische Kirchenordnung ist mit sein Werk. Von seiner Hand liegt auch ein Gutachten vor (Articuli de reformatione in Gallia instituenda), als Antwort auf die von König Franz I. 1534 an protestantische Theologen ergangene Einladung, ihm Ratschläge für die Evangelisation Frankreichs zu erteilen: von den Straßburgern sollte er Melanchthon an den Pariser Hof begleiten, als die Sache sich zerschlug. Zu erwähnen ist endlich die Anwesenheit H.s auf dem Marburger Religionsgespräch 1529, worüber er eine ausführliche Relation hinterließ: Itinerarium ab Argentina Marpurgum super negotio Eucharistiae (veröffentlicht durch den Unterzeichneten in ZKG IV, 1880), sodann bei den Unionsverhandlungen von Worms (1540) und Regensburg (1541), und auf der Zusammenkunft der Württemberger und Straßburger Theologen in Dornstetten (1551) zur Revision der Augsburgischen Konfession, die man auf dem Konzil von Trient vorlegen wollte. Wahrlich der Beschäftigung genug!

Trotzdem fand H. noch Zeit, sich gelehrten Studien und schriftstellerischen Arbeiten hinzugeben. Die Frucht derselben war die Übersetzung einiger Traktate von Augustin, Ambrosius und Chrysostomus und der Geschichtswerke des Euseb, Hegesippus und Sabellicus, auch von Cuspinians Geschichte der römischen Kaiser, Platinas Leben der Päpste u. a. Wie den Euseb, so übertrug er frühere Weltchroniken ins Deutsche, versah dieselben mit Anmerkungen und führte sie bis auf seine Zeit fort, hauptsächlich mit dem apologetischen Bestreben, die Reformation geschichtlich zu rechtfertigen. Wir nennen nur „Chronika der alten christlichen Kirche aus Eusebio, Rufino, Sozomeno u. s. w. 1530." „Eine auserlesene Chronika von Anfang der Welt aus dem Lateinischen des Abts von Ursperg (einem antipäpstlichen Werk aus dem 13. Jahrhundert) 1539, Publikationen, die bald viel gelesene Volksbücher wurden. Nicht mit Unrecht ist H. als erster protestantischer Kirchenhistoriker bezeichnet worden.

Sein Interesse für die Geschichtswissenschaft bekundete er noch auf andere Weise: er schärfte dem Feldprediger, der die Straßburger Truppen im Krieg gegen die Türken (1542) begleiten sollte, in der ihm mitgegebenen „Instruktion" ein, „er möge über seine Erlebnisse Aufzeichnungen machen und dafür sorgen, daß die Soldaten nicht in den alten Bibliotheken Ungarns, Thraciens und Griechenlands, und besonders Konstantinopels Verwüstungen anrichteten, wie Deutschland es im Bauernaufruhr erfahren." Wie hoch er die allgemeine Geistes- und Herzensbildung hielt, davon legt auch das Gutachten an den Pfalzgrafen Ott-Heinrich über die Gründung einer Bibliothek Zeugnis ab, in welchem H. dem Gedanken Ausdruck giebt, daß es „ein gemein nützlich Werk" sei, „neben einer Libraria hebräischer, griechischer und lateinischer Bücher eine deutsche Bibliothek für fromme und gottesfürchtige Bürger und Laien zu haben, zu der junge Mannspersonen, auch junge Handwerksgesellen auf die Sonntag und Feiertag offenen Zugang hätten und die Zeit, so sie sonst in Wein- und Bierhäusern, auf den Kegel- und Spielplätzen oder sonst an unehrlichen Orten üppig verzehren, zur Besserung und zu ihrer Seelen Heil anwendeten." Also bei H. schon der Gedanke von Volksbibliotheken. Nicht weniger bemerkenswert ist, was Jakob von Gottesheim in seinem Diarium (veröff. in Mt d. Ges. f. Erh. der gesch. Denkmäler, Straßburg 1898) über ihn berichtet: „1532. Dominica post Mathaei, Dr. Hedio gepredigt, es wäre Zeit, daß man die Türkisch sprach in der Stadt Straßburg lerne; denn soll man den Türken diesen unsern Glauben bringen, müßte das geschehen durch das Wort Gottes."

In den Zeiten des Interims, dessen Annahme H. eifrig sich widersetzte, blieb er fest. Er ließ sich nicht dazu bewegen, im Chorrock auf der Kanzel zu erscheinen; „um nicht dadurch Tausenden ein Ärgernis zu geben und sein Gewissen zu beschweren", verzichtete er auf seine Stelle als Domprediger, weshalb ihn auch Katharina Zell mit dem „standhaften alten Machabäus" verglichen hat. Er wurde „Mittagsprediger" an der von 1549 an den Evangelischen eingeräumten Kirche des Dominikanerklosters. Seit Butzers Verbannung nach England war er Präses des Kirchenkonvents und stand von den dereinstigen Begründern der evangelischen Straßburgischen Kirche noch allein auf dem Plan, inmitten eines seiner zwinglischen und versöhnlichen Richtung abholden Predigergeschlechts. Trotz der allmählich sich einstellenden Altersgebrechen blieb er seinem Wahlspruch getreu: „Wur (werde) nit matt", bis ihn die Pest am 17. Oktober 1552 dahinraffte. „Er hinterließ, so schloß das später ihm von Crusius gesetzte Epitaphium, bei Allen eine große Sehnsucht nach ihm".

Außer den angeführten Publikationen verdienen noch folgende seiner Schriften Erwähnung: Ablehnung uff Cunrats Tregers Büchlin 1524; Von dem Zehnden 1524; Radtpredig 1534, Epitome in Evangelia et Epistolas 1537. Die Bibliothek des Antistitiums in Basel und das Archiv des St. Thomasstifts in Straßburg bewahren eine große Anzahl Briefschaften oder Gutachten von ihm, die großenteils im Thesaurus epistolicus Baumianus (Straßburger Universitäts- u. Landesbibliothek) abschriftlich vorliegen.

Alfred Erichson.

Hedwig, die heilige, gest. 1243. — Quellen: Chronica Polonorum in Script. rer. Siles. ed. Stenzel, Breslau 1835; C. Grünhagen, Regesten in Cod. dipl. Sil.² VII, 1. 2; Joh. Dlugosch, Historia Polonica. Dobromili 1615 lib. VI. — Legenda major, nach einer compilatio des Cisterziensers Engelbert (Ende 13. Jahrh.) erweiternd überarbeitet, in zahlreichen Handschriften (älteste Anf. 14. Jahrh.) erhalten, gedruckt in Scriptores rer. Siles. ed. Stenzel II, Breslau 1839 p. 1—126, sowie in AS mens. Okt. VIII, Brüssel 1853. Ins Deutsche (castriert) übersetzt nach der Liegnitzer Handschr. von J. G. Feige, Liegnitz 1836, und bei F. X. Görlich, Leben der h. H., II, Bresl. 1843,² 1854. Eine alte deutsche Hand-

schrift Daz leben sent hedewigis (Anf. 15. Jahrh.), in Schleusingen, teilweise gedruckt von B. Obermann, Schleus. Gymn.-Progr. 1880. Eine Ueberarbeitung mit Zusätzen und späteren Erdichtungen in „Alhy hebet sich an dy grosse legende der heiligsten frawen Sandt hedwigis" Bresl. 1504 fol.; Neudruck 1631 durch G. Baumann; Legenda minor in Joh. Dlugosch, Vita beatissimi Stanislai . . Necnon legenda sanctorum Polonie, Hungarie, Bohemie, Moravie, Prussie et Silesie patronorum (Krakau 1465), gedr. Krakau 1511 Bl. 127b—131. dann in Adolf Ritter v. Wolfskron, Die Bilder der Hedwigslegende, Wien 1846 p. XLI bis LI (nach einer Hdsch. v. 1353). — Litteratur: Tugendreiches Leben . . der . . Hedwigis, Glatz 1686; Carolus Regent, Exempel, der Schlesier, Neiße 1723; Kurze Lebensbeschreibung der h. . . Hedwigis,[3] Bresl. 1777; [5]1825 (darin gereimte „Tagzeiten" der h. H.); F. X. Görlich (s. o.); Augustin Knoblich, Lebensgesch. der h. H., Breslau 1860 (die ausführlichste, mit dem Anspruch histor. Forschung auftretende hagiolog. Arbeit); ein Auszug daraus in Joseph Jungnitz, Die h. H. Bresl. 1886. — Ferner zu vgl. Hormayr, Werke III, 230ff.; C. Grünhagen, Gesch. Schlesiens I, Gotha 1884, S. 45ff. 55ff.; Herm. Luchs, Ueber die Bilder der Hedwigslegende, Bresl. 1861; J. Jungnitz, Das Bresl. Brevier und Proprium, Bresl. 1893, S. 24ff.; ders., Mart. von Gerstmann, Bresl. 1898 S. 306 f.

Hedwig (Hadwigis) wurde ca. 1174 auf Schloß Andechs geboren als Tochter Bertholds IV., Grafen von Andechs und Herzogs von Meran (Dalmatien). Ihre Mutter war Agnes, Tochter des Markgrafen Dedo V. von Meißen. Von H.s Brüdern wurde Otto Herzog von Meran, Heinrich Markgraf von Istrien, Ekbert Bischof von Bamberg, Berthold Patriarch von Aquileja. Von ihren Schwestern heiratete Gertrud den König Andreas von Ungarn und wurde Mutter der hl. Elisabeth (s. Bd V S. 310); Agnes schloß die hernach von Innocenz III. annullierte Ehe mit Philipp August von Frankreich; Mechtild nahm den Schleier und wurde Äbtissin in Kitzingen. Erzogen bei den Benediktinerinnen in Kitzingen wurde H. schon 12jährig (1186) mit Heinrich I., dem Bärtigen, von Schlesien vermählt, dem Sohne Boleslavs, der, damals noch ein Jüngling (geb. 1168), erst 1202 seinem Vater in der Regierung folgte, mit starker Hand Schlesien zu einem unabhängigen Herzogtum machte, seine Grenzen nach Norden (bis Lebus), östlich nach Großpolen und Oberschlesien erweiterte, 1222 einen Kreuzzug nach Preußen unternahm, mit Konrad von Masovien um Krakau kämpfte (1229/30), 1233 zum zweitenmale nach Preußen zog, schließlich den Polen das Land auf dem linken Warthe-Ufer abgewann, 1238 in Krossen starb und im Kloster Trebnitz seine Ruhestätte fand. Er erschloß Schlesien der deutschen Kultur; denn seine Mutter war eine Deutsche, er selbst in Deutschland erzogen und nun auch einer deutschen Fürstentochter vermählt. Im Interesse deutscher Kultur standen die wichtigen Klostergründungen während seiner Regierung: Trebnitz, das 1203 mit Bamberger Nonnen (vgl. Cod. dipl. Sil. 7, 1^2 S. 74) besetzt wurde; Kamenz 1210 (Augustiner Chorherren); Heinrichau 1222 (Cisterzienser); auch die Prämonstratenser breiteten sich aus. Mit ihnen schritten die Kolonisation und die Germanisierung vorwärts. Auch die Franziskaner sollen von der hl. H. 1212 nach Goldberg, später auch nach Krossen gerufen worden sein (Cod. dipl. Sil. 7, 1^2 S. 96. 104. 131), und die Dominikaner rückten in Frankenstein (?), Breslau und Bunzlau ein (ebd. S. 150). Die jugendliche Gemahlin schenkte Heinrich 6 Kinder, von denen ein Sohn (Boleslav) und zwei Töchter (Agnes und Sophie) in zarter Jugend starben. Der Sohn Heinrich (II., der Fromme) folgte dem Vater in der Regierung, fand aber noch vor dem Tode der Mutter in der Mongolenschlacht bei Liegnitz 1241 den Heldentod. Der jüngere Sohn Konrad starb nach heftigem Kampf mit dem Bruder, schon 1214 eines jähen Todes. Nur eine Tochter, Gertrud, überlebte sie. Diese war sehr jugendlich mit Otto v. Wittelsbach verlobt worden; seine Mordthat an Philipp von Schwaben und sein eignes Ende zerrissen dies Verlöbnis. So wurde Gertrud erst Nonne, dann Äbtissin in Trebnitz. Nach der Geburt des jüngsten Sohnes Boleslav bewog die 35jährige Fürstin 1209 ihren Mann, das feierliche Gelöbnis der Enthaltsamkeit abzulegen; Heinrich trug fortan ob religionis amorem tonsuram clericalem et barbam tanquam conversus Cisterciensis (Chron. Polon. in Script. rer. Sil. I, 27). Seitdem siedelte sie sich neben dem geliebten Trebnitzer Kloster an zu einem Leben in immer strengerer Askese und in Werken der Barmherzigkeit. Doch finden wir sie 1227 als treue Pflegerin am Krankenbette ihres schwer verwundeten Mannes in Breslau; und als er 1229 von Konrad von Masovien durch glücklichen Handstreich gefangen genommen und nach Plock geschleppt wird, eilt sie ihm nach und erreicht durch die fürstliche Würde ihres persönlichen Eintretens seine Entlassung aus der Haft und stiftet die Doppelverlobung ihrer Enkeltöchter mit den Söhnen Konrads. Jedenfalls aber schaffte ihr schon bei Lebzeiten ihre Frömmigkeit und Mildthätigkeit hohes Ansehen im Lande und den Ruf der Heiligkeit. In den Armen der Nonnen und ihrer Tochter Gertrud starb sie

am 13. (oder 15.?) Oktober (vgl. Cod. dipl. Sil. 7, 1[a] S. 270) 1243 in Trebnitz und fand dort in der Klosterkirche ihre Ruhestätte, die bald Wallfahrtsstätte wurde. Schon 8 Jahre zuvor war ihre Nichte Elisabeth durch Gregor IX. kanonisiert worden (s. Bd V S. 313). H.s Enkel Wladislaus (später Bischof v. Salzburg), Heinrich III. und Konrad betrieben seit 1262 auch ihre Kanonisation bei Urban IV.; unter Clemens IV. erfolgte dieselbe am 26. März 1267, wobei der 15. Oktober als Tag ihrer Verehrung festgesetzt wurde; die Bulle in Script. rer. Sil. II, 119. Am 17. August 1268 geschah in Gegenwart Ottokars von Böhmen, zahlreicher Fürsten, Bischöfe und Äbte die feierliche Erhebung ihrer Gebeine und deren Übertragung in die an der Südseite der Trebnitzer Klosterkirche errichtete Hedwigskapelle. Diese lockte seitdem besonders schlesische und polnische Wallfahrer herbei, wo ihnen H.s Hirnschale als besonderes Heiligtum getrennt vom übrigen Körper gezeigt wird. 1810 wurde das ehrwürdige Kloster säkularisiert, ist aber neuerdings als Mutterhaus der schlesischen Borromäerinnen zu neuer Bedeutung gelangt. Die Cisterzienser beförderten vorzüglich den Kultus der hl. H. (vgl. Cod. dipl. Sil. 7, 2 S. 217. 235). 1344 wurde ihr Fest als das der Landespatronin durch Synodalstatut für die Breslauer Diöcese verordnet. Die Breslauer Breviare (z. B. Bresl. Univ.-Bibl. Pergamenthandschr. 1 Q. 251 Bl. 453 ff., Diurnale Vratisl. Basil. 1521 Bl. 138 ff.) haben als Officium S. Hedwigis ein sog. Reimoffizium (abgedr. bei Jungnitz, Das Bresl. Brevier S. 25 ff.); die Lektionen sind dabei der großen und der kleinen Legende entnommen.

Wieweit diese Legenden ihr Bild treu wiedergeben, ist schwer festzustellen. Sehen wir von den Wundern nach ihrem Tode, den Gebetswundern und Proben übernatürlichen Wissens, den Berichten über mystisches Schweben u. dgl. ab, so ist ja gewiß im allgemeinen Richtung und Art ihrer gesteigerten Askese und freiwilligen „Verdemütigung“, ebenso ihre aufopfernde Liebe und Wohlthätigkeit richtig gezeichnet. Charakteristisch ist, daß sie trotz hoher Wertschätzung des Klosterlebens selber als Witwe die Ablegung der Gelübde ablehnt, da sie ja auch durch Almosen Gutes thun könne — sie wollte doch wohl die freie Verfügung über ihr Gut im Interesse der Wohlthätigkeit behalten. Beachtung verdienen die Züge der Legende, in denen sie bemüht erscheint, die Härte der Justiz ihres Gemahls zu lindern. Ob aber nicht das Fürstliche an ihrer Persönlichkeit durch die mönchische Legende zu sehr verwischt worden ist, wenn diese ihr z. B. nachsagt, daß sie Kleider nur angelegt habe, nachdem diese bereits durch ihre Frauen abgetragen worden seien? In manchen Beziehungen zeigt die Legende mehr, wie eine Heilige im Mönchsideal aussehen sollte, als daß sie als glaubwürdige Quelle gelten darf. So gefällt sie sich in der Ausmalung einer geradezu läppischen Devotion gegenüber den Klosterleuten; H. küßt heimlich die Chorsitze, auf denen Nonnen gesessen, geht heimlich in deren Dormitorium, um ihre Handtücher zu küssen u. dgl. Ihren Charakter als Ehefrau eliminiert die Legende nach Möglichkeit; daß sie überhaupt heiratete, war ja nur ein Akt des Gehorsams, nicht der Neigung. Die Legende gefällt sich darin, einen Kanon der Enthaltsamkeit H.s während ihres Ehelebens mit genauer Bezeichnung der Zeiten und Tage mitzuteilen, an denen sie sich aus Prinzip ihrem Manne entzogen habe — sollte sie wirklich solche Intima ihres Ehelebens den Mönchen anvertraut haben? Aber noch Alban Stolz, Legende Bd IV (Freiburg 1872) S. 96 wiederholt dies Register als „Vorbild, wie wahre Christen sich beherrschen“. Die Legende belobt H., daß sie nach ihrem Enthaltsamkeitsgelübde ihren Mann nur noch vor Zeugen gesprochen, den Erkrankten auch nur vor Zeugen habe pflegen wollen — das ist hoffentlich mehr Mönchsphantasie als Wirklichkeit gewesen. Der Legende fehlen aber auch die bedenklichen Züge nicht, in denen Gott wunderbar helfen muß, damit H. mit ihrer übertriebenen Askese ihren Mann hintergehen kann. Sie trinkt gegen seinen Willen Wasser statt Wein, als er aber plötzlich revidiert, ist das Wasser in Wein verwandelt. Sie geht gegen sein Verbot „aus Liebe zu Gott“ barfuß, als er sie aber dabei überrascht, zaubert ihr Gott flugs Schuhe an die Füße. In solchen Zügen, so lehrreich sie als Proben der mönchischen Heiligkeitsgedanken sind, ist die geschichtliche H. doch nur unsicher zu erkennen. — Ob das in Schleswig-Holstein noch heute bei Beginn der Fastenzeit gebräuchliche Gebäck der „Hedewecken“ mit der hl. H. („Hedewigen“) zusammenhängt, ist sehr fraglich; eher „heete Wecken“ oder „Heiden-Wecken“; vgl. Zeitschr. f. Schlesw.-Holst. Landeskunde 5, 187 f.; 6, 396; Joh. Pet. Schmidt, Fastnacht-Gebräuche 1752. **G. Kawerau.**

Heerbrand, Jakob, gest. 1600. — Quellen: Cellius, oratio funebris (mit Bild); Melchior Adam, Vitae theol. 668 ff.; Fischlin, Memor. theol. Wirt. 1, 70; Schnurrer, Erläuterungen S. 412. Orat. acad. p. 131. Loserth, Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Landen; Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der ev. th. Fakultät

der Univ. Tüb. von der Ref. bis zur Gegenwart S. 19 ff. AdB 11, 242 ff. Ueber Heerbrands Schriften vgl. Fischlin s. o. S. 76/81. Briefe von H. bei Fecht, Supplement. hist. eccl.; Loserth, Die Beziehungen der steiermärkischen Landschaft zu den Universitäten Wittenberg, Rostock, Heidelberg Tübingen u. s. w. (Graz 1898) S. 47, 49, 62, 85, 89, 91, 95, 96, 100. Ungedruckte auf der Kgl. öffentl. Bibliothek Stuttgart Fol. 234, II. Ueber das Heerbrandsche Kompendium vgl. Storr, De compendiis theol. dogm. in eccles. Wirt. receptis, Tüb. 1795; Gaß, Geschichte der prot. Dogm. 1, 77; Heppe, Dogm. des d. Protest. 1, 123 ff.; G. Frank, Gesch. der pr. Theol. 1, 244; Blätter f. württemb KG 1892, 59 ff. Ueber Heerbrands Predigten vgl. Beste, Kanzelredner II, 59; Bl. f. württ. KG 1894, 50, 65 ff. 1892, 65 Rechnungen des Kirchenkastens (KKR) Eine Biographie fehlt.

Jakob Heerbrand, der letzte unmittelbare Schüler der Wittenberger Reformatoren auf dem theologischen Lehrstuhl zu Tübingen, geboren in der kleinen Reichsstadt Giengen a. d. Brenz 12. August 1521 als Sohn des Webers Andreas H., der eine für seinen Stand nicht gewöhnliche Bildung besaß und angeblich aus Düren im Jülichschen stammen soll (vgl. dagegen Roth, Urkunden der Universität Tübingen S. 465 Nr. 72), erhielt eine Erziehung im Geiste der Reformation (vgl. das Verhalten des Achtjährigen gegenüber der Äbtissin von Medlingen und ihrem Beichtvater bei Cellius S. 51 ff.), kam aber 1536 auf die Schule nach Ulm zu Gregor Leonhart oder Kurz von Wurzach, wo sein Fleiß und seine Fortschritte Aufsehen erregten. Ein alter Priester Andreas N. meinte, ein ganzes Land werde sich einst des Knaben freuen. Seinem Dank gegen Ulm gab H. 1573 in der Widmung seines Compendium theologiae Ausdruck, wie er auch seine Söhne 5 Jahre lang auf die nach Sturms Lehrplan reformierte und unter dem Baiern Mart. Balticus blühende Ulmer Schule schickte. 1538 gieng er nach des Vaters Wunsch nach Wittenberg (Alb. Viteberg., S. 171), um Theologie und Philosophie unter Luthers und Melanchthons Leitung zu studieren. Immer wieder preist er es als das größte Glück seines Lebens, fünf Jahre Schüler dieser Männer gewesen zu sein. Ihr Ausdruck, ihre Stimme war ihm bis ins hohe Alter gegenwärtig (Or. fun. in Phil. Mel. C. 4 Vgl. dort Äußerungen Luthers über Mel. B. 4 v. C. 3 und die Erinnerung an Erasmus C. 2. Rettung des kl. Kat. S. 14. Comp. theol. Vorrede). Seine Dankbarkeit gegen Luther beweisen seine Schriften gegen die Jesuiten in Graz, z. B. Rettung des kl. Katechismus Lutheri. Prüfung und Abfertigung des vermeynten evangel. Wetterhanen 1588. Außklopfung des von Jerg Scherer, Jesuiten, zusammengeflickten lutherischen Bettlermantels 1588. Andere Rettung Luthers Lehre wider Sigm. Ernhofer, während er am 15. Mai 1560 Melanchthon eine wertvolle Gedächtnisrede hielt. Sein anhaltender Fleiß trug H. in W. den Namen „der schwäbischen Nachteule" ein Am 25. Januar 1543 wurde er Magister (Köstlin, Bacc. und Mag. 3, 15) und besuchte jetzt seine Heimat im Frühjahr wieder, gedachte aber nach Wittenberg zurückzukehren, da ihm Melanchthon ein Amt, vielleicht in dem Gebiet des Erzb. Hermann von Köln, anbot. Nach dem Wunsche des Vaters suchte er aber ein Amt in Württemberg. Erh. Schnepf äußerte nach den ersten zwei Fragen an den Kandidaten: Dominus te mihi obtulit, und bot ihm die ansehnliche Pfarrei Göppingen an, H. aber zog das bescheidene Diakonat Tübingen vor, um weiter studieren zu können.

Am 20. September 1543 übernahm er das neue Amt (Cellius Bl. 42 v) und wurde am 17. Oktober inskribiert (Roth a. a. O. 687). Er predigte häufig, auch in der Schloßkirche vor Herzog Ulrich, der ihn als einen künftigen großen Theologen seinen Räten empfahl (Erinnerung aus einer Predigt in Tübingen nach Luthers Tod in: Ein Predig v. d. erschrockenlichen Wunderzeichen, Tübingen 1577 Bl. A. 4), beteiligte sich an theologischen Disputationen, z. B. am 5. Sept. 1544 de ecclesia, und las privatim Mathematik, während er im Stipendium speisen durfte. Im Febr. 1547 ehelichte er Margareta Stamler, die Tochter des Tübinger Bürgermeisters, wurde aber am 11. Nov. 1548 mit Schnepf u. a. wegen Nichtannahme des Interims seines Amtes enthoben; die unfreiwillige Muße benutzte H. zu weiteren Studien, besonders um seit Anfang 1550 mit dem ebenfalls in Tübingen ohne Amt bei seinen Schwiegereltern weilenden Jak. Andreä, Dietr. Schnepf und Jak. Dachtler Hebräisch bei Oswald Schreckenfuchs zu lernen und am 22. April 1550 gleichzeitig mit Beurlin sich die theologische Doktorwürde zu erwerben. Ende 1550 ernannte ihn der neue Herzog Christoph zum Pfarrer in Herrenberg, von wo er in vertrauten Verkehr mit J. Brenz in dessen Zufluchtsort Ehningen trat. Im Juni 1551 unterzeichnete H. mit den hervorragendsten Theologen des Landes die Confessio Wirtembergica und wurde wohl gleichzeitig mit einer großen Superintendentur über die Ämter des südöstlichen Schwarzwalds betraut. Im März 1552 wurde H. mit Brenz und anderen württembergischen Theologen auf das Konzil zu Trient geschickt (Trienter Erinnerungen disput. de adiaphoris et cal. Gregor. S. 61, orat. de septem Clementibus M 2 v Predigt

eines Franziskaners, vgl. Tschackert, Ungedruckte Briefe d. Ref. Z. S. 43). H. hatte Gelegenheit, die evangelische Lehre in feiner Weise einem Gegner gegenüber zu verteidigen (Cellius S. 41). In den nächsten Jahren studierte H. fleißig die Kirchenväter, war aber auch bei den Verhandlungen über die osiandristischen Streitigkeiten beteiligt, so 12. Juni 1552, 30. Januar und 6.—15. April 1553, wo er mit Brenz, Alber, Andreä, Wanner und Otmar Mailänder in Tübingen weilte (KKR). Persönlich in Königsberg zur Beilegung des Streites als Begleiter Beurlins mitzuwirken, scheint H. abgelehnt zu haben (Anecd. Brent. 381, 382). Dafür wurde er im Mai 1554 mit dem Pfarrer von Calw H. Weickersreuter, Dietr. v. Plieningen und Hier. Gerhard nach Naumburg abgeordnet, ohne an den Verhandlungen teilnehmen zu können, da die Schwaben das eine Mal zu früh, das andere Mal zu spät reisten (Sattler, Herz. 4, 68; Kugler, H. Christoph 1, 338).

Ein ansehnlicher Wirkungskreis eröffnete sich Heerbrand 1556 in der Markgrafschaft Baden-Pforzheim, die im Sommer auf Grund der württembergischen Kirchenordnung reformiert worden war. Am 21. September wurde H. als Pfarrer und Leiter der markgräflichen Kirche nach Pforzheim berufen, worauf er im Oktober auch die obere Markgrafschaft im Breisgau visitierte und die Aufgabe hatte, als Seelsorger dem am 8. Januar 1557 bei seinem Schwager Markgraf Karl in Pforzheim sterbenden Markgrafen Albrecht von Brandenburg beizustehen (vgl. Heerbrands „Wahrhaftige Histori und Bericht, welcher gestalt.. Albrecht der Junger ... sein endt genomen habe"). Nachdem er im Juni Markgraf Karl auf den Konvent in Frankfurt begleitet (vgl. den Bericht über die Scene in der Bartholomäuskirche an Joh. Bapt. Orat. funeb. Andr. Bl. B 2) und einen Ruf nach Heidelberg abgelehnt hatte, durfte er am selben Tage, da er 14 Jahre zuvor als Diakonus nach Tübingen gekommen, am 20. September 1557 als Professor zurückkehren, um hier vierzig Jahre zu wirken.

Heerbrand las über den Pentateuch, welchen er in vierzig Jahren viermal vollendete, indem die vorgeschriebene Entwickelung der dogmatischen und ethischen Grundgedanken und der homiletischen Anwendung jedes Kapitels (Weizsäcker a. a. O. S. 20) bei dem Mangel an Hifsmitteln für die Studierenden viele Zeit kostete. Zugleich hielt er fleißig theologische Disputationen. Als endlich 1561 nach dem Tode des letzten katholischen Kanzlers und Propsts eine Neuordnung der Universität und der Stiftskirche möglich wurde, bestellte man Heerbrand zum Stiftsdechanten. Als solcher hatte er mit dem Kanzler die einflußreiche Aussicht über die Artistenfakultät und das Pädagogium; zugleich war er erster Superintendent des Stipendiums und hatte an Feiertagen, z. B. Weihnachten, und abwechselnd mit dem Propst und Pfarrer am Donnerstag zu predigen.

In den nächsten Jahren tritt Heerbrand hinter dem sieben Jahre jüngeren Jak. Andreä, der 1562 Kanzler und Propst wurde, wie hinter dem Brenzschen Schwiegersohn Dietr. Schnepf, dem Vizekanzler, etwas zurück; umsomehr galt er im Senat, wo Andreäs vielfache Abwesenheit H. eine hervorragende Stellung gewinnen ließ. Achtmal war er Rektor, mehrfach wurde er zum Festredner bei besonderen Universitätsfeiern bestimmt, so bei der Gedächtnisfeier für Melanchthon 15. Mai 1560, der Totenfeier der Herzoge Christoph 1569 und Ludwig 1593, wie Johann Brenz 1570, Jak. Andreä 1590. Beim ersten Universitätsjubiläum 1578 (statt 1577) hielt H. die Festpredigt. Sein Verwaltungsgeschick wurde von der Universität anerkannt, indem ihm die Aufficht über das Martinianum und das Kontubernium übertragen wurde und er mehr als 20 Jahre dem ökonomischen Ausschuß der Universität angehörte.

Auch auswärts fehlte es Heerbrand nicht an Anerkennung. 1562 suchten ihn die Herzoge von Sachsen mit dem hohen Gehalt von 1000 fl. für Jena, 1576 die Landgrafen von Hessen für Marburg zu gewinnen, wohin H. seinen Schüler Äg. Hunnius empfahl. 1578 berief ihn die markgräfliche Regierung in Durlach (Karlsburg) zu einer Generalkirchenvisitation (KKR), während er 1589 November den Auftrag bekam, Andreä zum Gespräch mit dem Arzt und Konvertiten Pistorius nach Baden zu begleiten. Der steiermärkische Adel, mit welchem H. in reger Korrespondenz stand, und dem er zahlreiche Schriften widmete, suchte für seine Söhne Kost und Wohnung bei H. (Widmung der Predigt auf den Sonntag Dreifaltigkeit, Tübingen 1575 und der Disputation de apostolica ecclesia 1583) und ließ sich von H. bei der Wahl seiner Prediger beraten, wie denn H. auch seinen Sohn Philipp als Prediger nach Graz schickte. Vgl. hiezu Loserth, Die Beziehungen der steierm. Landschaft u. s. w. Auf freundlichen Verkehr mit den Reichsstädten Ulm, Augsburg, Memmingen weist die Widmung von Schriften hin.

In Württemberg hatte Herzog Christoph Heerbrand noch 1564 150 fl. zum Bau eines eigenen Hauses aus dem Kirchenkasten zugewandt. Aber in den ersten Jahren Herzog

Ludwigs vermerkte man es übel, daß H. sein Compendium theol. der Reichsstadt Ulm 1573 gewidmet hatte. Man fand H. mit bescheidenen Ehrengaben ab. Erst als er sich herbeigelassen, das Konkordienbuch, auf das Württemberg mit seinem Herzog großen Wert legte, gemeinsam mit dem viel geltenden Luc. Osiander zu übersetzen, bekamen beide 1579 einen wertvollen Ehrenbecher. Man verkannte nicht mehr, wie viel Arbeit und Mühe H. durch J. Andreäs Abwesenheit, seine Kämpfe mit den Jesuiten, und die Disputationen bekam, und wandte ihm z. B. 1581 150 fl. zu (KKR). Große Verlegenheit bereitete 1582 H. die Ehe seines Sohnes Karl mit einer reichen Witwe von schlechtem Ruf (Strauß, Frischlin 293). Als Andreä 1590 gestorben war wurde H. sein Nachfolger als Kanzler und Propst, legte jedoch 5. Januar 1599 sein Doppelamt wegen Altersschwäche nieder und lebte in ehrenvollem Ruhestand in seinem eigenen Haus mit seinem wohlgepflegten, mit fremdartigen Gewächsen gezierten Garten bis an seinen Tod 22. Mai 1600, während er als wohlhabender Mann große Wohlthätigkeit an Armen und Vertriebenen übte.

Die exegetischen Vorlesungen Heerbrands über den Pentateuch, von denen Fischlin noch die Manuskripte zu Genesis, Exodus und Deuteronomium kannte, bedürfen noch der wissenschaftlichen Würdigung. Seine Predigten zeichnen sich aus durch Schriftmäßigkeit, klare Anordnung und kräftige, zeitweilig auch volkstümliche Sprache mit eigenartigen Wendungen („Nobis haus, da man die öpffel auff dem simssen brät und die flamm zum fenster hinaußschlecht“, Predigt von dem einzigen richtigen Weg. Bl. H.), kleinen Anekdoten (vgl. Simler und Lemp 1518 in der oratio in natalem domini 1595, A. 3), und geschichtlichen Erinnerungen (Schlacht bei Lauffen mit zwei Volksliedern, Predigt von der Himmelfahrt 1580, Bl. Aiiij.). H. liebte es auch, Naturereignisse auf der Kanzel zu besprechen, so das Erscheinen eines Kometen 1577, einen Bitzschlag mit verheerenden Folgen für Schloß und Stadt 1579. Wie geschätzt H. als Prediger war, zeigt die Predigt von der Himmelfahrt, die der alte Tübinger Lehrer Joh. Krapner 1580 drucken ließ, um dem herzoglichen Sekretär Melch. Jäger eine Freude zu machen.

Als Dogmatiker hat sich H. einen Namen durch seine zahlreichen Disputationen gemacht, von denen eine Sammlung 1575 in Tübingen, zwei 1588 in Wittenberg erschienen, vor allem aber durch sein Compendium theologiae methodi quaestionibus tractatum, eines der verbreitetsten dogmatischen Kompendien der lutherischen Kirche aus der 2. Hälfte des 16. Jahrh. und zwar unter allen dasjenige, welches am deutlichsten den Übergang aus der ersten, reformatorischen, vorkonkordistischen, in die zweite, scholastisch-orthodoxe Periode repräsentiert. Der erste Entwurf war entstanden 1571 zu Eßlingen, wo damals die Tübinger Universität vorübergehend verweilte; die erste Ausgabe erschien 1573 in Tübingen mit einer Dedikation an die Stadt Ulm und einer Präfation von der Tübinger theologischen Fakultät, in der ganzen Anlage und Reihenfolge der Loci, auch in vielen einzelnen Begriffsbestimmungen noch wesentlich an Melanchthon sich anschließend, inhaltlich aber bereits einen stärkeren Einfluß des Lutherischen und Brenz-Andreäschen Geistes verratend, dabei durch lichtvolle Darstellung, schulmäßige Methodik und maßvolle Polemik sich empfehlend. Nachdem diese erste Ausgabe große Verbreitung gefunden, auch mehrfach in Wittenberg, Leipzig, Magdeburg nachgedruckt war, veranstaltete H. sofort nach dem Abschluß des Konkordienwerkes eine stark vermehrte, vielfach umgearbeitete, näher an die Konkordienformel sich anschließende Ausgabe, welche 1578 mit Dedikation an Kurfürst August in Tübingen erschien und später 1591, 1600 u. s. w. noch mehrmals wiederholt wurde. Zum offiziellen Gebrauch in den württemb. Klosterschulen und im Stipendium (vgl. KO von 1582 S. 243 und 273) machte H. auf herzoglichen Befehl noch einen kürzeren Auszug aus seinem Kompendium, der 1582, 1598, 1608 zu Tübingen erschien mit Dedikation an die Prälaten der 14 württembergischen Klöster. Dieser Auszug, der nur wenige für das jugendliche Alter weniger geeignete Loci und Ausführungen übergeht, sonst aber mit dem Kompendium genau übereinstimmt, genoß in Württemberg längere Zeit fast symbolisches Ansehen; das Hauptwerk aber fand nicht bloß in den lutherischen Kreisen Deutschlands große Verbreitung, sondern wurde auch von Martin Crusius, dem philologischen Kollegen des Verfassers, aus Anlaß der Verhandlungen zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel ins Griechische übersetzt und nach Konstantinopel, Alexandrien, Griechenland und Asien geschickt. Der Patriarch Jeremias bedankte sich höflich, fand aber keine Zeit das Buch zu lesen. Eine Ausgabe der griechischen Version mit dem lateinischen Original erschien 1582 zu Wittenberg in 4° mit Dedikation an Kurfürst August.

Als Polemiker hat der Schüler Luthers und Melanchthons lange Jahre bis ins höchste Alter in der vordersten Reihe der Kämpfer wider den neu aufgelebten Romanismus ge-

standen. Bald nach seinem Amtsantritt in Tübingen übernahm er die Aufgabe, neben Brenz, Beurlin, Isenmann und Dietr. Schnepf die Angriffe des Dominikaners Peter a Soto auf die Confessio Wirtembergica zurückzuweisen. Heerbrands Arbeit, welche sich mit dem zweiten Teil von Sotos Werk beschäftigt, war November 1559 fertig. Sie umfaßt 453 Folioseiten und hält wohl einen Vergleich mit dem Werk Beurlins, aber noch mehr mit dem Elaborat Schnepfs aus. Brenz zog sich mit Heerbrand nach Hirsau zurück, um das Manuskript durchzusehen (Anecd. Brent. 465). 1561 wurde es bei Peter Brubach in Frankfurt in dem großen Werk Confessio illustrissimi principis ac domini d. Christophori ducis Wirtembergici ... una cum apologeticis scriptis gedruckt. Aber nach Peter a Soto erhob sich eine Schar streitbarer Geister für die alte Kirche und ihre Lehre, Weltgeistliche wie Melch. Zanger, Propst des Kollegiatstifts in Ehingen, der Passauer Kanoniker Ge. Gotthard, der Salzburger Rat J. B. Fickler, der Bischof Wilh. Lindanus von Ruremond, der Pole Stan. Socolovius, die Freiburger Universitätsprofessoren J. Lorichius und Mich. Hager, ganz besonders aber die Jesuiten Hein. Blissemius in Prag und Graz, der Spanier Gregor von Valencia in Ingolstadt, Sigm. Ernhofer in Wien und Ge. Scherer in Graz. Den Disputationen der Gegner liebte H. die seinigen gegenüber zu stellen, so der de confirmatione von Gregor von Valencia 1575. Für H. den Lutherschüler ist das Papsttum Götzendienst, der Papst der Antichrist, die evangelische Kirche die wahre katholische und orthodoxe, welche sich mit allen wahren Christen aller Zeit in Übereinstimmung befindet. Den Jesuiten ist es nicht um die seligmachende Wahrheit, sondern um das Interesse ihrer Kirche zu thun, das sie mit rabulistischen Künsten und großer Papierverschwendung, nicht in sachlichem Ton, sondern mit persönlichen Beleidigungen verfechten, wobei sie, wie die alten Weiber, immer das letzte Wort behalten wollen. Es fehlt ihnen alles Verständnis für geschichtliche Entwickelung, besonders auch von Luthers Persönlichkeit, daher verstehen sie seinen Werdegang nicht, und suchen ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, wobei sie seine Worte aus dem Zusammenhang reißen (vgl. Tractatus de multiplici pontificiorum idolomania, disp. de antichristo, de apostolica ecclesia etc. Explicatio causarum, cur cum Gr. de Valentia non sit amplius disputandum. Die andere Rettung Luthers Lehre). Ganz besonders Beachtung verdient der Nachweis der letzten Ziele der Jesuitenpartei, wie sie Gotthard aussprach und Heerbrand feststellte: Verdächtigung des Protestantismus, Verehrung der katholischen Fürsten, Aufhebung des Religionsfriedens (vgl. Refutatio crassissimorum errorum etc. Bl. 2 v. 17). Zu diesem Zweck war kein Mittel zu schlecht. Man ersann die ungeheuerlichsten Dinge z. B. über Andreäs Lebensende (Or. fun. J.[2]), wie über eine Tochter von Brenz (Antw. und Abfertigung S. 106). Unglaublich ist, was man einem alten Konvertiten M. Seb. Flasch nachschrieb (Die andere Rettung S. 12. Kirchentestament, Vorr. 2). Geradezu Betrug war die Herausgabe des kleinen Katechismus Luthers durch die Jesuiten in Graz, welche Äußerungen Luthers aus seiner vorreformatorischen Zeit und seiner Übergangszeit und sonst benützten, um einen Katechismus nach ihrem Sinne herzustellen und zu verbreiten. H. gab sich alle Mühe, diese Schleichwege aufzudecken, wofür ihm seine Gegner den Namen „Hellenbrand" beilegten, während er die Jesuiten Sauiten und Esauiten und Sigmund Ernhofer Lügmund Ehrenschänder und Schandhofer nannte (Die andere Rettung S. 295). Letzterer suchte H. auch bei den Beamten und den Einwohnern von Tübingen als Betrüger zu verdächtigen, indem er ihnen eine seiner Schriften widmete. Zu demselben Zweck wurden die Schriften Gregors von Valencia sofort nach Erscheinen von Ingolstadt an eine einflußreiche Person am Hofe in Stuttgart geschickt, wogegen H. seine Defensio adversus Georgii Gotthardi calumnias 1587 dem Herzog Wilhelm von Baiern widmete, in der Voraussetzung, daß bei ihm auch die evangelische Sache Gehör finde. Jene ganze Streitlitteratur verdient heutzutage Beachtung, um über die Ursachen des dreißigjährigen Krieges wie die konfessionellen Kämpfe der Gegenwart ein klares Urteil zu gewinnen. Vgl. Loserths verdienstliche Darstellung, Reformation und Gegenreformation in den innerösterreich. Landen S. 485 ff. Schon das zusammenfassende Urteil Heerbrands über die Jesuiten ist sehr beachtenswert: Oculi vestri truces erga nostros caedes, verba minas, gestus sanguinem factaque omnia seditionem spirant. Nec conquiescetis, flabella satanae, donec magnates ad arma concitetis, quibus pax publica imperii turbetur, Germania evertatur vosque brachia in sanguine nostro lavetis. Hec vestra vestrique capitis studia nobis ignota non sunt, nec vos clam ista facitis, extant vestra scripta, quibus summos magistratus ad Tantam perfidiam et crudelitatem extimulatis (Apologia explicationis S. 55). Auf H. als Polemiker paßt das

Wort seines Biographen Cellius: Talis erat: acer, intrepidus, ingenio doctrinaeque viribus nitens. (Or. fun. S. 40 v).

Ein jüngerer Bruder von Jakob H. war Philipp H., der 1554 ff. in Tübingen studierte, 1559 Magister, 1564 Dr. theol. und Stadtpfarrer zu Lauffen, 1566 auf Jakob Andreäs Empfehlung erster evangelischer Prediger zu Hagenau im Elsaß wurde und hier den 4. Februar 1575 starb. (Wagenmann †) Bossert.

Heermann, Johannes, evangelischer Prediger, Liederdichter und Erbauungsschriftsteller, gest. 17. Februar 1647. — M. Henningus Witten, Memoria Theologorum, Francof. 1674 S. 654—663: die biogr. Notizen aus der von Pfarrer Joh. Holfeld in Lissa gehalt. Leichenrede; Joh. Dav. Heermann, Neues Ehrengedächtniß des . . . Joh. Heermanns, Glogau 1759; Ev. Kirchenzeitg. 1832 N. 27—29; K. Fr. Ledderhose, Das Leben Johann Heermanns, 2. Aufl., Heidelberg 1876. Eine Auswahl seiner Lieder mit biographischer Einleitung giebt: Ph. Wackernagel, Joh. Heermanns geistliche Lieder, Stuttgart 1856. Auch die von Wackernagel in die Biographie verflochtenen bibliograph. Angaben (s. nament. S. XL ff. u. LIII ff.) sind durch Goedeke, Grundriß, 2. Aufl. III, 166 ff. noch nicht antiquiert.

Johannes Heermann wurde am 11. Oktober 1585 in Rauten, einem niederschlesischen Städtchen, von frommen, unbemittelten Eltern geboren. Sein Vater war Kürschner. Bis zu seinem siebzehnten Jahre besuchte er die Schule in Rauten, dann für ein Jahr die in Fraustadt, wo Valerius Herberger (s. d. A.) ihn in sein Haus aufnahm. 1603 bezog er die Elisabeth-Schule in Breslau und im Herbst 1604 das fürstliche Gymnasium in Brieg, wo er als Hofmeister junger Adeliger seinen Unterhalt hatte. Zwei seiner dortigen Zöglinge, Wenzel und Friedrich von Rothkirch, begleitete er 1609 auf die Universität Straßburg. Auch Heermann ließ sich dort inmatrikulieren, kehrte aber schon 1610 in die Heimat zurück und wurde 1611 Pastor in Köben. Seine Kränklichkeit, die durch häusliches Leid und durch die Drangsale des dreißigjährigen Krieges noch gemehrt wurde, zwang ihn, nachdem er schon seit 1634 nicht mehr die Kanzel betreten hatte, 1638 sein Amt ganz niederzulegen. Er ging nach Lissa in Polen und lebte hier bis zu seinem Tode, von schweren körperlichen Leiden geplagt, seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Eine schmerzliche Erfahrung seiner letzten Jahre war der Übertritt seines ältesten Sohnes Samuel zur römischen Kirche und dann der frühe Tod des durch seine Bitten für das evangelische Bekenntnis Geretteten. Die „treuherzige Abmahnungsschrift“, in der er seinen Sohn ermahnte, seiner Kirche treu zu bleiben, ließ er 1640 drucken. Ebenso stiftete er dem Entschlafenen ein „väterlich Liebe-Gedächtnis“ (Goedeke a. a. O. Nr. 10).

Schon in Brieg versuchte sich Heermann in deutschen und lateinischen Gedichten. Sie verschafften ihm schon am 8. Oktober 1608 den Ruhm eines Poeta laureatus Caesareus. Seine lateinischen Gedichte erschienen 1624 gesammelt als Epigrammatum libelli IX; als Quelle für seine Lebensgeschichte sind sie uns heute noch wertvoll. Einige von ihnen sind von M. Tobias Petermann ins Deutsche übersetzt und unter dem Titel: Geistliche Buhlschafft 1651 herausgegeben. Als deutscher Dichter gehört Heermann zu Martin Opitz' Schülern und ist einer der ersten, der dessen Regeln von der deutschen Poeterei in wirklicher Poesie bewährt. Doch ist er auch nicht frei von den Fehlern der neuen Schule; auch unter seinen poetischen Erzeugnissen ist gereimte Prosa. Von den Kirchenliederdichtern, die zwischen Luther und Paulus Gerhardt aufgestanden sind, gebührt ihm wohl die Krone. Er kennzeichnet den Übergang von den objektiv-kirchlichen Gesängen der Reformationszeit zu den subjektiv gefärbten Liedern des Pietismus. Seine Lieder tragen häufig einen Doppelcharakter. Namentlich gilt das von seinen Passionsliedern (Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen; Jesu, deine tiefen Wunden), von seinem Osterliede (Früh morgens, da die Sonn aufgeht) und seinen Abendmahlsliedern (z. B. O Jesu, du mein Bräutigam), während in seinen Buß- und Trostliedern (So wahr ich lebe, spricht dein Gott; Wo soll ich fliehen hin) und seinen Gebetsliedern (z. B. O Gott, du frommer Gott), die in ihrer Mehrzahl durch bestimmte Erlebnisse veranlaßt sind, das subjektive Moment vorherrscht. Der frühe Tod seiner ersten Frau (13. September 1617) hat ihn das ergreifende Lied singen lassen: Ach Gott, ich muß in Traurigkeit mein Leben nun beschließen. Die meisten der hier genannten Lieder Heermanns sind in alle evangelischen Gesangbücher aufgenommen. Seine hauptsächlichsten Liedersammlungen sind: Das Schluß-Glöcklein (zuerst 1616 als „Andächtige Kirch-Seufftzer“ erschienen), Exercitium Pietatis (1630), Devoti Musica Cordis (1630), die zahlreiche Auflagen erlebt haben. Nach seinem Tode sind noch herausgegeben die poetischen Erquickstunden (1656). Den Namen eines Erbauungsschriftstellers verdient er als Herausgeber von Passionspredigten (z. B. Crux Christi 1618; Heptalogus Christi 1619 — Neudruck: Berlin 1854), von Leichen-

predigten (Christianae *Εὐθανασίας* Statuae 1620; Schola mortis 1628; Güldene Sterbekunst 1628 u. a.) und von Predigten über die Sonn- und Festtags-Evangelien (1624). Auch Praeceptorum moralium et sententiarum libr. III, ein „Zuchtbüchlein für die zarte Schuljugend“ hat er noch kurz vor seinem Tode (1644) herausgegeben.

Ferdinand Cohrs.

Hefele, Karl Joseph, gest. 1893. — Eine Biographie fehlt. Linsenmann hat eine solche geplant, sein Tod (21. Sept. 1898) hat die Vollendung verhindert (s. ThQS 81, 394). Von katholischer Seite ist das Beste der Nekrolog Funks (ThQS 76, 1 ff.), worin besonders die litterarische Thätigkeit H.s gewürdigt ist, von protestantischer Seite der — von Weizsäcker geschriebene — Festartikel zu H.s 50jährigem Priesterjubiläum, Schwäb. Merkur, Chronik 1883 Nr. 196 (vgl. a. 1893 Nr. 128). Nekrologe: Deutsches Volksblatt 1893, Nr. 127—129; Württ. Staatsanzeiger 1893, Nr. 130; Pastoralbl. f. die Diöcese Rottenburg XI, 51 ff; Beil. 42 f. (s. a. I, 102 f; 115—18). Populär ist: A. Werfer, Deutschlands Episkopat in Lebensbildern IV, 2, 1875. Die politische Thätigkeit H.s ist — mit einseitigem Urteil — geschildert in Hugo Roth, Dr. K. J. v. H., Bischof v. Rottenburg, 1894. In dem größeren Rahmen einer Geschichte der kath. Kirche in Württemberg ist H.s Wirken in der Württemb. KG 1893, 683 ff. dargestellt. Ueber H.s Beteiligung am Vatikanischen Konzil (s. d. A.) und seine Unterwerfung unter die Konzilsbeschlüsse bieten die Veröffentlichungen über das Konzil und über die Anfänge der altkatholischen Bewegung wertvolles Material, vor allem J. Friedrich, Tagebuch, 2. Aufl 1873 und Gesch. d. Vatik. Konzils I—III, 2. 1877—87; Joh. Fr. v. Schulte, Der Altkatholizismus, 1887 (bes. S. 215 ff.). Aktenstücke und bibliographische Notizen in E. Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum 1. Vat. Konzil 1872 und Aktenstücke, Die altkatholische Bewegung betr. 1876; J. Friedrich, Documenta I, II 1871. Vgl. a. Quirinus, Röm. Briefe vom Konzil, 1871; Th. Frommann, Gesch. u. Kritik d. Vat. Konzils, 1872. Nur wenig bietet E. Cecconi, Storia del Concilio ecum. Vat., 1873 ff. Interessante Schilderung und Beurteilung in Hases Polemik, 4. Aufl., 1878, 194 ff. Ein gutes Bild von H.s Charakter geben die Erinnerungen, die eine ihm befreundete Dame in „Grüß Gott“ X, Nr. 4—6 aufgezeichnet hat.

H. ist am 15. März 1809 in Unterkochen als Sohn des dortigen Hüttenverwalters geboren und hat die gewöhnliche Laufbahn eines württembergischen katholischen Theologen durchgemacht (Gymnasium in Ellwangen und Ehingen, Studium 1827/32 in Tübingen, Priesterseminar 1832/33 in Rottenburg; geweiht 10. August 1833; Vikar in Mergentheim, dann Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen). Nachdem er kurze Zeit als Professoratsverweser am Gymnasium in Rottweil thätig gewesen war und sich schon durch Ablegung des Professoratsexamens zu einem philologischen Amt vorbereitete, wurde er, als Möhler nach München ging, zur Übernahme der KG nach Tübingen berufen, zunächst, seit Frühjahr 1836, als Privatdozent, seit Herbst 1837 als außerordentlicher, seit Sommer 1840 als ordentlicher Professor.

H.s theologische Ausbildung fällt in die Zeit, in der eben eine neue Blüte der deutschen katholischen Wissenschaft anbrach, vor allem durch die Tübinger Fakultät vorbereitet. Als er studierte, hatte sich schon im wesentlichen der Übergang von der ersten noch stark durch die Aufklärung beeinflußten Generation der Fakultät zur zweiten vollzogen, welche die Eigenart ihrer Kirche in Dogma und Lebensgestaltung entschiedener zur Geltung brachte und in scharfer Auseinandersetzung mit dem Protestantismus und doch wieder in einem durch gemeinsame Gedanken verstärkten und veredelten Wetteifer mit ihm der katholischen Theologie eine tiefere Begründung zu geben und mit geschärftem Blick für das bleibend Wertvolle die Schätze der katholischen Vergangenheit zu heben suchte (vgl. zum Folgenden außer Württ. KG 662 ff., 683 ff. und K. Werner, Gesch. der kath. Theol. seit dem Trienter Konzil, 1. Aufl. 1866, 472 ff.: Schanz, Die kath. Tüb. Schule, ThQS 1898, 3 ff.).

Zu H.s Lehrern gehörte Drey, der i. A. noch den Standpunkt der älteren Generation vertrat, und, wenn er auch mit der Zeit sich strenger an die überlieferte Kirchenlehre band, doch den vom Rationalismus empfangenen Antrieb zu freisinniger Kritik nie unterdrückt hat (vgl. H.s Rede in den Beiträgen, II, 141 ff., den Nekrolog ThQS 1853, 341 ff. und Kirchenlexikon III², 2066 ff.). Auch Hirscher (s. d. A.) wußte sich H. zu Dank verpflichtet und ist mit ihm, so lange er lebte in freundschaftlicher Beziehung gestanden. Sein eigenes theologisches Denken ist am meisten durch Möhler bestimmt. Von ihm hat er den Antrieb zu historischer Arbeit, wie die Richtlinien für ihre Methode empfangen, Möhlers Begeisterung für die Geschichte der eigenen Kirche in ihren Höhepunkten hat ihn ergriffen, sein Vorbild, die Treue gegen die Kirche mit selbstständiger wissenschaftlicher Forschung zu verbinden, hat stark auf ihn gewirkt (Über die Beziehungen zwischen beiden s. Pius Bonif.

Gams, J. A. Möhler, 1866, S. 132 ff.; Friedrich, Tagebuch[2] 125). War Möhler selbst noch durch ein kritisches Stadium hindurchgegangen, so ist bei H. nicht mehr eine vom Rationalismus bestimmte Entwickelungsstufe der positiv-kirchlichen vorgelagert. Von Anfang an bewegt er sich in der von jenem erschlossenen Richtung auf tiefere Erfassung des eigentümlich Katholischen und auch der romantische und der religionsphilosophische Zug fehlt bei aller Nüchternheit und aller Vorliebe für das Konkrete in der Geschichte, die H. charakterisieren, in den Anfängen nicht ganz.

Die ersten Arbeiten sind Rezensionen in der ThQS: die erste mit Namen gezeichnete 1834, 716 ff. über Hurters Innocenz III. In diesen ersten Besprechungen ist außer dem Studium der Quellen die Erfassung der charakteristischen Eigentümlichkeiten, das Verständnis jeder Zeit aus sich selbst heraus gefordert. Die historische Treue und die lebendige religiöse Idee sollen zusammenwirken. Möhlers Einfluß zeigt sich darin, daß er in den ersten selbstständigen Rezensionen (1837, 92 ff., 118 ff., 390 ff. 795 ff.) eine höhere Anschauung von der Geschichte verlangt, Durchdringung des Stoffs mit leitenden Ideen, Voraufstellung von Charakteristiken für die einzelnen Perioden, einheitliche Auffassung der ganzen Geschichte der Kirche als der Abwickelung des großen Erziehungsplans Gottes mit der Menschheit, die Anwendung des Begriffes der Entwickelung auf die Lehre (vgl. auch die interessanten Erörterungen darüber 1840, 331 ff.). Ebenso treten in der Forderung, die „beiden Säulen" der DG, die Patrologie und die Synodik fest zu begründen, schon die Aufgaben heraus, die sich H. stellt.

H.s erste Schrift ist die „Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland, besonders in Württemberg" (1837), Drey, Hirscher, Möhler gewidmet. Sie verrät z. T. ihre rasche Entstehung. Der Stil ist vielfach noch jugendlich-enthusiastisch, die kritische Methode sorgfältig, aber noch nicht in der Schärfe und Konsequenz entwickelt, wie sie bald nachher Rettberg in seiner KG Deutschlands auf einen Teil der hier berührten Fragen angewandt hat. Aber als Erstlingsarbeit war es eine tüchtige Leistung und für ihre Zeit hat sie einen Fortschritt bedeutet.

Verdienstvoll war die Ausgabe der Schriften der apostolischen Väter mit Prolegomena und Noten (1839). Zunächst für die Bedürfnisse des akademischen Unterrichts bestimmt, hat sie in den späteren Auflagen (1842, 1847, 1855) auch die wissenschaftliche Arbeit gefördert. Dem Barnabasbrief hat H. (vgl. auch ThQS 1839, 50 ff.) eine besondere Arbeit gewidmet (Das Sendschreiben des Ap. B., aufs neue untersucht, übersetzt und erklärt, 1840). Eine richtigere Würdigung der Schrift, die H. dem Apostel B. absprach und in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts versetzt, war hier angebahnt. Eine Ergänzung zu diesen patristischen Arbeiten bieten einzelne Aufsätze in der ThQS, wie der „über den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen" (1841, 375 ff.).

Die neubegründete katholische kirchengeschichtliche Wissenschaft hatte von Möhler die Aufgabe übernommen, das historische Recht der eigenen Kirche in Auseinandersetzung mit der Aufklärung und dem Protestantismus zur Geltung zu bringen. Auch an dieser Aufgabe hat H. mitgewirkt. Unter diesem apologetischen Gesichtspunkt sind die Aufsätze in der ThQS geschrieben: Über die Beschränkung der kirchlichen Lehrfreiheit (1839, 561 ff.); Über die Schranken der Lehrfreiheit in der protestantischen Kirche (1842, 59 ff.). Hier wird das Recht, die Lehrfreiheit einzuschränken, aus dem Wesen der katholischen Kirche nachgewiesen; auch in der protestantischen Kirche bestehe keine unbeschränkte Lehrfreiheit. Während die noch heute lesenswerte Abhandlung „Der Protestantismus und das Urchristentum" (1845, 175 ff.) dem Angriff dient, feiert der durch die Erinnerung an die Eröffnung des Tridentinums veranlaßte Aufsatz „Über die Schicksale der Kirche seit dem Tridentinum" (1846, 3 ff.) die Leistungen der nachtridentinischen Kirche, wobei insbesondere die große Mannigfaltigkeit in der Länge und Breite der Entwickelung betont wird, die doch durch den Gesamtgeist wieder zusammengehalten ist. So wird auch Döllingers „Reformation" als das Ende der protestantischen Legende freudig begrüßt (1846, 448 ff.; 1848, 645 ff.). Mit dieser oft scharfen Polemik gegen den Protestantismus verbindet sich der Kampf gegen den Indifferentismus auf katholischer Seite, gegen den „geistesarmen, kalten und flachen Rationalismus", von dessen Fesseln sich die katholische Theologie zum Glück befreit habe, während zugleich die neue Generation von ihm, wie vom Pantheismus das Gute, das in ihm lag, sich zu eigen gemacht habe.

Auf derselben Linie liegt die nächste größere Monographie über den Kardinal Ximenes (1844, 2. Aufl. 1851), die auf katholischer Seite vielen Beifall fand, auch ins Englische und Spanische übersetzt wurde. Erfreut, in einer Zeit, die man auf protestantischer Seite häufig nur als dunkles Gegenbild zu dem Lichtbild der deutschen Reformation ver-

wende, eine so bedeutende Erscheinung zu finden, hat H. mit Liebe das Porträt des Kardinals ausgeführt. Die Schrift hat historisches Verdienst, wehrt ungerechte Urteile mit Erfolg ab und giebt ein lebendiges Bild des Kardinals und der spanischen Kirche seiner Zeit, freilich nicht frei von idealisierender Tendenz. H. tritt, hierin Ranke und Leo folgend, für den staatlichen Charakter der spanischen Inquisition ein und sucht in eingehender Erörterung die übertriebene Verurteilung derselben zu widerlegen, nicht ohne im Eifer des Anwaltes zu weit zu gehen. Die verhängnisvolle Wirkung derselben auf die politische und geistige Entwickelung Spaniens wird nicht berücksichtigt (vgl. d. A. Inquisition; neben der scharfen Kritik GgA 1845, 954 ff. das Urteil Maurenbrechers in Studien u. Skizzen S. 7 u. 16). Die Absicht, der Reformation in der spanischen Kirchenreform das Ideal einer wahren Reform der Kirche entgegenzustellen, stört manchmal die rein historische Auffassung. Doch bezeichnet auch diese Monographie im Ganzen genommen einen Fortschritt der geschichtlichen Forschung und eine Bereicherung des Selbstbewußtseins der katholischen Kirche von ihrer Vergangenheit. Um das letztere zu erkennen, darf man sie nur mit den fast blind lobenden Urteilen über den von H. scharf kritisierten Llorente vergleichen, die sich noch ThQS 2, 243 ff., 696 ff.; 3, 314 ff.; 4, 326 ff. finden.

Es ist wohl kein Zufall, daß sich die schärfsten Urteile über konfessionelle Streitfragen bei H. in einer Zeit finden, in der er vorübergehend an der Politik teilnahm. Ohne Neigung zur politischen Agitation, eine Gelehrtennatur, der es beim Studium und den Studenten am wohlsten war, hat er doch, äußerer Nötigung nachgebend, sich entschlossen, für die württembergische Abgeordnetenkammer ein Mandat als Vertreter des Bezirks Ellwangen anzunehmen (1842—45). Es waren Jahre des Kampfes. Eine kirchliche Partei versuchte die ersten kräftigen Vorstöße. H. hat energisch die Motion des Bischofs Keller unterstützt, in welcher in 10 Beschwerden die vom Staat mißachteten Rechte der Kirche von diesem zurückgefordert wurden (vgl. Württ. KG 667 f.) und hat in den entscheidenden Sitzungen am 15. und 16. März 1842 mit großer Schärfe die kirchlichen Forderungen, im Kampf vor allem gegen den Minister Schlayer, vertreten, freilich ohne unmittelbaren Erfolg, da die Kammer mit allen gegen 6 Stimmen die Motion ablehnte. Zweifellos waren die Beschwerden z. T. begründet und H.s Klagen nicht grundlos, daß der Staat der Kirche die nötige Freiheit für ihre innere und äußere Entwickelung nicht gewähre. Es war ein Stück aus dem allgemeinen Kampf um die Freiheitsforderungen gegenüber einer gewaltthätigen Regierung. Auch war es für H. zugleich ein Versuch, seinerseits an der Verwirklichung des hohen, ideal angelegten Programms mitzuarbeiten, das einst Möhler aufgestellt hatte und das jetzt, in der nächsten Generation, sich in einzelnen praktischen kirchlichen Forderungen ausprägte. Andererseits aber ist es zu verstehen, daß H. selbst später kritisch über diesen seinen Ausflug ins politische Gebiet geurteilt hat. Er war doch über das Maß, das er sonst immer zu finden wußte, vielleicht ein wenig hinausgeführt worden und jedenfalls sind bei diesem Sturm gegen die Regierung Kräfte entfesselt worden, die später dem Frieden in der katholischen Kirche selbst gefährlich wurden und deren turbulente, rücksichtslose Art H. später an sich selbst erfahren mußte.

Besser entsprach H.s Art ein anderer Weg, den kirchlichen Sinn zu pflegen, in dem Sinn, wie er ihn immer verstanden hat: als Ausdruck einer lebendigen religiösen Überzeugung, aber auch eines, die Freiheit und Mannigfaltigkeit freilich nicht ausschließenden, Eintretens für die römisch-kirchlichen Grundsätze, der Pflege der kirchlichen Einheit, des Zusammenhangs mit der Vergangenheit, der Verbindung zwischen Haupt und Gliedern der Kirche. In diesem Sinn hat er die Generationen von Studenten erzogen, die er in Tübingen in die historische Theologie einzuführen hatte. Alle Berichte stimmen darin überein, daß H. ein vorzüglicher akademischer Lehrer gewesen ist und einen großen, tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat. Seine Klarheit, Frische, Bestimmtheit zog die Studenten an. Mit dem rastlosen Eifer zu forschen und zu lernen verband sich eine seltene Liebenswürdigkeit, ein dienstbereites Wohlwollen und ein feiner Humor. Auch bei seinen Kollegen an der Universität stand H. mit seinem lauteren, geraden Charakter in hoher Achtung. Es war eine große Zeit für die Tübinger Fakultät, als H. mit Männern wie Kuhn, Aberle, Himpel zusammenwirkte. Auch von auswärts, vor allem aus der Schweiz und den Rheinlanden, kamen zahlreiche Studenten.

Inzwischen ging die litterarische Arbeit beinahe ununterbrochen fort. Seitdem H. 1839 in die Redaktion der ThQS eingetreten war, erschienen während der ganzen Zeit seiner Tübinger Thätigkeit beinahe jedes Jahr neben zahlreichen Aufsätzen Rezensionen aus seiner Feder. Ebenso hat er an der „Neuen Sion“ mitgearbeitet; diese Zeitschrift war von seinem Schwager Karl Haas herausgegeben, der als protestantischer Pfarrer 1844 zum

Katholicismus übergetreten war, später aber nach der Erklärung der Unfehlbarkeit wieder aus der katholischen Kirche austrat (vgl. dessen Schrift: „Nach Rom und von Rom zurück nach Wittenberg" 1881). Sehr viele Artikel hat H. in das von Wetzer und Welte herausgegebene Kirchenlexikon geschrieben, wie er auch den Verleger Herder bei dem Unternehmen beraten hat, das seiner Opferwilligkeit viel verdankt (vgl. A. M. Weiß, Benj. Herder, 1. A. 1889, bes. S. 18 f.). Eine Anzahl kleiner Arbeiten — meist Überarbeitung von solchen, die in ThQS oder in der Neuen Sion erschienen sind — gab H. zusammen heraus in den „Beiträgen zur KG, Archäologie und Liturgik" (2 Bd. 1864), einem „Denkmal vielseitiger Gelehrsamkeit". Manche davon sind eine Frucht eingehender archäologischer Studien, für die H. besonders feines Verständnis hatte und die durch mehrere größere Reisen nach Italien, nach Paris u. s. w. befördert wurden, wie er denn auch 1840 erstmals die christliche Archäologie, über die bisher kaum an einer katholischen Fakultät gelesen worden war, in den Kreis der Vorlesungen aufnahm. In seiner Chrysostomuspostille hat er 74 Predigten aus den Werken des griechischen Kirchenvaters ausgewählt und übersetzt (1845), im gleichen Jahre Bonaventuras Breviloquium herausgegeben, in der 3. A. (1861) zusammen mit dem Itinerarium mentis ad Deum (vgl. RE III[3], S. 282, 41 und S. 284, 46).

Alle diese Arbeiten treten zurück vor dem großen Hauptwerk H.s, seinem Lebenswerk, der Konziliengeschichte. Lange und sorgfältig war sie vorbereitet. Eine Preisaufgabe über Nikolaus von Cusa hatte schon den Studenten auf das 15. Jahrhundert geführt. Als Repetent schrieb er in die Gießener Jahrbücher f. Theol. u. christl. Philos. 1835 „Blicke ins 15. Jahrhundert und seine Konzilien mit besonderer Berücksichtigung der Basler Synode", eine Abhandlung, die mit ihrem maßvollen, den Extremen abgeneigten Urteil schon die Auffassung ahnen läßt, welche das große Werk einhalten sollte. In einer Rezension von Wessenbergs „Großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts" (ThQS 1841, 616 ff.) hat er mit diesem eine scharfe Abrechnung gehalten, den einseitigen Maßstab, die Voreingenommenheit gegen die Päpste und die Jesuiten, die Abneigung gegen scharfe dogmatische Bestimmungen gerügt. Dann hat er, wie er überhaupt auf die orientalische Kirche der neueren Zeit achtet (vgl. ThQS 1843, 541 ff.; 1855, 353 ff.), speziell die Unionsversuche des 15. Jahrhunderts ins Auge gefaßt (ThQS 1847, 50 ff., 183 ff.). Aber der Plan, eine Geschichte der Reformations- und Unionssynoden des 15. Jahrhunderts zu schreiben, hat sich ihm erst zu dem Plan einer Geschichte der allgemeinen Konzilien erweitert, dann zu der Konziliengeschichte, wie sie ausgeführt worden ist (vgl. die Vorreden zu Bd I, V und VII). Vorbereitet durch zahlreiche Aufsätze in den Beiträgen, von welchen besonders die über Liberius und Honorius zu beachten sind (ThQS 1853, 261 ff.: 1857, 3 ff.), ist sie in 7 Bd. erschienen (1855. 1856. 1858. 1860. 1863. 1867. 1874), ein Werk ungewöhnlichen Fleißes und ausgebreitetster Gelehrsamkeit. Die beste Würdigung von protestantischer Seite findet sich in der Besprechung Weizsäckers JdTh 1864, 371 ff. (vgl. auch 1868, 532 ff.; 1871, 570 ff.; ferner Schaff ib. 1863, 326 ff.; s. a. HZ I, 223 ff.; V, 181 ff.; XI, 231 ff.). Als Vorzüge des Werks sind allgemein anerkannt worden die übersichtliche Darstellung, die verhältnismäßig vollständige Verwertung des Materials, die relativ unbefangene historische Betrachtung, die, so wenig sie die konfessionelle Auffassung verleugnet, doch dem Leser fast überall ein eigenes Urteil gestattet. Es versteht sich von selbst, daß es nicht gleichmäßig in dem weiten Gebiete, über das es sich erstreckt, selbstständige und kritisch gesicherte Forschung geben kann, auch sind manche Partien bei dem raschen Fortschritt der historischen Wissenschaft bald überholt worden. Aber auch nach dieser Seite hin hat das Werk, in der Behandlung des Altertums wohl mehr als der des Mittelalters, große Verdienste. Viele Fragen aus der Geschichte des Dogmas, der kirchlichen Sitte, des Gottesdienstes, des Rechtes und der Verfassung werden gründlich beleuchtet. Sodann bezeichnet es in der Beschreibung der Konzilien überhaupt eine neuere höhere Stufe. Als Ziel schwebt dem Verfasser vor die Einordnung der Konziliengeschichte in die KG. überhaupt. Indem die Thätigkeit der Kirche, die sich in den Synoden ausspricht, verfolgt wird, kommt der Fortschritt der kirchlichen Entwickelung im ganzen zum Ausdruck und auf weite Strecken hin hat H.s Darstellung der Konzilien sich zu einer KG und DG überhaupt ausgeweitet, freilich immer so, daß jene Ausgangspunkt und Ziel der Schilderung bilden. Wenn diese organische Auffassung nicht noch stärker zur Geltung kommt, so liegt der Grund zum Teil in der spröden Natur des Gegenstandes, der doch wieder keine gleichmäßige historische Entwickelung gestattet, zum Teil freilich auch in gewissen Schranken der Auffassung, die am auffallendsten in der allgemeinen Einleitung über die Konzilien hervortreten. Die Fragen nach der Berufung, Zusammensetzung, der Leitung und Bestätigung der Konzilien sind hier

mehr nach kirchenrechtlichen und dogmatischen als nach streng historischen Grundsätzen behandelt. Es werden im wesentlichen die seit Bellarmin üblichen Sätze über das Recht der Päpste vorgetragen, die mit den geschichtlichen Thatsachen nicht zu reimen sind. Daß man diesen auch von katholischen Prämissen aus gerecht werden kann, haben die Arbeiten Funks über diese Fragen gezeigt (Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 1897, 39 ff.). Auch die Geschichte im einzelnen leidet darunter, daß die großen Synoden der alten Kirche, in erster Linie ein Werk der griechischen Kirche, zu sehr vom römischen Standpunkt aus aufgefaßt sind und daß Rechte, welche die Päpste in späteren Zeiten sich erworben haben, in die früheren Verhältnisse eingetragen werden. Die jesuitische Richtung hat, als der Kampf um die Unfehlbarkeit begann, sofort diesen schwachen Punkt in H.s Werk für sich benutzt (Friedrich, Geschichte II, 131 ff.).

Das Werk über die Konzilien, das auch ins Französische und zum Teil ins Englische übersetzt worden ist und seinen Autor in die erste Reihe der katholischen Gelehrten stellte, war die Veranlassung, daß H. 1868 zum Konsultor der dirigierenden Kommission für das bevorstehende Konzil ernannt wurde. Freilich wurden seine Dienste bei seinem Aufenthalt in Rom 1869 zumeist nur dazu benutzt, daß er über Ceremoniell und Kleidung auf dem Tridentinischen Konzil referieren mußte. Außerdem wurde seine Gelehrsamkeit und Gutwilligkeit dazu verwendet, daß er mithelfen mußte, eine Geschäftsordnung für das künftige Konzil vorzubereiten, die dem Willen der herrschenden Partei entsprach. Aus Cecconis Werk erhält man einige freilich lückenhafte Mitteilungen über seine Vorschläge (I, 1, 148, 163 ff., 173, 178, 205; s. a. Friedrich l. c. III, 40 ff.), die von der Kommission immer nur soweit aufgenommen wurden, als sie zu dem Plan paßten, der nach ganz anderer Richtung ging als H. wollte.

Im Januar des nächsten Jahres ist H., jetzt als Bischof, zu dem inzwischen eröffneten Vatikanischen Konzil gekommen. In den „Rottenburger Wirren" war der greise Bischof Lipp (1848—1869) der Agitation einer fanatischen ultramontanen Richtung zum Opfer gefallen (eine erschöpfende Darstellung der Wirren fehlt noch, vgl. Württ. KG 687 ff.; die Schilderung bei Brück, Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert III, 385 ff. ist nicht unparteiisch). Einstimmig wählte das Domkapitel H. zu seinem Nachfolger, der sich dem Streite ferngehalten hatte und dessen Ansehen und Besonnenheit eine Gewähr für die Wiederherstellung des Friedens in der Diöcese gab. Noch als electus hat H. an der Versammlung der deutschen Bischöfe in Fulda teilgenommen. Er hat von Anfang an, den Traditionen seiner Fakultät entsprechend und durch seine historischen Studien nur darin bestärkt, die Unfehlbarkeit verworfen (vgl. ThQS 1839, 572; Friedrich l. c. III, 405). Auch hat er, wie aus einigen Andeutungen hervorgeht, mit steigender Sorge das Anwachsen einer angriffslustigen rücksichtslosen ultramontanen Partei beobachtet, an deren Emporkommen er, wie er jetzt bedauert, nicht ganz ohne Schuld ist (vgl. Schulte 216 unten). Auf der Fuldaer Konferenz hat H. schon mit Entschiedenheit den Standpunkt eingenommen, daß die Infallibilität nicht bloß als inopportun, sondern als falsch zu verwerfen sei (Friedrich l. c. II, 184 ff.).

Am 16. Januar 1870 in Rom angekommen, hat sich H., der inzwischen am 22. November präkonisiert und am 29. Dezember konsekriert worden war, rasch eine angesehene Stellung als einer der Führer der Minorität errungen. Seine solide Gelehrsamkeit und sein Mut trug viel dazu bei, die Opposition zusammenzuhalten. H. hat an allen wichtigen Schritten der Opposition teilgenommen. Er unterzeichnet die von den deutschen und österreichischen Bischöfen der Opposition verfaßte Adresse gegen die Erklärung der Unfehlbarkeit vom 12. Januar 1870 (Friedrich, Doc. 250 ff.; vgl. RE [2] XVI, 329). Er spricht sich gegen das vorgelegte Schema von der Kirche aus, dessen Methode er protestantisch nennt, weil der Beweis aus der Tradition fehle und nur einige Bibelstellen angeführt seien (Friedrich, Doc. II, 181 f.; Gesch. III, 543, 561, 576). Am 24. und 31. März spricht er über das revidierte Schema de fide (Friedrich, Gesch. III, 782 und 797). Anfang April hat er sich an dem Versuch beteiligt, der Opposition eine gewisse Organisation zu geben und hat einen Operationsplan für sie entworfen, der auch im wesentlichen eingehalten worden ist (Friedrich, Gesch. III, 811 ff., Frommann, 153 f.). Als dann die Unfehlbarkeitsfrage in den Vordergrund trat, ließ er zur Unterstützung der Minorität die kleine Schrift in Neapel erscheinen „Causa Honorii Papae" (nachher auch deutsch „Honorius und das 6. a. Konzil", Tübingen 1870). Sie beantwortet (vgl. zum Folgenden den A. Honorius) die beiden Fragen, ob Honorius ex cathedra etwas Häretisches als Glaubenssatz vorgeschrieben hat, und ob ein allgemeines Konzil sich das Recht zuschreibend, über ihn zu richten, ihn als Häretiker verurteilt hat, mit ja und zeigt, daß die

Stellung der Synode damals allgemeine Anerkennung fand. In einer zweiten Abteilung hat H. die Versuche kritisiert, die unbequemen Thatsachen abzuschwächen. Die Schrift hat großes Aufsehen erregt und war der Majorität äußerst unbequem; selbst der Papst war davon betroffen (Quirinus 361). Es erschien eine ganze Anzahl von Entgegnungen, von Pennacchi (dagegen wieder H. in der deutschen A.), von Joseph Fabi („ein Arsenal von Sophistereien und Derbheiten" H., Deutsches Volksblatt Nr. 147) u. a. (vgl. die Litt. bei Friedberg, Aktenstücke 37 ff.; Frommann 432 A. 5). Von der herrschenden Partei wurde die Darstellung in seiner Konziliengeschichte gegen die Schrift ausgespielt. Das Bequemste war, zu sagen, alle Einwendungen seien längst widerlegt (Friedrich, Gesch. III, 876 f.).

In der Zusammenstellung von Gutachten der Bischöfe über die Unfehlbarkeit findet sich (Synopsis analytica, Friedrich, Doc. II, 219 f.) auch H.s Gutachten. An dem Protest der Minoritätsbischöfe vom 8. Mai gegen die Behandlung der Infallibilitätsvorlage hat sich auch H. beteiligt (Friedberg, Sammlung 756). In der Infallibilitätsdebatte hielt er am 17. Mai eine eindrucksvolle Rede (Friedrich, Gesch. III, 992 f.). In der entscheidenden Sitzung vom 13. Juli stimmte er gegen die Unfehlbarkeit mit „non placet", nachdem er sich an dem Protest der Minorität vom 4. Juni und 9. Juli beteiligt hatte (l. c. III, 1059, 1165). Bis zuletzt gehörte H., der über die Art, wie die Majorität die Beschlüsse durchsetzte, aufs Tiefste erbittert war (s. d. Briefe bei Schulte 217 ff., Hase l. c. 195 und einzelne Äußerungen, die Friedrich, Tagebuch, aufbewahrt hat), zu dem entschiedenen Flügel der Opposition. Den Antrag Haynalds in der Minoritätsversammlung vom 17. Juli, in der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli das non placet zu wiederholen, hat er unterstützt; dann aber, als dieser Antrag nicht durchging, sich dem letzten Schritt der Opposition angeschlossen und das Schreiben an den Papst vom 17. Juli unterzeichnet: er sah es als einen ausdrücklichen, feierlichen Protest gegen das Dogma an (Friedrich, Gesch. III, 1193 ff., RE² XVI, 337; Schulte 91, 221 ff.). So verließ er das Konzil vor der Schlußabstimmung.

Es kamen für den am 22. Juli nach Rottenburg Zurückgekehrten die schwersten Monate seines Lebens. Er war zuerst entschlossen, in Übereinstimmung mit dem Domkapitel und der Fakultät, und überzeugt, daß die Mehrzahl der Priester seiner Diöcese nicht infallibilistisch denke, das neue Dogma nicht zu verkündigen. Lange hielt er an der Hoffnung auf gemeinsame Schritte der Oppositionsbischöfe zur Verweigerung der Unterwerfung fest. Das Dogma schien ihm noch immer jeder wahrhaftigen Begründung zu entbehren und die Kirche aufs schwerste zu schädigen (vgl. die Briefe an Döllinger u. a. bei Schulte 220 ff.). Nach langem Zögern, als der letzte Bischof, gedrängt vom Nuntius in München und von der längst unzufriedenen ultramontanen Richtung im Land, welche die Diöcese gegen ihn aufzuwiegeln begann, hat er am 10. April 1871 die Beschlüsse verkündigt. Er erklärt, seine Stellung auf dem Konzil nicht zu bereuen. Er spricht noch einmal die Hoffnung aus, eine künftige synodale Behandlung der noch nicht beratenen Stücke des Schemas de ecclesia werde die Bedenken heben, die ihn zu seinem ablehnenden Votum bestimmt haben. Unter Berufung darauf, daß eine authentische Auslegung fehle, giebt er eine die Beschlüsse so viel als möglich mildernde Auslegung (Schulte 230 ff.). Von der Fakultät hat er die Anerkennung der Unfehlbarkeit nicht gefordert. Die extremen Elemente im Land wollten sich mit der Erklärung nicht zufrieden geben, aber die besonnenen behielten die Oberhand (Allg. Zeitung 1871, Nr. 132). Die württembergische Regierung sprach dem neuen Dogma jede Rechtswirkung auf staatliche und bürgerliche Verhältnisse ab. Wie weit ihre Weigerung, den Bischof in seinem Widerspruch zu unterstützen, ja ein positiver Wunsch, er möge durch Nachgiebigkeit den Frieden wahren, bei seinem Entschluß mitgewirkt hat, steht dahin (vgl. Schulte 233 ff.). Es ist wahrscheinlich, daß die Regierung in dieser Richtung auf H. eingewirkt hat; daß dies jedoch für ihn selbst ein Moment ersten Rangs war, ist zu bezweifeln. Innere Gründe gaben gewiß den Ausschlag.

H.s Entschluß ist je nach dem Parteistandpunkt aufs Verschiedenste beurteilt worden. Am schärfsten von den Altkatholiken, die gehofft hatten, ihn zu gewinnen (vgl. Schulte l. c.). Aber auch Hase hat hart geurteilt: Der Bischof hat den Gelehrten erwürgt. H. hat sich vor der Unterwerfung öfters und in so starken Ausdrücken auf sein Gewissen als die höchste Instanz berufen, daß es einem Protestanten schwer fällt, den Entschluß zu verstehen. Er selbst hat erklärt (bei Schulte 232 f.), daß ihm die Unterwerfung nach schwerem Kampf die innere Ruhe wiedergebracht habe. Er hat den Schritt nie bereut (vgl. a. den Brief an Döllinger, in „Briefe und Erklärungen v. J. v. D." 1890, 123 f.). Gewiß haben nicht irgendwelche äußerlichen Gründe, Rücksicht auf die Behauptung des Bischofsstuhls u. s. w. den Ausschlag gegeben, sondern die Überzeugung, seinem Glauben und

seiner Kirche dieses schwerste Opfer bringen zu müssen. Der Verzicht auf das Amt wäre ihm möglich gewesen, der Verzicht auf die Messe in der Einen katholischen Kirche war ihm eine innere Unmöglichkeit. Wenn man die ganze Entwickelung H.s genauer verfolgt, wird man urteilen müssen, daß es „die Konsequenz seines Lebens war". Der Glaube an die Einheit der Kirche ist bei ihm oberstes Prinzip gewesen. Immerhin bleibt es für den Protestanten ein schmerzlicher Anblick, zu sehen, wie eine so edel angelegte Natur in eine Lage gedrängt worden ist, in der ihr keine reine Lösung mehr möglich war. In dem Bibelwort, das er auf seinen Grabstein setzen ließ, klingt noch etwas von dem Schmerz über diese schweren Kämpfe hindurch, aber es spricht sich darin auch gegenüber allem menschlichen Tadel die Appellation an den höchsten Richter aus: „Non intres in judicium cum servo tuo!"

H. hat mit seinem Schritt seiner Diöcese den kirchlichen Frieden gewahrt. Daß im Unterschied von andern deutschen Ländern in Württemberg der Kampf zwischen Kirche und Staat vermieden wurde, ist mit sein Verdienst. In der Regierung seiner Diöcese hat er seine Friedfertigkeit, Leutseligkeit und Geradheit bewährt, schlicht und anspruchslos, als Bischof nicht anders wie als Professor lebend, im Wohlthun unermüdlich. Zur Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Arbeiten fehlte ihm bald die Zeit, wohl auch die Lust. Hier blieben empfindliche Stellen. Er hat noch die 2. Auflage der ersten Bände seiner Konziliengeschichte besorgt (I 1873, II 1875, III 1876, IV 1879) mit Änderungen, die — vor allem in der Einleitung zum 1. Band und in der Honoriussache im 3. Band — durch ihre doch wieder nicht konsequent durchgeführte Anpassung an die Ansprüche des neuen Dogmas die verhängnisvollen Konsequenzen der Unterwerfung für die wissenschaftliche Unbefangenheit zeigen (vgl. zum 1. Bd die scharfe Kritik Schultes HZ XXXII, 86 ff; über III² Harnack in ThLZ 1878, 262 ff.). Hergenröther hat das Werk mit einem 8. und 9. Band (1887 und 90) fortgesetzt, Knöpfler den 5. in 2. Aufl. herausgegeben (1886). Knöpflers „Lehrbuch der KG auf Grund der ak. Vorlesungen von H." (1. Aufl. 1895) ist für die Beurteilung der Lehrthätigkeit H.s nicht zu verwerten (s. darüber Funk ThQS 1895, 680 ff., 1899, 315 ff.).

Nach kurzer Krankheit ist H. am 5. Juni 1893 gestorben, in Württemberg um seines selbstlosen, liebenswürdigen Charakters willen weit über die Kreise seiner Konfessionsgenossen hinaus verehrt, an Originalität des Denkens nicht mit Möhler, an wissenschaftlicher Selbstständigkeit nicht mit Döllinger zu vergleichen, aber nach ihnen der erste Kirchenhistoriker, den das katholische Deutschland im 19. Jahrhundert besessen hat. **Hegler.**

Hegesippus, kirchlicher Schriftsteller des 2. Jahrhunderts. — Fragmente bei Eusebius, Kirchengeschichte 2, 23; 3, 11. 16. 19. 20. 32; 4, 8. 22; Stephanus Gobarus in Phot. Bibl. c. 232, p. 288. Dieselben gesammelt in Grabii spicil. SS. PP. t. I, Routh rell. SS. Vol. I; Jo. Schultheß, Symbolae ad internam criticen libb. cann. etc., vol. I, Tur. 1833, und bei Hilgenfeld, ZwTh 1876, S. 179 ff. Vgl. auch Th. Zahn in Briegers Ztschr. für KG II, 288 ff. — Litteratur, u. a.: Eusebius, KG 2, 23; 4, 8. 11. 21. 22; Hieronymus, de vir. ill. 22; Zwicker, Irenicum Irenicorum, 1658; G. Bull, Primitiva et Apostolica traditio, 1703, c. 3; Priestley, Gesch. d. Verfälsch., 1785; Baur, Tüb. Zeitschr. 1831, IV, 171; Schliemann, Clementinen, S. 428; Schwegler, Nachapost. ZA I, S. 342 ff.; Dorner, Lehre v. d. P. Christi I, 1, S. 223; Ritschl, altk. K. I, 3, 3; Credner, Gesch. des NT Kan. 77 f.; Th. Jeß, H. nach s. kirchengesch. Bedeutung in ZhTh, 1865, 3 ff.; Harnack, Z. Quellenkr. d. G. d. Gnosticism. 1873, S. 36 ff.; Hilgenfeld, Hegesippus in ZwTh 1876, S. 177 ff.; Nösgen, Der k. Standp. H., ZKG II, 2, S. 193 ff.; Hilgenfeld, Heg. u. die AG in ZwTh 1878, S. 297 ff.; H. Dannreuther, Du Témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles, Nancy 1878; Lightfoot, Apostolic Fathers, S. Clement I, 327—33, 1890; A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur, I. Ueberlieferung und Bestand, 483 ff. 1893; Die Chronologie der altchr. Litteratur I, 180—188. 311—13. 1897; Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 133, 1893; Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I, XVII. Zur Frage nach dem Papstkatalog Hegesipps, 373—390, 1897.

Leben: Wir sind beinahe ganz auf die Angaben des Eusebius angewiesen. Eusebius giebt nichts an über Heimat und Wohnort Hegesipps. Aber er schließt aus seinen Anführungen aus dem Hebräerevangelium, aus dem Syrischen und insbesondere aus dem Hebräischen, daß er von Geburt Jude war, wie er denn auch Anführungen aus der mündlichen jüdischen Überlieferung habe, KG IV, 22. Auf einen Wohnort im Orient werden wir dadurch gewiesen, daß er zur See nach Rom reist und unterwegs in Korinth einkehrt (ebend.). Seine Lebenszeit bespricht Eusebius dreimal, unter drei Kaiserzeiten, Hadrian, Antoninus Pius, Markus Aurelius Verus. Unter Hadrian handelt er von der

aufkommenden Gnosis, im Zusammenhange damit von den orthodoxen Gegnern Hegesippus und Justin. Daß Hegesipp hierher gehöre, will er daraus beweisen, daß derselbe den Antinous bezeichne als *ἐφ' ἡμῶν γενόμενος* (dem Zusammenhang nach kann dies nur auf *Ἀντίνοος* gehen, nicht auf *ἀγών*) KG IV, 8, woraus aber für die Chronologie des Lebens des Hegesippus nichts folgt. Unter Antoninus Pius führt er die römische Bischofsreihe auf: Telesphorus, Hyginus, Pius, Aniketus, und bemerkt dazu, daß Hegesipp nach seiner eigenen Erzählung sich unter Aniketus in Rom aufgehalten habe und daselbst bis in die Zeit des Eleutherus geblieben sei, KG IV, 11. Das letztere ist ein Irrtum. Denn Eusebius bringt IV, 22 die Stelle des Hegesipp, auf welche er seine Meinung gründet; daraus geht aber hervor, daß Hegesipp nur gelegentlich seines römischen Aufenthaltes unter Aniket auch dessen nächste Nachfolger Soter und Eleutherus anführt. Er hat also bis in des Eleutherus Zeit gelebt, ist aber nicht so lange in Rom gewesen. Unter Markus Aurelius Verus berichtet Eusebius das Martyrium des Polykarp und des Justin, dann die gleichzeitigen Bischöfe in Rom: Aniketus, Soter, Alexandrien: Agrippinus, Antiochien: Theophilus, sodann gleichzeitige rechtgläubige Schriftsteller: voran Hegesippus, hierauf Dionysius von Korinth, Philippus, Apolinarios, Meliton, Musanus, Modestus, Irenäus, KG IV, 21. Diese Zeitangaben werden ergänzt durch die Notiz des Chron. pasch. p. 490 ed. Bonn., daß Hegesippus unter Commodus gestorben sei, wobei übrigens zu erkennen ist, daß der Verfasser des Hegesippus Schrift nur aus Eusebius kannte. Von Begebenheiten aus seinem Leben wissen wir nichts, als die erwähnte Reise nach Rom, mit dem Aufenthalte in Korinth.

Eusebius nennt KG IV, 21 den Hegesippus als ersten einer Reihe von christlichen Schriftstellern aus der Zeit des Kaisers Markus (den Schluß der Reihe bildet Irenäus), sie sind ihm mit ihren Schriften die Zeugen der richtigen Lehre des gesunden Glaubens, apostolischer Überlieferung. Er hat ihn vielfach benutzt, teils referierend, teils Texte einschaltend, dabei aber stets nur eine und dieselbe Schrift angezogen. Diese Schrift heißt *ὑπομνήματα*, und zwar *πέντε* IV, 22, 1, oder auch *πέντε συγγράμματα* IV, 8, 2. Der Titel *ὑπομνήματα* ist aber von Hegesippus selbst gebraucht, und zwar im fünften Buch (*ὑπόμνημα*) II, 23, 3. 8, in Rückbeziehung auf früher Geschriebenes: *τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασι.* Es geht daraus hervor, daß unter demselben zwar fünf einzelne Schriften verstanden sind, die aber doch, neben ihrer allmählichen Entstehung ein einheitliches Werk bilden. Den Inhalt und zugleich die Schreibweise des Werkes hat Eusebius IV, 8, 2 bezeichnet, nämlich er habe darin die unverfälschte Überlieferung der apostolischen Predigt beschrieben, und zwar in der einfachsten Darstellung. Das erstere ist weiterhin IV, 22, 1, dahin ergänzt, daß er in demselben den vollen Ausdruck seiner eigenen Ansicht hinterlassen habe. Das Merkmal der einfachsten Darstellung *ἁπλουστάτη σύνταξις*, bezieht sich wohl nicht bloß auf die Form, sondern auch auf Inhalt und Zweck, und darf wesentlich dahin verstanden werden, daß Hegesippus seine Absicht weniger durch Darstellung und Beweis der Lehre, als durch Thatsachen, die er zusammenstellte, erreichen wollte. Daß Eusebius wesentlich solche Thatsachen aus ihm entlehnte, versteht sich bei dem Zwecke, welchen er selbst in der Kirchengeschichte verfolgt, von selbst. Aber er hat doch bei anderen Schriftstellern derselben Zeit, wie Justinus, auch anderes berichtet, weil eben eine andere Art von Litteratur bei ihnen vorlag. Andererseits aber beweisen die mancherlei Entlehnungen des Eusebius aus seinem Werk und Angaben über Dinge, welche darin vorkommen, daß er sich doch nicht auf die Zeugnisse für die echte Überlieferung von den Aposteln her beschränkt hat. Er hat IV, 8, 2 auch von dem Heidentum der gleichen Zeit geschrieben, und andererseits nicht bloß von christlichen, sondern auch von jüdischen Häretikern. Nur geht dies alles offenbar neben dem Hauptzweck her. Ebenso, was er sonst von Judentum und aus jüdischer Tradition gegeben hat, und was ihm Eusebius als besonderes Verdienst und Beweis seiner Gelehrsamkeit anrechnet, IV, 23.

So überwiegend nun auch in dem Werke der historische Inhalt ist, so kann man es doch nicht eine Kirchengeschichte nennen, sondern höchstens eine historische Apologie. Eine Kirchengeschichte würde doch, wenn auch mit großer Freiheit, die Zeitfolge einhalten. Nun wissen wir aber wenigstens von einer Erzählung, welchem Teile des Werkes dieselbe entnommen ist. Die Geschichte von Jakobus, seinem Leben und seinem Ende, stand im fünften, im letzten Buch des Werkes, und dieses Werk enthält doch Stoff genug aus dem zweiten Jahrhundert, und zwar bis über die Mitte desselben hinaus. Die Vermutung, er habe nicht eine Geschichte der Kirche bis auf seine Zeit, sondern ihre Statistik, das heißt die des Glaubens beabsichtigt, ist zu enge, und ist gerade durch die Stelle, welche Eusebis IV, 22, 1 giebt, und von der man ausgehen wollte, widerlegt; denn der Über-

blick, der dort angeführt ist, stellt sich nach Eusebius nur als Zusatz zu der Behandlung des Clemensbriefes nach Korinth dar. Noch ungenügender ist die Meinung, die aus derselben Stelle schließen will, er habe seine Reisen beschrieben. Die Reise giebt ihm Stoff, aber sie ist nicht sein Thema. Wir gelangen daher zu keiner anderen Bestimmung, als der obigen: nämlich eine Aufzeichnung gesammelter Stoffe, zu dem Beweise der rein erhaltenen apostolischen Tradition. Dann ist es auch nicht nötig, nach einer bestimmten Folge der Anordnung zu suchen. Allerdings geben dazu solche Rückbeziehungen wie im fünften Buch bei dem Tode des Jakobus auf früher Geschriebenes eine gewisse Aufforderung. Ebenso die Angabe des Eusebius III, 32, 2: *ὃς δὴ περί τινων αἱρετικῶν ἱστορῶν ἐπιφέρει*, nämlich: er schließt das Martyrium des Symeon an, und dazu fügt er dann wieder (*ἐπιλέγει*), 32, 7, daß bis zu diesem Momente doch die Gemeinde rein geblieben und die Fälscher nur im Verborgenen lauerten. Und wenn wir dazu die ausdrückliche Angabe des Eusebius nehmen (IV, 22): *τῶν αἱρέσεων τὰς ἀρχὰς ὑποτίθεται*, so ergiebt sich daraus, daß die Geschichte der Häresen (jüdischer und christlicher) an einem bestimmten Ort im Zusammenhang erzählt war, und zwar in einem früheren Teil des Ganzen. Aber mehr auch nicht. Ebenso hat er nach IV, 8, 2 vom heidnischen Bilderdienst irgendwo im Zusammenhang gehandelt. Ferner hat er wohl auch die jüdische Tradition in einem solchen Zusammenhang behandelt, IV, 22, 8. Eine methodische Anlage und Folge läßt sich aber aus diesem allem nicht entnehmen, vielmehr nur die Gegenstände seiner Aufmerksamkeit; und es wird daher im Ganzen dabei bleiben, daß das Ganze eine freie Sammlung von Erinnerungen, und die Anordnung eine zufällig erwachsene war, so bestimmt auch die durch die Sammlung hindurchgehenden Ansichten und Absichten sind. Wahrscheinlich sind auch die einzelnen Teile nicht im Zusammenhang entstanden, sondern nach und nach aus einem leitenden Gesichtspunkte erwachsen.

Immerhin also geben uns die Mitteilungen des Eusebius aus dem Werke des Hegesippus eine Reihe von Nachrichten und Bildern aus der Kirchengeschichte von Jakobus bis zu dem römischen Bischof Eleutherus, darunter der Tod des Jakobus, die Aufstellung seines Nachfolgers Symeon, der Wühler Thebuthis, die Davididen und Verwandten Jesus in Galiläa und ihre Schicksale unter Domitian, das Martyrium des Symeon unter Trajan, weiterhin Nachrichten über die Kirchen der Gegenwart, insbesondere über Korinth und Rom, über die Tradition der Lehre und den Episkopat, und gegenüber die Häresen, sodann einiges über jüdische Sekten und über judenchristliche Litteratur. Historische Quelle im engeren Sinn sind die Mitteilungen aus der Gegenwart; die Berichte über die älteren Zeiten haben bedingten Wert einer zum Teil unklaren Überlieferung, vollen dagegen als ein Bild der Vorstellungen darüber in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Die Trümmer des Werks sind also auch in dieser Gestalt eine hochwichtige Geschichtsquelle, um so mehr als diese einzig in ihrer Art ist.

Von einer anderen Schrift des Hegesippus, außer den *ὑπομνήματα* ist nichts überliefert. Es besteht aber die Frage, ob er einen Papstkatalog verfaßt habe, und ob derselbe etwa indirekt erhalten sei. Der Bischof Lightfoot hat beides bejaht, A. Harnack beides bestritten, F. X. Funk das erstere bejaht, das zweite zweifelhaft gefunden. Jedenfalls sind beide Fragen getrennt zu halten. Lightfoot suchte aus Epiphanius haer. 27b zu beweisen, daß dieser eine Papstliste in gewissen *ὑπομνηματισμοῖς*, wie er sagt, gefunden habe, und daß dieselbe von Hegesippus herrühre, und in dessen *ὑπομνήματα* gestanden sei. Harnack und Funk kommen durch die Prüfung von Lightfoots Beweisführung zu dem Ergebnisse, der erstere, daß gegen die Benutzung einer Papstliste des Hegesippus durch Epiphanius sehr starke Gründe sprechen, der zweite, daß dieselbe jedenfalls nicht sicher sei. Was aber abgesehen hiervon die Abfassung einer Papstliste durch Hegesippus als solche betrifft, so handelt es sich bei der Frage darüber lediglich um die Auslegung des bei Eusebius IV, 22, 3 angeführten Textes des Hegesippus: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν* (*διατριβὴν*) *ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου* ꝛc. Hierüber in Kürze: Für den Text *διαδοχήν*, und die Bedeutung Bischofsliste spricht (auch ohne nähere Bezeichnung) der Zusammenhang. Voraus geht über Korinth: *ἐπέμεινεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου*, der Gedanke ist die Erhaltung des *ὀρθὸς λόγος* in der Bischofsfolge, darauf folgt Rom, und der Schluß ist dann: *ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει* (nämlich mit dem *ὀρθὸς λόγος*). Die Sicherheit der rechten Lehre beruht auf der Bischofsfolge, und der Übereinstimmung der Städte. Ferner: der Zusatz über Soter und Eleutherus weist darauf hin, daß die damals unter Aniketus in Rom gefertigte Liste jetzt diese Ergänzung bedürfe. Es wird daher die Thatsache der angelegten Liste anzunehmen sein. Dagegen ist nicht anzunehmen, daß die Liste in die

ὑπομνήματα aufgenommen war, da eine Verweisung darauf fehlt. Ebenso bleibt es gänzlich unsicher, ob wir dieselbe noch anderwärts besitzen. Die Thatsache selbst aber hat ihre besondere Bedeutung im Zusammenhange mit dem Wert, welchen die Succession der Bischöfe bei Hegesippus hat.

Über die Person des Hegesippus wissen wir außer dem wenigen, was er aus seinem Leben erzählt, so viel als nichts. Eusebius ist der Ansicht, daß er als Jude geboren und Christ geworden sei. Aber er hat das nur erschlossen und sein Grund ist von zweifelhaftem Gewicht, nämlich: Hegesippus gebe einiges aus dem Hebräerevangelium, einiges von syrischen und von hebräischen Texten, weiter auch anderes, was auf ungeschriebene jüdische Überlieferung hinweise. Das ist alles. Dem steht aber gegenüber der Katalog jüdischer Häresen (Eus. IV, 22, 8): Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbotheer, Samariter, Sadducäer, Pharisäer, welcher auf alles andere eher als auf einen wirklichen einstigen Juden hinweist. Vor einiger Zeit noch aber haben Gelehrte an den zweifelhaften Schluß des Eusebius die Ansicht geknüpft, daß Hegesippus noch als Christ Vertreter judaistischer Ansichten gewesen sei. Aber diese Meinung steht auf den schwächsten Beweisen. Fürs erste wurde angeführt, was wir IV, 22, 3, im Anschluß an die römische Reise lesen: ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ ὁ κύριος. Damit ist aber nur die gemeinchristliche Grundlage des Glaubens ausgedrückt, wie sie gedacht wurde, so lange weder ein Kanon des Neuen Testaments noch ein fester κανὼν τῆς ἀληθείας gleichmäßig überall bestand. Soll also das einen Judaisten anzeigen, so müßte man es auch auf Clemens von Alexandrien anwenden. Der νόμος ist bei Hegesippus das Alte Testament, von Beobachtung des Gesetzes ist dabei keine Rede. Die Apostel sind neben dem Herrn nicht genannt, weil sie nur die erste διαδοχὴ sind in der von ihm gestifteten Kirche, vgl. II, 23, 4. Nun glaubte man aber weiter zu finden, daß Hegesippus den Apostel Paulus verworfen habe, weil Stephanus Gobarus (nach Photius) von ihm sagt, er habe im fünften Buch der ὑπομνήματα (οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ παθὼν) die Worte 1 Ko 2, 9 als thöricht, und den heiligen Schriften sowie dem Worte Jesu selbst widersprechend bezeichnet. Aber was Hegesippus, oder in welchem Zusammenhang er es geschrieben, ist daraus nicht klar. Entweder bezieht sich sein Urteil gar nicht auf die Paulusstelle, sondern auf ein (gnostisches) Apokryphon, oder er hätte Paulus mißverstanden, was aber allerdings deswegen fast unmöglich erscheint, weil die Herrnworte, die denselben widerlegen sollten, nur das Gleiche ausdrücken, was der Hauptgedanke bei Paulus selbst ist. Den Hegesippus als Gegner des Apostels anzusehen, läßt sich hieraus keinenfalls begründen, es ist aber auch geradezu unmöglich, schon wegen seiner Verbindung mit der korinthischen und der römischen Gemeinde, überhaupt mit den πλείστοις ἐπισκόποις seiner Zeit Eus. IV, 22, und seines Urteils über die große Glaubenseinheit der Kirchen seiner Zeit. Eusebius hat ihn IV, 22 als Zeugen der apostolischen Überlieferung und daher der rechten Lehre des gesunden Glaubens zusammengestellt mit Lehrern, deren erster Dionysius von Korinth, der letzte Irenäus ist.

Die Absicht seiner Aufzeichnungen läßt sich aus den bescheidenen Bruchstücken seines Werkes doch völlig genügend erkennen. Er will ja nichts anders, als die Übereinstimmung des Glaubens der christlichen Kirchen in den maßgebenden Städten und bei den Bischöfen derselben nachweisen, die Übereinstimmung in der Gegenwart und in der Geschichte derselben. Die Apostel haben die Kirche vom Herrn überkommen, und haben das Gut des reinen Glaubens weitergegeben, so ist es überliefert worden bis heute. Auch von dem Bruder des Herrn, Jakobus, gilt: διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων, II, 23 (vgl. auch die Leitung der ἐκκλησίαι durch die Verwandten Jesu nach der Bedrohung unter Domitian III, 20). Und zwar durch die Bischöfe und die Lehrer, welche in Wort und Schrift Zeugen der Überlieferung geworden sind. Der Nachweis dieses Zusammenhangs ist nach den Bruchstücken, welche uns vorliegen, der Hauptzweck seiner Darstellung. Der Beweggrund aber dieser Arbeit ist die Thatsache der Häresе. Wir haben zwar keinen Beleg einer Darstellung und Widerlegung der häretischen Lehre aus seinem Werke, aber was uns darin vorliegt, ist die Thatsache derselben, und ihr Gegensatz gegen die reine Lehre, sowie der fremde und verwerfliche Ursprung. Die Thatsache aber ist ihm offenbar so bedeutend, die Erscheinung so gefährlich, daß die Bekämpfung der Gefahr in seiner Art nicht nur die Aufgabe seines Werkes, sondern die Mühe seines Lebens gewesen ist. Er gewährt durchaus den Eindruck eines einfachen Mannes, der erschrocken ist über die Gefahr, und besorgt für den Schutz dessen, was ihm innerste Überzeugung und Halt seines Lebens ist. Die Ansprüche der Häretiker werden zurückgewiesen, jede Gleichberechtigung ihres Glaubens mit dem der Kirche bestritten. Man darf doch nur daran denken,

daß die Häresen der Zeit sich aus dem ältesten Christentum ableiten wollten, so ergiebt sich die volle Bedeutung der Nachforschungen Hegesipps nach dem Bestande des Glaubens in den verschiedenen großen Kirchen. Die offene, sichere, geschichtliche Überlieferung dieses Glaubens aber in der Bischofsfolge muß dazu dienen, die Ansprüche einer dunklen behaupteten Geheimtradition zu vernichten. Zugleich bildet die gleichartige Überlieferung dieses Glaubens der Kirchen den überwältigenden Gegensatz zu der bunten Reihe der parallelen in geschichtlicher Folge aufgetretenen aber immer wieder anderen Häretiker, IV, 22, 5. Aus den jüdischen Häresen ging Thebuthis hervor und verbreitete zuerst das schleichende Gift im Finstern, bis es mit dem Tode Symeons also in der Zeit Trajans offen hervorbrach. Aber aus den jüdischen Häresen stammt auch Simon mit Anhang, ebenso Kleobios, und Dositheos, und Gorthäos, und Masbotheos. Diese alle bilden die erste Stufe oder Generation, und von ihnen kommen dann wieder in zweiter Generation die Menandrianisten, Markioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, und Saturnilianer, und jeder hat für sich und nach seiner besonderen Art seine eigene Meinung eingeschmuggelt. Man sieht wohl, daß die erste Generation für Hegesippus eine dunkle Zusammenstellung aus unsicherer Kunde ist. Die gnostischen Parteien der zweiten fallen in seine Gegenwart; aber die ersteren dienen seiner Absicht; denn die Hauptsache ist ja die Aufzählung einer zahlreichen bunten Reihe, darauf kommt es an, daß alles Sache eigener Erfindung in dieser Mannigfaltigkeit, in ihrer Willkür ist. Aber die Gefahr liegt in dem Betrug, der von ihnen ausgeht, mit falschen Christussen, Propheten, Aposteln; und die Thatsache liegt vor, daß dadurch ein Riß gemacht worden ist in die Einheit der Kirche durch verderbliche Reden gegen Gott und seinen Christus. Dies sind offenbar nicht Fantasiegebilde, sondern es ist das Nachtbild der trüben Strömung jener Mischreligionen, die wir als Gnosticismus zusammenfassen, das Bild, wie es sich einem einfachen Christen in seiner Umgebung darstellen mochte, und das ihn trieb, sich von der Wahrheit des Glaubens in den *πόλεις*, den leitenden Städten, an dem gleichmäßigen Glauben und seiner Tradition zu überzeugen. Darin liegt nun die historische Bedeutung der Person Hegesipps, die wir als typisch ansehen dürfen, und seiner Arbeit. Diese Person und das Werk aber haben eben deshalb den großen Wert einer geschichtlichen Quelle, weil sich darin und zwar in den Thatsachen der Ursprung der katholischen Zusammenfassung der Kirchen durch ihre Tradition und ihren Verkehr, und des katholischen Charakters des Episkopats, sowie seiner tiefsten Machtgründung für die Mitte des zweiten Jahrhunderts wie in hellem Spiegelbilde zeigt. Nicht in den einzelnen Überlieferungen zum Teil sehr zweifelhafter Art, sondern in diesem eigenen Erleben und Denken des Schriftstellers liegt seine große Bedeutung.

Egesippi historiae libri V gehört nicht dem Hegesippus an, sondern ist Bearbeitung des jüdischen Kriegs des Josephus mit verdorbenem Namen. **C. Weizsäcker.**

Heidanus, Abraham, geb. am 10. August 1597, gest. am 15. Oktober 1678. — Oratio funebris Christophori Wittichii in obitum . . . Abr. Heidani . . ., Lugd. Bat 1679 (die der Biographie im Dict. hist. et crit. von Bayle zu Grunde gelegt ist); J. A. Cramer, Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme (Dissertation), Utrecht 1889.

Abraham Heidanus wurde am 10. August 1597 zu Frankenthal in der Pfalz geboren, einer Stadt, wo schon sein Großvater, der bekannte Caspar van der Heyden, Pfarrer gewesen und sein Vater, ebenfalls Caspar genannt, damals gerade Pfarrer war. Seine Mutter hieß Clara van den Borne. Schon früh zeigte er gute Gaben und ein lebhaftes, aufgewecktes Wesen, und da seinem Vater der Unterricht in der Pfalz nicht genügend erschien, kam ihm die Berufung zum Pfarrer nach Amsterdam im Jahre 1608 sehr erwünscht. Dort machte Abraham Heidanus an der ausgezeichneten Schule von Matthäus Sladus seine ersten Studien. Später sandte sein Vater ihn nach Leiden, damit er dort zum Pfarrer an der wallonischen Kirche ausgebildet werde, und unterstellte ihn dort besonders der Leitung seines Freundes Daniel Colonius, der Vorsitzender des wallonischen Kollegiums und Pfarrer zu Leiden war, eines Theologen, welcher in den arminianischen Streitigkeiten eine gemäßigte Stellung einnahm und darum als heterodox bekannt war. In diese Streitigkeiten, die damals die Studenten in Leiden sehr beschäftigten und in zwei feindliche Lager teilten, mischte Heidanus sich nicht, wenn er auch für sich selbst die strittigen Punkte ernstlich untersuchte. Das Vorbild des Colonius mit seinem ernsten, ruhigen Wesen wirkte stark auf ihn ein. Nach einer zweijährigen Studienreise ins Ausland, die ihn durch Deutschland, die Schweiz, Frankreich und England führte, wurde er 1623 Pfarrer an der niederländisch reformierten Gemeinde zu Naarden. Im Jahre 1627 erhielt er den Ruf an eine Pfarrstelle zu Leiden und zeichnete sich hier durch eine vorzüg-

liche Predigtgabe aus, wobei sich besonders der Einfluß des berühmten Predigers Dalläus geltend machte, den er auf seiner Studienreise kennen gelernt hatte, und dessen analytische Predigtmethode er in Niederland einführte. Da Heidanus, friedeliebend, wie er seiner ganzen Art nach war, sich an den heftigen Angriffen gegen die Arminianer nicht beteiligte, beschuldigte man ihn der Heterodoxie und erklärte, er halte es im Geheimen mit den Arminianern. Wie ungerechtfertigt solcher Vorwurf war, zeigte sich bald an seinem Buche „Proeve en wederlegginghe des Remonstrantschen Catechismi" (Leiden 1641), dem einige Jahre später sein Werk „De causa Dei, dat is de sake Godts verdedight tegen den mensche" (Leiden 1645) folgte. Von remonstrantischer Seite warf man ihm vor, er habe seine „Proeve . . ." nur geschrieben, um eine Professur zu erlangen, und in der That sind die beiden genannten Werke, die in der theologischen Welt großes Aufsehen erregten, der Anlaß dazu gewesen, daß er im Jahre 1647 zum Professor der Theologie in Harderwijk ernannt wurde. Indessen lehnte er auf dringende Bitte des Leidener Kirchenrates ab. Ebenso wies er eine Berufung nach Heidelberg zurück. Doch nahm er im Jahre 1648 eine ihm angebotene Professur in Leiden als Nachfolger von l'Empereur an und hielt am 19. Oktober desselben Jahres seine Antrittsrede „De singularibus scripturae".

In Leiden herrschte damals wie an den andern niederländischen Universitäten das Studium des Aristoteles und war mit der Dordrechtschen Orthodoxie in solidarische Verbindung getreten. Auf das ängstlichste war Cartesius besorgt gewesen, jedem Verdacht gegen die Rechtgläubigkeit seines Systems vorzubeugen: wie er aber dem Index Roms nicht zu entgehen vermochte, so auch nicht den Censuren der reformierten Kirchenwächter. Kaum waren 1642 seine Meditationes erschienen, so erhob sich in Utrecht Voetius dagegen. Heidanus wie andere, in der Prädestinationsfrage etwas milder denkende und überhaupt freiere Theologen wandten dieser neuen, den Forschungsgeist mehr befriedigenden Methode ihr Interesse zu. Schon als Student hatte Heidanus starke Bedenken gegen die von dem damaligen Leidener Philosophen Gilb. Jacchäus vorgetragene scholastische Lehre von den formae substantiales nicht unterdrücken können. Je mehr seine Hinneigung zu der neuen Philosophie des Cartesius sich verriet, desto stärker wurden die Anfechtungen, welche er auch in Leiden von seinen theologischen Kollegen erfahren mußte. Besonders nahmen dieselben zu, nachdem Joh. Coccejus, zumal durch seinen Einfluß, im Jahre 1650 von Franeker als Nachfolger des verstorbenen Spanheim nach Leiden berufen worden war und durch seine neue theologische Lehrweise den Verdacht erregte, mit dem verhaßten Cartesianismus, gegen den er sich wenigstens toleranter als die andern verhielt, Hand in Hand gehen zu wollen.

Heidanus war nicht allein ein Freund von Coccejus, sondern er fühlte sich auch als sein Geistesverwandter. Das zeigte er in dem Streite, den er mit seinem Kollegen Johannes Hoornbeek führte, der gerade auf seinen Rat als Nachfolger von Jakobus Trigland nach Leiden berufen worden war. In diesem Streite handelte es sich um die Art des Sabbaths und die Frage, ob der Sabbath im Paradiese eingesetzt worden sei, und ob das Gebot, nicht zu arbeiten, zum foedus operum oder zum foedus gratiae gehöre. Heidanus gab zwei „Disputationes de Sabbato et die Dominica" heraus, die auch ins holländische übersetzt wurden (Amsterdam 1658). Im Jahre darauf ließ er ihnen seine „Consideratiën over de heyliging van den Sabbat ende den dagh des Heeren tot vrede der Kercken" (Leiden 1659) folgen. Dem Streite wurde ein Ende gemacht dadurch, daß die Staaten von Holland und Westfriesland am 7. August 1659 den Professoren verboten, weiterhin über diese Sache zu schreiben, und diesem Beschlusse unterwarf Heidanus sich gerne. Ebenso wie Coccejus vertrat er die Meinung, der Dekalog gehöre zum foedus gratiae und das Gebot der Sabbathsheiligung daher zu dem Ceremonialgesetze, das bei Christi Ankunft abgeschafft worden war.

Inzwischen nahmen die kirchlichen Unruhen immer mehr zu. Die Anhänger von Voetius bekämpften mit aller Macht die von Coccejus, die ebenso wie die Cartesianer als Feinde der wahren Religion betrachtet wurden. Mehrmals hatten die Kuratoren der Universität von Leiden das auflodernde Feuer im Interesse der Orthodoxie zu unterdrücken versucht. Auch war am 6. Oktober 1656 eine Resolution von den Staaten von Holland und West-Friesland ausgegangen. Dennoch wuchs der Anhang von Cartesius und dem mit ihm identifizierten Coccejus, zu denen auch Heidanus gehörte (s. sein Buch „De origine erroris libri octo . . ., Amstelod. 1678, das aber schon vor 1661 geschrieben ist; und sein Corpus theologiae Christianae, Lugd. Bat. 1676, ed. 2ª 1786. 2 tom. in 4°). Nun faßten die Kuratoren den Beschluß, die Universität von dem zu säubern,

was nach ihrem Urteil schädliche Neuerung und Ketzerei war. Auf ihre Aufforderung hin stellten der Professor der Theologie Fred. Spanheim und der Regent des Staatenkollegiums Ant. Hulsius einige Sätze zusammen, die am meisten Anstoß erregten, und am 7. Januar 1675 fertigten sie mit den Bürgermeistern ein Dekret aus (s. Cramer t. a. p., blz. 102 v.), in dem 23 Sätze, die angeblich im Widerspruch mit den Bekenntnisschriften standen, aufgeführt waren und verboten wurde, diese an der Universität „in eeniger manieren directelijck ofte indirectelijck“ zu behandeln (vgl. Extract uyt de Resolutien, van de Curatoren over de Universiteyt en Burgermeesteren der stadt Leyden, genomen tegen de schadelijcke Nieuwigheden . . ., Haerlem 1676). Heidanus fand hierin einen Angriff auf die Lehrfreiheit und eine willkürliche Schranke, welcher er sich auf keine Weise unterwerfen zu dürfen glaubte. Obwohl fast 80 Jahre alt, trat er jenen Beschlüssen mit männlicher Kraft entgegen in seinen „Consideratiën over eenige saecken onlanghs voorgevallen in de Universiteijt binnen Leyden“ (Leiden 1676). Dieses Werk erregte solches Aufsehen, daß in 10 Tagen eine zweite Auflage nötig war, während es noch in demselben Jahre zum drittenmale herausgegeben wurde (zu Hamburg erschien 1678 eine lateinische Übersetzung „cum triplici Appendice“). Wie völlig ungerechtfertigt und dem Interesse der Wissenschaft widerstreitend es sei, Lehrsätze zu verurteilen, die ohne den anerkannten Glaubensbekenntnissen zu widersprechen, deren Wahrheiten nur auf eine andere Weise, als es bisher üblich war, vorzutragen und zu beweisen unternahmen, das zeigte er hier: „Wir wissen uns,“ sagt er, „darin nicht zu finden, daß jene Sätze bloß darum verworfen werden sollen, weil sie weder in der Confessio noch im Katechismus noch in den canones Dordracenses so gedruckt seien: Soll denn der akademische Unterricht gar nichts mehr enthalten als jene Schriften? Unsere Theologen unterscheiden leider nicht articuli catholici und theologici. Von unsern Gegnern trennen uns nicht sowohl Lehrpunkte als der Mangel an Liebe.“ Ferner weist er darauf hin, daß die verurteilten Sätze aus dem Zusammenhange herausgerissen waren und gerade das Gegenteil von dem sagten, was die Verfasser, deren Werken sie entnommen waren, damit hatten sagen wollen.

Dieser mutige Widerspruch gegen eine Verordnung der Universitätsbehörde erregte im ganzen Lande das größte Aufsehen. Es erschienen selbst viele Lobgedichte auf die Consideratiën. Die Folge davon war eine Vernehmung des Autors von seiten der Kuratoren und, als er sich frei zu dieser seiner Schrift bekannte, seine Amtsenthebung am 4. Mai 1676 (s. de Resolutien van Curatoren en Burgermeesteren bei Cramer t. a. p. blz. 115—118). „Nemo inter membra senatus oblocutus est vel aliquo modo intercessit“ (XII Cod. Act. Acad. fol. 45, v.). In den Niederlanden sowohl wie im Auslande wurde dieses Urteil von vielen gemißbilligt. Glücklicherweise war für Heidanus nicht Armut und Entbehrung die Folge, denn durch seine im Jahre 1627 mit Sarah Loten (gest. 1669), der Tochter eines reichen Amsterdamer Kaufmanns, geschlossene Ehe besaß er ein sehr großes Vermögen. Überdies blieb er in seinem Pfarramte, das er neben seiner Professur bekleidet hatte, und fuhr fort, darin zu wirken bis zu seinem bald darauf, am 15. Oktober 1678 erfolgten Tode.

Heidanus vertrat die Anschauung, Theologie und Philosophie müßten jede auf ihrem eigenen Gebiete bleiben; es zieme sich also nicht, theologische und philosophische Stoffe miteinander zu vermengen; und vor allem bestehe zwischen der Theologie des Coccejus und der Philosophie des Cartesius nicht ein so enger Zusammenhang, daß ein guter Coccejaner auch notwendig mit den Cartesianern sich in Übereinstimmung befinden müsse (Consideratiën over eenige saecken, blz. 17). Er selbst war als Theologe ein Geistesverwandter von Coccejus, als Philosoph ein Schüler des Cartesius. Jedoch hat sein Cartesianismus auf seine Theologie so gut wie gar keinen Einfluß ausgeübt. Auch in dieser Hinsicht war er seinem Grundsatze treu. **Tholuck** † (**S. D. van Veen**).

Heidegger, Johann Heinrich, geb. den 1. Juli 1633 zu Bärentschweil im Kanton Zürich, wo sein Vater Pfarrer war, gestorben in Zürich den 18. Januar 1698, unter den reformierten Theologen einer der bedeutendsten, ist als Verfasser der helvetischen Konsensusformel bekannt und gerade darum überall mißkannt. Nicht nur das von ihm selbst verfaßte Breviarum historiae vitae J. H. Heideggeri (zu Zürich 1698 und vor seinen Exercitt. bibl. 1699 mit J. Kasp. Hofmeisters Nachrichten über sein Ende), weit bestimmter seine Briefe und eine von ihm geschriebene Geschichte Zürcherischer Lehrstreitigkeiten seit 1673—1680 (Msc. G. 327 der Zürch. Stadtbibliothek) zeigen uns in Heidegger einen nichts weniger als zelotischen, vielmehr von den Zeloten viel geplagten

Theologen. Sein Lebenslauf ist aus der kurzen Selbstbiographie in Leonhard Meisters Berühmten Zürichern, Basel 1782, wiedergegeben. Heideggers Lehrer in Zürich waren besonders J. Rud. Stucki und J. Heinr. Hottinger, auch bildete er sich nach Antistes Breitingers Aphorismen. Gemäß damaliger Sitte vollendete er seine Studien im Ausland, 1654 in Marburg, wo er bei Crocius wohnte und die orientalischen Sprachen, bei Curtius das System des Maresius hörte. Dann begab er sich an die von Karl Ludwig nach dem dreißigjährigen Kriege hergestellte Universität Heidelberg, wo, von den Züricher auf drei und wieder auf drei Jahre geliehen, Hottinger mit dem jüngern Friedrich Spanheim die Theologie lehrte und jener sich bald von Heidegger in der Leitung des Collegium Sapientiae unterstützen ließ (über die dortigen Zustände vgl. Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrhunderts, Abt. II, Halle 1853, S. 70 f.; Vierordt, Gesch. der evang. Kirche in dem Großherzogtum Baden, Karlsruhe 1856, II, S. 250). Dort knüpfte Heidegger das feste Freundschaftsband mit Ludwig Fabricius, welcher in der Pfalz großen Einfluß gewonnen hat. Wie dieser zunächst für das NT, so wurde Heidegger für die hebräische Sprache angestellt, erteilte aber auch Unterricht in der Philosophie und erklärte lateinische Klassiker, während er im Umgang mit dem gelehrten Freinsheim die alte Geschichte und Archäologie gründlich kennen lernte.

Schon 1659 übernahm er eine theologische Professur für Loci communes und Kirchengeschichte zu Steinfurt, für welche Stelle er nicht ohne Bedenken den theologischen Doktorgrad in Heidelberg erwerben mußte; doch stieß ihn weniger mehr das Wort, „ihr sollt euch nicht Rabbi (Doktor) nennen“, als die Besorgnis, den Neid anderer Züricher zu erregen. Von 1659—1665 wirkte er in Steinfurt. Von dort aus das nahe Holland besuchend, lernte er die bedeutendsten niederländischen Gelehrten und Theologen kennen, namentlich auch Coccejus, den er höher schätzte, als man es in Zürich gerne sah.

Als unter Kriegswirren 1665 die Akademie Steinfurt aufgelöst wurde, begab er sich zu seiner vorausgesendeten Familie (seine Gattin war die Tochter des Kaufmanns Von Duno aus einer mit den Orelli und Muralto in Zürich verbürgerten evang. Locarnerfamilie) nach Zürich, wo man dem schon durch Schriften bekannt gewordenen Doktor, wie er in Zürich hieß, einstweilen den Lehrstuhl für christliche Sittenlehre geben konnte. Die theologische Schola Carolina stand damals in einer Blütezeit. Hottinger lehrte wieder in Zürich und J. Kasp. Schweizer (Suicer) als Professor des Griechischen. Als jener 1667 unmittelbar vor dem beabsichtigten Abgang nach Leiden in der Limmat ertrank, erhielt Heidegger die erledigte theologische Professur, nachdem er ein von Schweizer erhobenes Bedenken über die Art, wie Heidegger von den Vorboten des jüngsten Tages geschrieben, beseitigt hatte. Von da an erweist sich Heidegger als treuer Freund dieses Kollegen und verteidigte stets dessen als neuerungssüchtig viel angefochtenen Sohn J. Heinr. Schweizer. Ebenso treu blieb er seiner Vaterstadt, als der ehrenvolle Ruf an des 1669 verstorbenen Coccejus Stelle in Leiden ihm die erste theologische Professur der reformierten Welt unter vorteilhaften Bedingungen anbot. Später wurde er an Jakob Altings Stelle in Gröningen ebenso vergeblich berufen. Anfangs erfreute er sich eines friedlichen theologischen Kollegen, als aber nach J. Heinr. Zellers Tode der bisherige Archidiakon Joh. Müller diese Stelle erhielt, April 1672, wurde der Friede bald gestört schon 1673. Gerade dieses war die Zeit, in welcher das neue Symbol der Konsensusformel vorbereitet wurde; Heideggers Beteiligung kann nicht verstanden werden ohne Kenntnis der damaligen theologischen Parteiverhältnisse in der Schweiz und besonders in Zürich (vgl. das allgemeinere in meiner Geschichte der reform. Centraldogmen II, S. 483 f., 664 f.). Heidegger, mit den eifrig orthodoxen Baslern Theod. Zwinger, Luc. Gernler, Buxtorf und J. Zwinger darüber einverstanden, daß man dem in Genf nur mühsam die neuen Hypothesen Amyrauts (vgl. Bd I S. 476) und der übrigen Theologen von Saumur abwehrenden Franz Turrettin Beistand schuldig sei, wofür auch die Berner Dekan Hummel und Prof. Nikolaus geschäftig waren, hatte mit seinen freiern Freunden J. Rud. Wettstein Vater und Sohn in Basel, J. Kasp. Schweizer und dessen Sohn H. Heinrich in Zürich, sowie Mestrezat und Tronchin in Genf das größte Interesse, daß die Maßregeln wider den Salmurianismus, wenn sie nicht unterbleiben könnten, möglichst milde ausfallen und ja nicht Gelegenheit bieten möchten, auch noch andere theologische Richtungen zu prohibieren. Gernler schien sehr geneigt, Jakob Alting zu zensurieren, in Zürich aber betrieb eine mächtige Partei die Ausschließung auch der Coccejanischen Theologie und Cartesianischen Philosophie. An der Spitze stand der herrschsüchtig intrigante, durch einen Verwandten im Rate protegierte Joh. Müller, welcher das System seines eben 1673 in Gröningen gestorbenen Lehrers Sam. Maresius, der mit Coccejus und Cartesianern Händel gehabt hat, als Ausbund

der Rechtgläubigkeit verehrte. Er sammelte um sich zwei Professoren Namens Hofmeister und die meisten Stadtgeistlichen, Antistes Waser, Archidiakon Bülod, den Pfarrer der Predigerkirche Burkhard, den Pfarrer und den Diakon am St. Peter, Füßli und Geßner, alles Leute, die daß sie jetzt noch genannt werden können, ihrer kleinlich bittern Verfolgung Heideggers verdanken, der uns über diese Verhältnisse eine mit zahlreichen Aktenstücken versehene Erzählung hinterlassen hat, „damit man nach seinem Tode sehe, was Grunds die so geschäftig verbreiteten, auf den Kanzeln in die Bürgerschaft mit Bosheit hinausgeworfenen Verleumdungen gegen die Gesundheit und Rechtgläubigkeit seiner Lehre gehabt habind". Heidegger, weil er Coccejus hoch hielt, ferner der Professor der Philologie Joh. Lavater und mit ihm Joh. Heinr. Schweizer, dessen Talent und theologische Leistungen für vakant werdende Professuren anderen Konkurrenz machen konnte, blieben wegen ihrer Hochstellung der Cartesianischen Philosophie in Zürich einer steten Beunruhigung ausgesetzt, deren Darstellung die Schattenseite des Zeitalters über alle Erwartung dunkel erscheinen läßt.

Die Schweizer waren anfänglich nicht einig über die Frage, ob wider die Einschleppung salmuriensischer Neuerungen, d. h. der gratia universalis, wie Amyraut sie lehrte, der imputatio bloß mediata peccati Adami, wie Placäus sie faßte, und der freieren kritischen Ansicht des Cappellus über den alttestamentlichen Text, eine generelle Mißbilligung oder eine spezielle angemessener sei. Man einigte sich für das letztere. In Zürich aber wurde über dieselbe Frage noch in ganz anderem Sinne gestritten. Heidegger mit seinen Freunden wollte eine spezielle Formel, d. h. die einzig die Neuerungen von Saumur, Müller aber mit seiner Partei wollte eine generelle, d. h. auch andere Neuerungen, namentlich die Coccejanischen und Cartesianischen umfassende Abwehr, wie er im Konvent sagte, eine „Generalformel nicht allein wider die französischen, sondern auch und fürnehmlich wider die holländischen Neuerungen". Zwinger schrieb unverhohlen an Müller, es sei diesem mehr um Heidegger als um die holländischen Neuerer zu thun. Da aber der obrigkeitliche, an der vierortigen Tagsatzung zu Aarau 1674 gefaßte Beschluß nur die französischen Hypothesen nannte, und Heidegger die Unterstützung der Baseler und Turretins hatte, auch bloß jene französischen Neuerungen schon früher geprüft und mißbilligt worden, der Coccejanismus aber noch nicht beurteilt werden konnte und von den Baslern hochgeachtet war: so mußte Müllers Begehren unterliegen, obwohl er mit seinem Anhang hinter dem Rücken von Heidegger, Schweizer, Lavater, Stiftsverwalter Hospinian (Wirth) und Pfarrer Ulrich am Fraumünster eine Generalformel beim Amtsbürgermeister einreichte, gegen welches eigenmächtige Verfahren jene fünf protestierten.

Die Abfassung der Spezialformel, zur Abwehr der Neuerungen von Saumur, wurde nun Heideggern zugemutet, der, „vorhersehend, was kommen werde", es abzulehnen suchte, endlich aber sich unterzog, jedoch nur unter der Bedingung, daß die Kollegen beliebig ändern, davon und dazu thun sollten, indem er alles zulassen werde, sofern es nur nicht wider die Schrift und eidgenössische Konfession sei. In der That ist aus dem noch vorhandenen kurzen Entwurf Heideggers von 23 Sätzen auf 3 Quartseiten (Heideggeriana Manusc. D. 234 auf der Stadtbibliothek) durch die Züricher Kollegen, — Müller behielt ihn mehrere Wochen im Hause — etwas sehr anderes und größeres gemacht worden, da Heidegger alle Abänderungen annahm. „Namentlich habe Müller erzwungen, daß über das Objekt der Prädestination etwas gesagt werde, obgleich die von Saumur nie etwas besonderes darüber gelehrt. Wohl aber sei Heidegger selbst darüber oft verdächtigt worden." Einhellig wurde die Formel nun gutgeheißen und den andern drei Ministerien, Bern, Basel und Schaffhausen, mitgeteilt, welche nichts erhebliches mehr änderten, obwohl die Baseler Bemerkungen am Rande des Züricher Entwurfs ziemlich zahlreich sind. Auch die Modifikationen, welche von den drei Ministerien gewünscht wurden, hat man in Zürich angenommen. Am 13. März 1675 erfolgte die Ratifikation vor Rat und Bürgern, so auch in den drei andern Orten; ja in Bern und Basel unterschrieben alle Kirchen- und Schuldiener (nur J. R. Wettstein nicht), was in Zürich die „Maresianer" gewiß auch gefordert hätten, „wäre nicht Heidegger der Verfasser gewesen". Die von den vier Orten obrigkeitlich ratifizierte Formel sollte nun mit revidierender deutscher Übersetzung den übrigen eidgenössischen und zugewandten Orten kommuniziert werden laut Ratsbeschluß vom 2. August. Aber noch hatten die Gegner ihre Entwürfe nicht aufgegeben. Am 6. August hielten beide Schweizer und Heidegger mit Wettstein von Basel, dem entschiedenen Opponenten jeder Formel, eine jener Partei sehr verdächtige freundschaftliche Zusammenkunft in Aarau; eilig wurde in Zürich an demselben Tage Konvent gehalten und jener obrigkeitliche Beschluß eröffnet. Müller votierte aber, daß nicht bloß eine Revision der deutschen Über-

setzung, sondern auch des lateinischen Textes der Formel selbst nötig sei. In einer ferneren Sitzung am 10. August, als Heidegger über die Ferien auf seinem Landgute und in einem Bade abwesend war, wurde der Antrag gestellt auf Abänderung der Worte Artikel VIII: „es erweist auch solches klärlich die Macht des Gesetzes, welches uns in Christo, der die Gerechtigkeit des Gesetzes an unserer Statt erfüllt, ein himmlisches Leben verspricht"; denn da werde dem Gesetz zugeschrieben, was dem Evangelium gebührt. Streite das nicht mit der helv. Konfession, so sei doch die Redensart gefährlich; ändere man es nicht, so könnten sie die Formel nicht unterschreiben. Umsonst erklärte Lavater, später auch Heidegger, „das Gesetz selbst sei nicht gemeint, sondern das durch Christum erfüllte, kurz die Erfüllung desselben durch Christum oder Christi Gerechtigkeit und Gehorsam an unserer Statt geleistet, somit das Evangelium; abändern könne man nichts mehr, da die Formel von vier Ministerien und Obrigkeiten schon angenommen sei, und die Opponenten früher hätten ausrücken müssen; überdies sei gerade dieser Punkt, dann A. XXIII, noch besonders klar erläutert": Müller beharrte, zumal in Holland hierüber ein Streit vorgekommen sei. Selbst auf der Kanzel zog Bülod los wider die, welche dem Gesetz zugeschrieben, was dem Evangelium gebühre. Die Obrigkeit mußte einschreiten, und zuletzt gelang es dem Bürgermeister Hirzel, einen Ausweg zu belieben: In der Formel selbst wurde nichts geändert, da die Baseler durchaus hiervon nichts wissen wollten, dagegen wurde zu Zürich eine Erklärung des A. VIII ins Archiv niedergelegt, die sich Heidegger von Müller gefallen ließ: „wie das Evangelium, weil das Gesetz von Christo erfüllt sei, der an unserer Statt gekommen, uns in Christo ein ewiges Leben verspricht: also hat das Gesetz selber ein gleiches der vollkommenen Gerechtigkeit des Menschen versprochen." Am 1. September bestätigte der Rat diesen Vergleich und schickte nun die Formel wie sie war an die übrigen Orte.

Die Maresianer in Zürich ließen aber unseren Theologen noch nicht in Ruhe. War diese Formel speziell bloß antisalmurienisch geblieben, so galt es nun, durch andere neue Maßregeln die holländischen Richtungen, mit welchen Maresius Streit gehabt, zu prohibieren. Heidegger, Lavater, besonders J. Heinrich Schweizer, konnten gar nichts drucken lassen, ohne daß Müller eine Konfiskation von Druckbogen, oder einen monatelangen Aufschub mittelst der Zensur, wie bei Heideggers Encheiridium biblicum, oder eine Klage vor Rat veranlaßte, während Bülod, Füßli und Geßner auf der Kanzel die Bürgerschaft aufregten. Füßli predigte einmal von Arius, Arminius, Oldenbarneveld, rühmte, wie im AT die Ungläubigen niedergemacht wurden, und wandte sich noch besonders an die Frauen der Ratsherren und Examinatoren oder Kirchenräte: „Ihr Huldinnen und Regentinnen, reizet doch eure Männer, daß sie den guten alten Glauben beschirmen". Vor Rat wurden des langen und breiten Cartesianische Untersuchungen und Verhöre angestellt „de ubi" oder „ubietate dei et animae", ob das „ubi animae" repletive oder definitive u. s. w. Konnte Müller nie verhindern, daß am Ende die lange gehetzten Kollegen freigesprochen wurden vom Verdacht „ungesunder Lehre": so wußten mächtige Patrone doch die Ankläger immer zu schützen und etwa sogar eine Verdankung ihrer Wachsamkeit mit durchzusetzen. Verbote, solche Streitigkeiten nicht auf die Kanzel zu bringen, auch in den Schulen nichts zu erwähnen, was in Holland streitig sei, halfen wenig; Müller selbst ließ disputieren über die Coccejanische Streitfrage der *πάρεσις* und *ἄφεσις*, d. h. ob den Vätern im AT die Sünden übersehen oder vergeben worden. Doch konnte eine förmliche Prohibition Coccejanischer und Cartesianischer Sätze, der 20 damals zu Leiden verbotenen, nicht durchgesetzt werden, da Heidegger in einem noch vorhandenen Memorial diese ernstlich betriebenen weiteren Prohibitionen als unnötig und verderblich beleuchtete, und deutlich zu verstehen gab, daß man die Gefahr holländischer Neuerungen nur ersinne, um ihn selbst zu verdächtigen, der den Coccejus hoch halte, aber gar nicht auf ihn schwöre.

Dieses war Heideggers Stellung in Zürich gerade zur Zeit der Konsensusformel. Bis 1680, wo seine Aufzeichnung endet, hat er sieben dergleichen Prozesse durchmachen müssen, was die zur Publikation bestimmte Selbstbiographie nicht andeutet. Auch nach seinem Tode besorgte er der Lehre halber verdächtigt zu bleiben, und zeichnete darum diese Dinge auf. — Daß die Konsensusformel keine Verdammung, sondern nur Mißbilligung ausdrückt und die Theologen, deren Ansicht über gewisse Punkte man nicht billige, dennoch als verdiente, sonst rechtgläubige Brüder bezeichnet, danken wir Heideggern und seinen Freunden.

Nach diesen noch nirgends bekannt gewordenen Dingen wird eine gedrängte Erwähnung des leichter Zugänglichen genügen. Heidegger hat die Polemik wider die römisch-katholische Kirche eifrig geübt in kleineren wie in gelehrten größeren Werken. Schon 1664

erschien die Schrift: De fide decretorum concilii Tridentini quaestiones th. Ebenso polemisch namentlich wider Baronius ist die Historia patriarcharum, T. I, Amst. 1667, wo der alttestamentliche Text ängstlich verfochten wird, freilich gegenüber den jesuitischen Bemühungen, den Bibeltext recht unsicher zu machen. Erst 1671 erschien T. II, der bis zu Moses hinuntergeht; weiter ist das Werk nicht fortgeführt worden, obwohl vieles vorbereitet war. Seit 1669 war Heidegger in Polemik verwickelt mit Augustin Reding, der 1671 Fürstabt von Einsiedeln wurde, und mit Karl Sfondrati, Abt von St. Gallen, später Kardinal. Er schrieb gegen die abergläubigen Wallfahrten nach Einsiedeln, und ließ die antitridentinische Schrift weiter ausarbeitend, die Anatome Concilii Tridentini mit beigefügter hist. conc. Trid. Jac. Aug. Thani 1672 erscheinen, in welcher die einzelnen Sitzungen nach Sarpi durchgegangen, dann die Lehrsätze widerlegt werden. Zwölf Jahre lang rüstete Reding, vom Nuntius ermahnt, die Gegenschrift „von elephantischem Umfang": Oecum. concil. Trid. verit. — contr. Heideggeri Anatomen. — Eine Dissertation Heideggers De conceptione B. virginis Mariae mag jetzt wieder Interesse erregen, „Maria sei in Erbsünde empfangen, daher eine Schwachheit gleichwie in anderen Heiligen so in ihr geblieben, obwohl in ihr mehr als in anderen vom hl. Geist zurückgedrängt". Verdächtigt, er stelle die Maria als Todsünderin dar (weil den Protestanten auch das kleinste Sündliche an sich todeswürdig sei), mußte er sich deutsch verteidigen in der Geschichte der hl. Jungfrau, ihr jede Ehre lassend, die sie ohne Abbruch Christi haben kann, denn nur kraft der Zurechnung des Verdienstes Christi sei die Schuld des an ihr noch vorkommenden Sündlichen vergeben. Gegen einen französischen Katholiken verteidigte er sich im Büchlein Vom falschen und irreligiösen Marienkult. Als Abt Reding bei der Feier der Näfelserschlacht die reformierte Lehre und Heideggern geschmäht, wurde diesem obrigkeitlich zu antworten befohlen. Ein jesuitischer Angriff auf die Aeußerungen über die Apokryphen bei der neuen deutschen Bibelausgabe in der Vorrede, die man statt Hottingern ihm zuschrieb, veranlaßte die Dissertatio de Apocryphis 1678, und eine Verteidigung derselben 1680.

Als 1682 die Verfolgung der Protestanten in Frankreich begann, und in England von Karl II. ebenfalls Schlimmes drohte, eine Wendung der Dinge, die nicht am wenigsten von Maimburgs Historia Calvinismi und Bossuets Schriften gewirkt worden sei, schien es Heidegger geraten, statt bloßer Verteidigung den Kampf, wie Sarpi gethan, in die Burg des Feindes selbst zu tragen; er ließ 1684 die Historia papatus bei Wettstein zu Amsterdam erscheinen unter dem durch Buchstabenversetzung gebildeten Namen „Nicandri a Hohenegg, viri Jesu". Die siebente Periode vom Trid. Konzil bis auf die Gegenwart ist am ausführlichsten behandelt und ein von Florenz hergeschickter, das Papsttum darstellender Abschnitt beigegeben, welcher in der Historia Franc. Guiccardini unterdrückt worden war. Das bald ins Französische übersetzte Werk erregte Aufsehen. — Die reformierten Dinge gestalteten sich aber nicht günstiger. Die Pfalz kam 1685 an eine katholische Linie, in England hielt der neue König Jakob II. offen zum Katholicismus, in Frankreich hob Ludwig XIV. das Edikt von Nantes auf, rottete die Protestanten in seinem Reiche aus und überfiel sie sogar in Savoyen. Die Schweiz wurde von Flüchtlingen überschwemmt, auch Zürich konnte seine Gastlichkeit wieder beweisen, der jüngere Daillé mit seiner Familie lebte in Zürich, mit Heidegger innig befreundet, bis er nach vier Jahren starb. Von der 1688 zu Leiden gedruckten Diatribe de Babylone magna Apocalypseos, in welcher Babylon auf den römischen Klerus gedeutet wird, wünschte der Kurfürst Friedrich Wilhelm eine deutsche Übersetzung, der in Schlesien und Böhmen lauernden Apostasie zu begegnen; dann ebenfalls 1688 erschien die Apologie der Reformation, veranlaßt sowohl durch die Landung Wilhelms von Oranien in England, als durch die Verwüstung der Pfalz, und der Tumulus concilii Tridentini 1690. Noch einmal erneuerte sich der Streit mit katholischen Nachbarn, als der Abt von St. Gallen, Sfondrati, seine Herrschaft auch über einige reformierte Gegenden im konfessionellen Interesse ausbeutend, die Not- und Laientaufe den Hebammen strenge vorschrieb, ohne die evangelischen Familien auszunehmen, und auch sonst mit anstößigen Spezialitäten für schwere Geburten. Heidegger auf Befehl der Obrigkeit schrieb über die Notwendigkeit der Taufe und ihre Profanation durch die Hebammentaufe. „Notwendig sei die Taufe wegen ihrer Einsetzung durch Christum, auch sehr heilsam und nicht leichtsinnig aufzuschieben. Wem sie ohne seine Schuld nicht zu teil wird, dem schadet es darum nicht, weil sie als Siegel des Gnadenbundes diesem selbst nachsteht, und Gott als absoluter Herr die Gnade erteilen kann, wie er will, durch seinen bloßen Willen, wie durch ein Sakrament oder Wort. Nur jener ist wesentlich notwendig, diese aber arbiträr, so daß ihr unverschuldeter oder durch Schuld

anderer veranlaßter Mangel uns nicht schadet." — Gegen diese reformierte Doktrin remonstrierte der Abt sofort, die Erbsünde könne nur durch die Taufe getilgt werden, welche laut Jo 3, 5 absolut notwendig und bis auf Calvin immer dafür anerkannt gewesen sei. Kirchliche und politische Obere, wenn sie nicht mit allen Kräften die Taufe der Kinder beschleunigen, hätten die Verdammnis der ungetauft Sterbenden auf ihrem Gewissen. Heidegger, eben aus dem Bade von St. Moritz zurück, schrieb die Schriftmäßige Verteidigung der ausgefertigten Unterweisung von der Notwendigkeit der Taufe 1693. Endlich De miraculis eccles. evangelicae verglich er Gottes Thaten in Begründung und Verbreitung der Reformation mit den Pseudo-Thaumaturgen der römischen Kirche, über welche Schrift ihm Wagenseil besonders beifällig geschrieben hat. Nehmen wir noch die vielen polemischen unter den Dissertationen hinzu, so bleibt kaum ein Kontroverspunkt wider die römische Kirche übrig, den Heidegger nicht behandelt, allerdings als Apologet, aber doch so, daß immer noch daraus zu lernen ist.

Der lutherischen Kirche gegenüber erwies sich Heidegger immer versöhnlich. Schon in Steinfurt 1664 hatte er eine Demonstratio de Augustanae conf. cum fide Ref. consensu veröffentlicht, die noch zweimal erschienen ist, um die staatsrechtliche Stellung der Reformierten im Reiche zu verteidigen. In Zürich war Heidegger sehr befreundet mit dem für die Union reisenden Duräus. Später schien die Unterdrückung der reformierten Kirche in Frankreich eine Vereinigung aller Evangelischen so dringend zu fordern, daß er 1686 eine Manducatio in viam concordiae Protestantium ecclesiasticae herausgab, worin die Übereinstimmung in allen Hauptstücken nachgewiesen, und, die Abweichung in einigen andern Punkten betreffend, gezeigt wird, daß die Eintracht darum doch bestehen könne. Diese Schrift wurde auf Betrieb des holländischen Gesandten zu Regensburg auch in Amsterdam gedruckt und von einem Refugié ins Französische übersetzt, dem Kurfürsten von Brandenburg und Herzog von Württemberg gewidmet. Spener, damals in Dresden, meinte, die Umstände hielten seine Kirche von der Konkordie zurück, sie sei aber mit den Reformierten nicht unmöglich wie hingegen mit der tridentinischen Lehre, der Artikel von der Rechtfertigung sei in beiden evangelischen Konfessionen fast völlig gleich, aber die Dortrechter Synode erschwere alles; so lange deren Kanones gelten, sei die Union unmöglich. Heideggers Schrift verdiene alle Berücksichtigung, nur werde etwa die lutherische Lehre entschuldigt in einer Weise, die wir nicht zulassen können. Mit großer Achtung redet Heidegger von Spener, obwohl dieser die Prädestinationsabweichung zu groß mache. Als Heidegger die Exzesse des Pietismus zurückweisen mußte, that er es sehr besonnen in der Schrift: Von der Unvollkommenheit der Wiedergeburt, 1692. Leider ließ sich der alte wittenbergische Ton bald genug hören, besonders in einem „Christianus Sincerus — Fucum concordiae — obductum per Heideggerum" 1690. — Auch von konfessioneller Polemik oder Irenik abgesehen, hat Heidegger vieles geschrieben. Schon 1660 De fine mundi, dann 1662 wider Stephan Curcelläus Libertas Christianorum a lege cibaria veteri de sanguine et suffocato mit einem Kommentar zum Apostelkonvent in Jerusalem; de Paschate mortuali Christi, wider Baronius, Cloppenburg u. a. behauptend, Christus habe das Pascha antizipiert, aber doch gesetzlich gefeiert; dann De baptismo pro mortuis, de spiritu praedicante spiritibus in carcere 1672 u. a. Eigentümlich ist sein Lied Mosis oder von den Zeichen der Zeiten und Vorboten des jüngsten Gerichts, 1666, ein Versuch, aus alttestamentlichen Weissagungen die Perioden der christlichen Kirche abzuleiten, was seinem Freunde J. C. Suicer zu bedenklich erschien und vom Verfasser selbst als jugendlich bezeichnet worden ist, obwohl er dann die Katastrophen der achtziger Jahre als Erfüllung des dort Ausgelegten betrachtete. Heideggers Thesen, Dissertationen, Orationen und Disputationen füllen mehrere Bände, nicht wenige können jetzt wieder Interesse erregen. Einige biographische Arbeiten bleiben wertvoll, die Oratio funebris in obitum J. Henr. Hottingeri 1671, der Hospinianus redivivus s. historia vitae et obitus Rod. Hospiniani vor der in Genf erschienenen neuen Ausgabe der Werke dieses gelehrten Zürichers; die Historia vita et obitus Joh. Ludov. Fabricii 1697 und die Historia vitae J. H. Heideggerri ab ipsomet conscripta 1698. Am folgenreichsten haben seine Lehrschriften gewirkt, namentlich das planmäßig disponierte Gesamtwerk, Corpus theologiae christianae, welches in zwei Folianten 1700 J. H. Schweizer herausgab, der bald nachher der Quälereien in Zürich müde, einem Ruf nach Heidelberg folgte; sodann die kürzere Bearbeitung desselben Stoffes für vorgerücktere Studenten Medulla theol. chr. 1696, und für Anfänger die Medulla medullae th. chr. 1697, wozu noch gekommen ist Ethicae chr. elementa cum. annott. edit. per Jo. Curicke, Francof. 1711. Die einfache Grundlage der Förderalmethode

nimmt Heidegger unbedenklich auf, „da schon Bullinger, De foedere et testamento dei, sie angebahnt, Olevianus und nach ihm Cloppenburg sie weiter entwickelt, endlich Coccejus sie in ihrer Bedeutung für die ganze Theologie ausgeführt habe". — Mit dieser reichen litterarischen Thätigkeit verband Heidegger ein umfassendes amtliches Geschäftsleben, da er Jahre lang mit Joh. Kasp. Suicer für den Antistes die offizielle Korrespondenz führte und für sich selbst einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt nicht nur mit Theologen und Gelehrten, sondern auch mit dem Kurfürsten Karl Ludwig und Karl von der Pfalz. Sein Epistolararchiv ist fast auf 30 Bände angestiegen. Sehr vertraut war er mit mehreren holländischen Gesandten und trug nicht wenig dazu bei, daß 25 nach Neapel auf die Galeeren geschleppte ungarische Geistliche 1676 befreit und in Zürich lange Zeit, sowohl reformierte als lutherische, gastlich beherbergt worden sind. Die Generalstaaten gaben ihrem berühmten Seehelden Ruyter Befehl, auf jede Weise diese Märtyrer frei zu machen, deren Los zuerst in Zürich bekannt geworden war. Heidegger hat ihre Geschichte in seine Historia papatus mit aufgenommen. Im Familienleben mußte er schwere Prüfungen erdulden; des einzigen Sohnes erwähnt er nicht in der Selbstbiographie, der talentvolle, aber leidenschaftliche Jüngling hat als Schauspieler in London Beifall geerntet; die einzige Tochter starb, 21 Jahre alt, 1693. Seinen Herzensfreund Fabricius in Heidelberg verlor er 1689, nachdem er noch 1686 ihn auf einer Reise nach Bern, Lausanne, Genf und Neuchatel begleitet, ohne sich in die Geschäfte zu mischen, welche jenem von den Generalstaaten, unter anderm zu Gunsten der Waldenser, übertragen waren. Desto mehr freute er sich, mit Polier in Lausanne, mit Tronchin, Pictet, Calandrinus, Joh. Alphons Turrettin zu verkehren, zum Teil Gegnern der Konsensusformel. — Sein Grundsatz war, einzig aus Gottes Wort die zum Heil nötige Wahrheit zu schöpfen; leider aber „werde die Theologie von vielen erwählt, sich selbst Ansehen zu erwerben, ohne daß es ihnen um die Wahrheit zu thun sei. Ob alt oder neu, sei gleichgiltig, das einmal Rezipierte muß nicht notwendig ewige Satzung bleiben, als wäre für Spätere nichts mehr zu thun übrig. Die irrige Hartnäckigkeit sei im geheimen gar oft unfromm und mit Heuchelei verbunden." So Heidegger, der von dergleichen Theologen viel ausgestanden, während er dogmatisch Verfolgter in Zürich immer sich angenommen hat, so des gelehrten Pfarrer Zink und des alten Pfarrer Hochholzer, der mit bloßer Entsetzung davon kam. Am 9. November 1697 erkrankte Heidegger, trug fromm und in Gott ergeben die sechs Leidenswochen, sorgte für seinen litterarischen Nachlaß und starb am 18. Januar 1698 im 65. Lebensjahre. **A. Schweizer †.**

Heidelberger Katechismus s. Katechismus, Heidelberger.

Heidentum. Wuttke, Geschichte des Heidentums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben, Breslau 1852. 53; Werner, Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums, Schaffhausen 1871; Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums, Freiburg i. B. 1885; D. G. i. d. h. R. der Neuzeit ibid. 1888; Vinson, Les religions actuelles, Paris 1888; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1897; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum übers. von Gehrich, I. II, 1, Gotha 1896. 98; Réville, Histoire des religions I—III, Paris 1883—89; v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899; Waitz und Gerland, Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1858—72 (der 1. Bd in 2. Aufl. 1877). — Außerdem zahlreiche Werke über Geschichte des Altertums und Völkerkunde, Reisebeschreibungen und Missionsberichte, sowie Einzeldarstellungen der Religionen der verschiedenen Völker.

Im AT finden wir das Wort גּוֹיִם gebraucht zur Bezeichnung aller übrigen Völker im Gegensatz zu dem auserwählten Volke Israel; der Ausdruck hat überall religiöse Bedeutung und bezeichnet einen religiösen Unterschied. Bei keinem anderen Volke des Altertums finden wir eine ähnliche Bezeichnung für Völker anderen Glaubens, sondern es wird überall nur ein ethnischer oder nationaler Unterschied bezeichnet, so im griechischen *βάρβαροι* skr. mleccha u. s. w.; auch wenn Inder und Iranier sich mit Stolz als Arier (ârya, airya, ariya) benennen, bedeutet das nur eine nationale Absonderung von den umwohnenden Völkern, nur selten schimmert das Bewußtsein von einem religiösen Gegensatz durch (so gelegentlich in den achämenidischen Keilinschriften). Ein solches Bewußtsein konnte sich auch kaum herausbilden, da die Religionen aller alten Kulturvölker ihrem Ursprung und ihrer Entwickelung nach wesentlich gleichartig waren: wir finden überall polytheistische Religionssysteme mit mehr oder weniger ausgebildeter Mythologie, und die Anschauungen über das Wesen der Gottheit sind wenig von einander verschieden. Es hat danach auch nie ein Volk des Altertums, außer den Juden, den Anspruch erhoben, allein im Besitze

der wahren Religion zu sein. Daraus erklären sich auch die zahlreichen Religionsmischungen und Mischreligionen, wie wir sie besonders in Vorderasien finden, sowie die leichte Aufnahme fremder Kulte bei den Griechen und Römern in der letzten Zeit der Republik und in der Kaiserzeit. Der alttestamentliche Ausdruck ist dann weiter in das NT übergegangen und in die spätere Gräcität, sowie durch die Bibelübersetzung ins Lateinische und Gothische (ἔθνη gentes thiedôs); überall werden damit die Anhänger falscher Religionen bezeichnet. Später finden wir im Lateinischen einen anderen Ausdruck daneben, nämlich paganus, womit zunächst die Anhänger der alten Religion im Gegensatz zu der bereits christlich gewordenen Mehrheit eines Volkes bezeichnet werden. Mag der Name auch vielleicht ursprünglich den Gegensatz des Civilisten zum miles bezeichnet haben (s. Zahn, NkZ X, 18—44), so hat er doch sicher später den Sinn von rusticus, agrestis gehabt, und in dieser Bedeutung ist das Wort durch Übersetzung in die germanischen Sprachen übergegangen. Wie paganus von pagus = ager, campus abgeleitet ist, so gotisch haithns von haithi = campus (nhd. Heide). Seit Luther ist die Form „der Heide, des Heiden" üblich geworden, während es eigentlich „der Heiden, des Heidens" lauten müßte (cf. J. Grimm, Deutsche Mythologie [4] I, 1). Nach dem modernen Sprachgebrauch bezeichnet man als heidnische alle Religionen außer dem Judentum und Christentum, und zwar liegt dabei die Anschauung zu Grunde, daß die beiden letzteren, die ja eine geschichtliche Einheit bilden, zusammen die wahre oder offenbarte Religion darstellen. Die Bekenner des Islam, die man früher auch vielfach Heiden nannte, werden jetzt in der Regel allerdings nicht dazu gerechnet, sondern der Islam gilt ebenfalls als Offenbarungsreligion, wenn auch als falsche.

Der sonach durch den Sprachgebrauch gegebene Unterschied läßt sich auch für die religionsgeschichtliche Forschung und Darstellung beibehalten, nur muß er da etwas anders gefaßt werden. Für die Religionsgeschichte hat zunächst nicht der Gegensatz von wahrer und falscher oder von Offenbarungsreligion und Naturreligion Bedeutung, sondern es ist ein anderes Merkmal, das uns veranlaßt, Judentum, Christentum und Islam auf die eine, alle übrigen Religionen auf die andere Seite zu stellen. Die drei Religionen sind monotheistische, während sonst Monotheismus als bestimmender Charakter sich in keiner Religion findet. Der Islam verdankt seinen Monotheismus lediglich jüdischem und christlichem Einfluß, nicht der arabischen Religion. Man meinte nun vielfach, daß damit kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied bezeichnet werde, daß einerseits auch das Judentum nicht von Anfang an monotheistisch gewesen sei, sondern erst im Verlauf der geschichtlichen Entwickelung dazu geworden sei, und daß andererseits in allen polytheistischen Religionen eine Tendenz zum Monotheismus hin sich nachweisen lasse. Es ist gewiß richtig, daß in allen polytheistischen Religionen Elemente vorhanden sind, die auf den Monotheismus hinweisen, als auf die einzige Anschauungsweise, die dem religiösen Bedürfnisse völlig genügen kann, und auch den niederen Religionen, die man als animistische bezeichnet, fehlen solche Elemente nicht ganz; auch haben bei vielen Völkern einzelne Männer den Widerstreit empfunden, in den die Volksreligion durch den Polytheismus mit dem religiösen Gefühl und dem religiösen Bedürfnis geraten war, und haben — teilweise mit Erfolg — den Versuch gemacht, aus der Vielheit zur Einheit zu gelangen. Aber es kann dagegen als sichere geschichtliche Thatsache hingestellt werden, daß keine Volksreligion durch solche Versuche wirklich so umgestaltet worden ist, daß ihre Lehre und ihre Institutionen von monotheistischer Anschauung beherrscht gewesen wären. Der Monotheismus ist, wo man überhaupt dazu gelangt ist, überall auf kleine Kreise beschränkt geblieben und hat nirgends die polytheistische Religion umgestalten oder verdrängen können. In der Regel hat auch das Streben nach der Einheit nicht zu wirklichem Monotheismus, zum Glauben an einen absoluten, persönlichen Gott, geführt, sondern nur zum Pantheismus. Wir können danach dieses Moment für die religionsgeschichtliche Betrachtung mit vollem Recht geltend machen und als Haupteinteilung der Religionen die ansehen, nach welcher auf der einen Seite die monotheistischen stehen, auf der anderen Seite alle die, die charakterisiert sind durch die Verehrung einer Mehrheit oder Vielheit von höheren Wesen, Göttern oder Geistern. Die letzteren kann man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als die heidnischen Religionen, und ihre Bekenner als Heiden bezeichnen. Die Religionsgeschichte als besondere wissenschaftliche Disziplin hat es zunächst mit dem Heidentum zu thun; die wissenschaftliche Berechtigung dazu liegt eben darin, daß hier thatsächlich eine andere Entwickelung und ein anderes Resultat der Entwickelung vorliegt, als in den monotheistischen Religionen. Es könnte nun nach dem oben bemerkten scheinen, als ob eine Religion, die wir zu den heidnischen gestellt haben, auszuscheiden wäre und eine besondere Abteilung

für sich bilden müßte, nämlich der Buddhismus als atheistische Religion. Aber der Buddhismus ist ja auch in seiner ursprünglichen Gestalt nicht in dem Sinne atheistisch, daß er etwa die Existenz der Götter des Volksglaubens leugnete, dieselben spielen vielmehr in den Legenden eine große Rolle und sind durchweg als Wesen von übermenschlicher Macht, als Herrscher über die Natur und Regierer der Welt anerkannt, ebenso wie in der Volksreligion. Nur ist ihre Stellung und Würde nach buddhistischer Lehre nicht ewig und unveränderlich, sondern ebenso, wie alles andere dem ewigen Weltgesetze des Werdens und Vergehens unterworfen und jedem anderen Wesen ebenfalls zugänglich. Wer der Lehre des Buddha zu folgen sich entschlossen hat, ist allerdings völlig unabhängig von den Göttern und hat keine Veranlassung mehr, sie in irgend einer Form zu verehren; wer aber noch im Weltleben steht, bleibt nach wie vor darauf angewiesen, ihre Wohlthaten durch religiöse Verehrung für sich zu gewinnen. Außerdem ist zu beachten, daß der alte echte Buddhismus nicht als Religion bezeichnet werden kann, sondern er stellt sich dar als ein philosophisches System, das allerdings durch die energische Betonung der praktischen Konsequenzen auf weitere Kreise Einfluß gewonnen hat, als das sonst bei philosophischen Systemen der Fall zu sein pflegt, und das wenigstens bei der Mönchsgemeinde die Religion gänzlich verdrängt hat und an deren Stelle getreten ist. Überall wo der Buddhismus Volksreligion geworden ist, hat er den alten Polytheismus und sogar Schamanismus in sich aufgenommen und außerdem den Buddha und die Heiligen zum Gegenstand religiöser Verehrung werden lassen. Soweit er also Volksreligion ist, nimmt er teil an der charakteristischen Eigentümlichkeit der heidnischen Religionen und kann deshalb mit vollem Recht ihnen zugezählt werden. Die Religionsgeschichte hat es ja überhaupt nur mit den Volksreligionen zu thun, nicht mit den religiösen Anschauungen Einzelner oder kleinerer Kreise und Schulen.

Die heidnischen Religionen teilen wir weiter ein nach den Anschauungen über das Wesen der höheren Mächte, die in ihnen herrschend sind, in polytheistische und animistische, je nachdem eine Mehrheit von Göttern oder von Geistern Gegenstand religiöser Verehrung ist. Als polytheistisch erscheinen die Religionen aller uns bekannter Kulturvölker der alten und neuen Welt, d. h. der indogermanischen und semitischen Völker, Ägypter, Chinesen, Japaner und der Kulturvölker Amerikas. Dabei ist die kaukasische Rasse vertreten durch Indogermanen, Semiten und die hamitischen Ägypter, die mongolische durch Chinesen, Japaner, Mexikaner, Peruaner und die Völker Mittelamerikas, die Negerrasse überhaupt nicht. Innerhalb des Animismus, der Religionen der Geisterverehrung, haben wir zu unterscheiden zwischen Fetischismus, in dem die Geister, die Gegenstand religiöser Verehrung sind, in enger unlösbarer Verbindung mit sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen erscheinen, und Schamanismus, der charakterisiert ist durch die Verehrung freiwaltender Elementargeister. In beiden Formen finden wir in weitem Umfange den Seelenkult, die Verehrung der abgeschiedenen Seelen Verstorbener, die mitunter als wohlthätige Schutzgeister der Überlebenden gedacht sind, meist aber als schädliche, zu fürchtende Spukgeister und Gespenster. Die Grenze zwischen Seelen und Geistern ist nirgends scharf zu bestimmen, beide gehen vielfach in einander über. Der Kult hat überall in den animistischen Religionen magischen Charakter, d. h. er hat den Zweck, durch Zaubersprüche und Zauberhandlungen die Geister dem Willen des Menschen dienstbar zu machen; die Priester sind überall Zauberer. Eine weitere Einteilung der animistischen Religionen nach einzelnen Völkern ist, wenigstens für eine kurze Übersicht, unnötig; die zu Grunde liegenden Anschauungen und die darauf beruhenden äußeren Formen sind so gleichartig bei allen Völkern, daß wir dieselben als eine einheitliche Masse ansehen können.

Die meisten neueren Religionsforscher, mit Ausnahme der katholischen, bringen die beiden Hauptformen des Heidentums, Polytheismus und Animismus in der Weise in geschichtliche Verbindung, daß sie den letzteren überall als ältere Entwickelungsstufe der Religion betrachten, und den Polytheismus aus ihm sich entwickeln lassen. Geisterverehrung und Ahnenkult, sowie Zauberei sollen danach überall der Götterverehrung und dem Götterkult vorangegangen sein; man glaubt auch Spuren überwundener Religionsvorstellungen in den höheren Religionen noch nachweisen zu können. Auch die sittlichen Anschauungen sollen ursprünglich von der Religion unabhängig und roh und unvollkommen gewesen sein, wie wir es bei den sogenannten wilden oder Naturvölkern heute noch finden, und erst im Verlaufe längerer Entwickelung sich verfeinert haben nnd mit den religiösen Lehren verbunden worden sein. Ein so hoher, abstrakter Begriff wie „Gott" hätte danach auf der Stufe niederer Kulturentwickelung weder gefaßt noch mit den Mitteln primitiver Sprache ausgedrückt werden können. Erst allmählich soll aus dem Geistesglauben, etwa durch die

Zwischenstufe des Polydämonismus, der Polytheismus sich herausgebildet haben und als letztes und höchstes Produkt dieser geradlinig verlaufenden Entwickelung gilt der Monotheismus, der allerdings nur in Judentum, Christentum und Islam wirklich erreicht worden ist. Dem gegenüber mag hier auf einige unanfechtbare geschichtliche Thatsachen hingewiesen werden.

Der Gottesbegriff und der sprachliche Ausdruck dafür sind älter, als die uns geschichtlich bekannten polytheistischen Systeme. Überall da, wo wir durch sprachliche Vergleichung über das unmittelbar geschichtlich Bezeugte hinaus ältere Anschauungen kennen lernen, ist er in sehr alter Zeit vorhanden gewesen, ohne daß deshalb die Kulturstufe eine besonders hohe gewesen wäre. Die äußere Kultur der indogermanischen Völker vor ihrer Trennung stand schwerlich höher, als die der sog. wilden oder Naturvölker der Gegenwart; trotzdem besaßen sie ein Wort für „Gott" und danach doch auch sicher den Begriff. Das altindogermanische Wort (skr. deva d. h. der Lichte, wurzelverwandt mit den Worten für Himmel) hat sich erhalten bei den Indern, Römern, Kelten, Preußen und Lithauern, dagegen ist es im Griechischen, Deutschen und Slavischen verloren gegangen und durch andere Worte ersetzt worden. Einen zweiten Ausdruck, der ebenfalls aus der Vorzeit stammt, finden wir bei den Persern und allen slavischen Völkern (pers. baga, altslavisch bogŭ = Herr) und endlich einen dritten bei den Indern und Iraniern (skr. asura, iran. ahura ebenfalls = Herr oder der Lebendige). Die semitischen Völker besitzen ebenfalls mehrere gemeinsame Worte für Gott, von denen das am häufigsten vorkommende (il oder el) etymologisch noch nicht sicher erklärt ist; die übrigen bedeuten „Herr, König" u. s. w. und werden bei den einzelnen Völkern teils allgemein zum Ausdruck für „Gott" gebraucht, teils sind sie zu Namen bestimmter einzelner Götter geworden. In den Sprachen der ural-altaischen Völker, obgleich diese in geschichtlicher Zeit sämtlich dem Schamanismus ergeben sind, finden wir doch ebenfalls ein gemeinsames Wort (finn. jumala, lapp. jubmel ꝛc.); und ebenso bei den Völkern Mittelamerikas (aztek. teotl Plur. teules, in Nicaragua teot Plur. teotes). Die sprachliche Vergleichung kann uns natürlich nur wenig Aufschluß darüber geben, welchen Begriff man mit den Worten ursprünglich verband, und welcher ihr Inhalt war, aber eins geht doch daraus hervor, nämlich daß vielfach nicht das Wesen der Gottheit, sondern ihr Verhältnis zu den Menschen (Herr) ausgedrückt worden ist. Es handelte sich eben nicht um den Ausdruck für einen hohen abstrakten Begriff, sondern um etwas sehr Konkretes: die Gottheit stand den Menschen gegenüber als eine persönliche Macht, von der sie sich in allem abhängig fühlten, mit der sie aber in persönlichen Verkehr treten konnten. Darauf beruhen auch die ältesten Formen des Kults, die ebenfalls das Verhältnis des Unterthanen zum Herrn zur Darstellung bringen. In anderen Ausdrücken, so in „deva", erkennen wir bereits die Erscheinung, die überall in der Entwickelung des Polytheismus uns entgegentritt, daß die Gottheit in die Natur herabgezogen worden ist. Der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, als dem Göttlichen und Widergöttlichen, beherrscht ja vielfach die gesamte mythologische Anschauung bei den Indogermanen sowohl, wie bei andern Völkern. Jedenfalls konnte in den Zeiten, in denen derartige Ausdrücke entstanden, die Religion nicht auf der niederen Stufe der Geisterverehrung stehen. Aber auch ausgebildeter Polytheismus war in der ältesten Zeit noch nicht vorhanden, sondern erst die Ansätze dazu. Die Vergleichung der indogermanischen Sprachen ergiebt nur sehr wenig Worte, die als Götternamen der Urzeit angesehen werden könnten. Mit voller Sicherheit können wir nur die Verehrung des Himmelsgottes als urindogermanisch erschließen; die Ausdrücke skr. Dyaus pitar, griech. *Ζεὺς πατήρ*, lat. Juppiter oder Diespiter beweisen, daß damit nur ein persönlicher Himmelsgott bezeichnet sein konnte, nicht etwa die bloße Naturerscheinung. Ob daneben andere Naturerscheinungen bereits in der Vorzeit durch persönliche Götter repräsentiert waren, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, da die Worte dafür in den verschiedenen Sprachen wohl etymologisch verwandt, aber ihrer Bildung nach nicht identisch sind, wie man es allerdings erwarten sollte, wenn sie schon zu Götternamen geworden wären. Auch in anderen Religionen erscheint der Himmelsgott als der älteste und darum in geschichtlicher Zeit an der Spitze des Systems stehende Gott. Auf keinen Fall kann in urindogermanischer Zeit die Zahl der Götter sehr groß gewesen sein. Eine spätere, aber immer noch vorgeschichtliche Zeit erschließt uns die Vergleichung der indischen und iranischen Sprachen, wir werden dadurch in die arische Urzeit hinaufgeführt. Hier finden wir bereits eine große Anzahl gemeinsamer Götter; fast der gesamte Umkreis des Naturlebens ist durch göttliche Persönlichkeiten repräsentiert. Der alte Dyaus ist allerdings bei den Indern durch einen neuen Himmelsgott, Varuṇa, verdrängt worden, ohne indes zunächst völlig in Vergessenheit zu

geraten, und bei den Iraniern finden wir an der Spitze des Systems einen rein geistigen Gott, Ahura Mazdā (der Lebendige, Weise oder der weise Herr), der gar keine Beziehung zu irgend einer bestimmten Naturerscheinung hat. Daneben aber erscheinen Sonnengötter, Wind- und Gewittergötter, Wassergötter, eine Personifikation des Opfertranks (Soma, Haoma) und der Feuergott (allerdings unter verschiedenen Namen). Bei beiden Völkern stehen neben dem höchsten Gotte sechs andere, eng mit ihm verbundene, in denen lediglich verschiedene Seiten seines Wesens zum Ausdruck kommen, doch sind die Namen nicht dieselben und es gehört somit die völlige Ausbildung der Vorstellung erst der Zeit der Sonderentwickelung an. In geschichtlicher Zeit finden wir bei allen indogermanischen Völkern ein reich ausgestaltetes Göttersystem, in dem neben den Göttern mit ursprünglicher Naturbedeutung solche erscheinen, die als Personifikation von sittlichen und religiösen Ideen aufzufassen sind und niemals eine Beziehung zu irgend einem Naturgebiet gehabt haben. In den ältesten Liedern der Inder, im Veda, ist die ursprünglichste Naturbedeutung noch völlig durchsichtig, später schwindet sie mehr und mehr und gerät schließlich ganz in Vergessenheit. Auch in den Religionen der übrigen indogermanischen Völker, die uns erst auf späterer Entwickelungsstufe bekannt werden, ist die Naturbedeutung fast durchweg verwischt und nur durch Vergleichung noch zu erschließen, doch ist sie sicher überall vorhanden gewesen. Auch in allen übrigen polytheistischen Religionen begegnet uns dieselbe Erscheinung, daß die Götter ursprünglich Repräsentanten bestimmter Naturerscheinungen und Naturvorgänge waren, daß aber im Verlaufe der Entwickelung die ethische Bedeutung in den Vordergrund tritt. Wenn wir von ursprünglicher Naturbedeutung der Götter sprechen, so soll damit aber nicht gesagt sein, daß das Wirken derselben nach dem Glauben der ältesten Zeit auf das Naturleben beschränkt gewesen wäre; vielmehr haben sie von Anfang an zugleich ethische Bedeutung gehabt und für das religiöse Gefühl hatte ihr Eingreifen in das Schicksal der Welt, der Völker und der einzelnen Menschen naturgemäß hervorragende Wichtigkeit. Allerdings gestaltet sich dieses Eingreifen in den meisten Fällen ursprünglich nach ihrer Naturbedeutung: Götter, deren Wirken in der Natur mythologisch als ein Kampf gegen die Mächte der Finsternis aufgefaßt wird, sind besonders geeignet, auch in den irdischen Kämpfen von den Menschen als Helfer angerufen zu werden, und von den Göttern des Lichts wird Befreiung aus Bedrängnis und Not aller Art, Schutz vor dem Tode, Gesundheit und Vergebung der Sünden erbeten u. s. f. Man kann aber doch nicht behaupten, daß die ethische Bedeutung der Götter im allgemeinen absolut von der Naturbedeutung abhängig wäre und aus dieser sich erst entwickelt hätte; sie ist überall von Anfang an mit dem Gottesbegriff verknüpft gewesen. Aus dem bisher Besprochenen ergiebt sich, daß die Entstehung und Entwickelung des Polytheismus darauf beruht, daß zunächst die Gottheit in die Natur herabgezogen ist und daß dann eine immer weitergehende Differenzierung der einzelnen Naturerscheinungen stattgefunden hat in der Weise, daß immer mehr einzelne Vorgänge als Wirkungen verschiedener göttlicher Persönlichkeiten aufgefaßt worden sind. Für diese Anschauung spricht auch, daß wir vielfach mehrere Götter als Repräsentanten ein und derselben Naturerscheinung finden, und zwar so, daß in ihnen die verschiedenen Wirkungen derselben personifiziert sind. So begegnet uns bei den Indern eine ganze Reihe von Sonnengöttern: Sūrya (der Leuchtende), der allgemein die Sonne darstellt; Pūṣan (der Gedeihen schaffende) Gott der Herden sowie Geleiter der Menschen auf Wegen und Reisen und Führer in die jenseitige Welt; Viṣṇu (der Wirkende) Personifikation der Sonne in ihrem Tageslaufe; Tvaṣṭar (der Bildner) zugleich Götterkünstler; Savitar (der Beleber, Erreger) und Vivasvant (der Aufleuchtende) beide Götter der Morgensonne. Natürlich können alle diese Götter nicht gleichzeitig entstanden sein, sondern wir haben anzunehmen, daß ein neuer Gott erst dann in die Erscheinung treten konnte, wenn die Naturbedeutung der älteren nicht mehr deutlich empfunden wurde. Die Entwickelung ist auch nicht bei allen Völkern gleichmäßig verlaufen; während bei den Indern, Kelten, Germanen und Slaven ein besonderer Gewittergott sich herausgebildet hat, führt bei den Römern und Griechen der höchste Himmelsgott den Blitz als Waffe. Eine Erweiterung erfuhr der Polytheismus dann durch die Entstehung rein ethischer Götter, die niemals einen Zusammenhang mit einer Naturerscheinung gehabt haben; es ist das überall ein verhältnismäßig später Vorgang. Gegen die eben dargelegte Erklärung der Entstehung und Entwickelung des Polytheismus ist eingewendet worden (so von H. D. Müller in seiner Mythologie der griechischen Stämme, Göttingen 1857—61), daß man danach erwarten müßte, überall den gesamten Umkreis des Naturlebens im religiösen Kult vertreten zu sehen, während doch bei den Griechen und auch bei anderen Völkern thatsächlich in dem einzelnen Stamme,

in der einzelnen Stadt immer nur ein Teil der Götter des Systems wirklich verehrt wurde. Man hat danach angenommen, daß die polytheistischen Systeme vielmehr einem Zusammenwachsen verschiedener Kulte, veranlaßt durch äußere Umstände, politische Einigung u. s. w., ihre Entstehung verdankten und daß erst später eine Verteilung der Götter auf die verschiedenen Naturgebiete vorgenommen worden ist. Die Vergleichung der indischen und iranischen Religion weist uns aber doch wohl darauf hin, daß wir den bei den Griechen, Slaven, Ägyptern, Babyloniern u. a. geschichtlich vorliegenden Zustand vielmehr durch ein Auseinanderfallen eines ursprünglichen Göttersystems zu erklären haben.

Wir haben gesehen, daß der Polytheismus in seiner geschichtlichen Entwickelung durchaus nicht die Tendenz zum Monotheismus hin zeigt, sondern daß vielmehr eine immer fortschreitende Erweiterung der Vielheit der Götter sich nachweisen läßt. Außerdem ist zu beachten, daß die eigentlich religiösen Anschauungen über das Wesen der Götter nicht aus dem ausgebildeten Polytheismus sich entwickelt haben können, sondern vielmehr in Widerspruch damit stehen. Der Polytheismus war vielmehr geeignet, diese Anschauungen allmählich zu zerstören, als sie aus sich zu erzeugen. Das religiöse Gefühl verlangt, daß die Götter allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, gerecht und heilig sind; daß ihnen diese Eigenschaften ursprünglich zugeschrieben wurden, beweist der Kult, der uns überall in geschichtlicher Zeit in den polytheistischen Religionen schon fest ausgebildet entgegentritt, also aus älterer Zeit überliefert ist. Die Möglichkeit eines Kults ist ja überhaupt nur durch die Vorstellung von der Allgegenwart der Gottheit gegeben; er hat den Zweck, den Menschen in persönliche Berührung mit der Gottheit zu bringen, und kann diesen Zweck nur erfüllen, wenn die Gottheit zu jeder Zeit und an jedem Orte dem Menschen nahe ist, um seine Gaben und Bitten in Empfang nehmen zu können. Auch als allmächtig müssen die Götter gedacht sein, wenn man sich mit jedem Anliegen an sie wenden kann, und Schutz und Förderung in jeder Beziehung von ihnen erwartet. Endlich erscheinen die Götter überall als Urheber und Hüter der sittlichen Weltordnung, insofern die Uebertretung der sittlichen Gebote durch Opfer und Gebet gesühnt werden muß. Alle diese Anschauungen sind mit einer Vielheit von Göttern nicht zu vereinigen, der einzelne Gott kann an den Eigenschaften, die der Gottheit zukommen, nur bedingt Anteil haben. Die religiöse Anschauung spricht sich meist auch darin aus, daß dem höchsten Gott die Attribute der Gottheit vollständig beigelegt werden und daß mehrfach die übrigen Götter als seine Geschöpfe und Untergebenen erscheinen. Auch in anderer Hinsicht zeigt die Geschichte der polytheistischen Religionen nicht eine Entwickelung zu höheren und reineren Anschauungen, sondern eine Vergröberung der Vorstellungen von der Gottheit und fortschreitenden Verfall. Solange die ursprüngliche Naturbedeutung der Götter für das Bewußtsein noch bestand, konnte auch die Vorstellung von ihrer Allgegenwart sich erhalten. Überall wo die Naturerscheinung beobachtet werden konnte, war auch der Gott, man brauchte deshalb weder besondere Kultstätten noch Götterbilder. In den meisten polytheistischen Religionen hat nun die Entwickelung dahin geführt, daß gewisse Stätten als besonders geeignet für die Verehrung der Götter angesehen wurden und daß dieselben durch irgend welche Zeichen, Symbole oder Bilder, als geweiht bezeichnet wurden. Götterbilder finden wir natürlich nur da, wo die Kulturentwickelung ihre Herstellung ermöglichte, sonst vertrat die Stelle derselben das rohe Symbol. Götterbilder wie Symbole sollten ursprünglich wohl weiter nichts sein, als äußere Zeichen für die Anwesenheit des Gottes selbst, aber die Entwickelung hat doch vielfach dahin geführt, daß wenigstens für die Anschauung der großen Masse des Volks das Bild mit dem Gotte identifiziert, selbst als göttliches Wesen angesehen und verehrt wurde. Eine genau entsprechende Erscheinung haben wir ja auch innerhalb der Christenheit in dem rohen Bilderdienst katholischer Völker vor uns. Damit ist dann der ursprüngliche Götterdienst zum eigentlichen Götzendienst entartet; auf dieser Stufe der Entwickelung finden wir die babylonisch-assyrische Religion zur Zeit der Propheten, die Religion der Griechen und Römer in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, den Brahmanismus in unserer Zeit. Selbstverständlich ist nirgends die Gesamtheit des Volkes wirklich zum Götzendienst herabgesunken, vielfach halten sich wenigstens die Höhergebildeten davon frei, aber diese haben sich dann vielfach gänzlich von der Volksreligion losgesagt. Ebenso wie der Götterdienst zum Götzendienst ausartet, findet auch in Bezug auf den Kult eine Verschiebung der ursprünglichen Anschauungen statt. Das Opfer, ursprünglich Ausdruck der Unterthänigkeit des Menschen den Göttern gegenüber, wird zur magischen Handlung, bei der es nicht mehr auf die rechte Gesinnung des Opfernden ankommt, sondern nur noch auf den richtigen Vollzug der vorgeschriebenen Ceremonien, und das Gebet wird zur magischen Formel, bei der ebenfalls das richtige Aussprechen den Erfolg verbürgt. Damit ist

dann der Polytheismus auf der Stufe der Religionen der Geisterverehrung angelangt: der Götzendienst unterscheidet sich prinzipiell kaum vom Fetischismus, und Opfer und Gebet als magische Mittel sind nicht mehr wert, als der Zauberkult des Animismus.

Ein weiteres Moment, das den Verfall der polytheistischen Religionen herbeigeführt hat, ist die Entwickelung des Mythus. Unter Mythus verstehen wir die Darstellung von Naturereignissen und Naturvorgängen in der Form der Erzählung von Thaten und Schicksalen göttlicher oder halbgöttlicher Personen, soweit dieselbe religiöse Bedeutung hat oder wenigstens mit religiösen Anschauungen und Gebräuchen in engem Zusammenhange steht. An sich bedeutet das Wort dasselbe wie das deutsche „Sage", aber da dieses auch noch in anderer Bedeutung verwendet wird, kann man das Fremdwort benutzen, um eine notwendige Unterscheidung auszudrücken. Die Sage hat sich vielfach aus altem Mythus entwickelt, oder hat denselben Ursprung wie jener, insofern auch sie ursprünglich eine Darstellung von Naturvorgängen ist, aber der Unterschied ist der, daß als Träger der Handlung im Mythus Götter erscheinen, in der Sage dagegen meist Heroen oder gewöhnliche Menschen; ferner daß die Sage wohl noch geglaubt wird, aber nicht wie der Mythus Bestandteil des religiösen Glaubens ist. Das Charakteristische des Mythus liegt darin, daß menschliche Zustände und Verhältnisse auf das Naturleben übertragen werden, daß man in den Naturvorgängen das Thun menschlich fühlender und handelnder Personen erkennt. So wird der Vorgang des Gewitters aufgefaßt als der Kampf eines Gottes gegen die Wolkendämonen, und dieser Kampf wird geschildert nach Analogie irdischer Kämpfe. Ebenso wie auf Erden der Kampf alle Leidenschaften entfesselt, erscheint nun auch der Gott als leidenschaftlich, gewaltthätig u. s. w. Dasselbe gilt auch von anderen mythischen Darstellungen; überall ist die anthropomorphische Vorstellung von den Göttern durch den Mythus mächtig gefördert worden. Der Mythus steht in engem Zusammenhange mit dem Polytheismus und hat auch dieselbe Entwickelung durchgemacht, wie dieser: wie die Götter ihre alte Naturbedeutung allmählich verloren haben, so auch der Mythus; es bleibt dann nichts weiter übrig, als die Erzählung von Thaten und Schicksalen eines Gottes, in welcher der Gott in der Regel nicht eine Rolle spielt, die seiner religiösen Bedeutung entspricht, und es kann danach nicht ausbleiben, daß der Mythus auf die religiösen Anschauungen zerstörend einwirkt. Überall haben einzelne diesen Widerspruch zwischen mythischer und religiöser Anschauung wohl empfunden und ihn durch Zurückgehen auf die ursprüngliche Bedeutung oder durch Umdeutung der Mythen zu heben gesucht, aber die große Masse des Volkes nahm doch die mythischen Erzählungen so hin, wie sie lauteten. Da der Mythus Naturvorgänge darstellt, die sich regelmäßig oder häufig wiederholen, sollte man erwarten, daß dies auch darin zum Ausdrucke käme. In älterer Zeit ist das wohl auch meist der Fall gewesen, aber später hat der Mythus meist die Gestalt angenommen, daß er sich wiederholende Vorgänge als einmal geschehene geschichtliche Ereignisse schildert oder in einer Reihe verschiedener Einzelerzählungen zur Darstellung bringt. — Wir haben zu unterscheiden zwischen höherer und niederer Mythologie; in der ersteren sind Götter Träger der mythischen Handlung, in der letzteren Elementargeister. Nach der neuerdings herrschenden Anschauung soll die niedere Mythologie das Ursprünglichere sein und aus ihr die höhere sich entwickelt haben; wahrscheinlich haben aber beide von Anfang an neben einander bestanden. Der echte Mythus hat sich nur innerhalb des Polytheismus entwickeln können, ist aber nicht notwendig damit verbunden. Das zeigt die Religion der Römer, in der von höherer Mythologie nichts nachzuweisen ist; nur die niedere Mythologie hat auch dort im Volksglauben ihre Ausbildung erhalten und zum Teil in den volkstümlichen Kulten ihren Ausdruck gefunden.

Der Sterndienst, der sich besonders bei semitischen Völkern nachweisen läßt, ist nicht eine ursprüngliche Form des Polytheismus, sondern hat sich erst ziemlich spät dadurch entwickelt, daß man einzelne Sterne mit bestimmten Göttern identifizierte und sie so zum Gegenstand religiöser Verehrung machte. Für die indogermanischen Religionen hat er fast gar keine Bedeutung, nur im Avesta finden sich vereinzelte Spuren davon.

Als zweite Hauptgruppe der heidnischen Religionen sind die animistischen hingestellt worden, die sich wieder in schamanistische und fetischistische scheiden. Gemeinsam ist diesen beiden Formen des Animismus, daß in ihnen nicht Götter, sondern Geister Gegenstand der Verehrung sind; wo der Glaube an einen höchsten Gott oder an Götter sich daneben noch findet, hat er keine religiöse Bedeutung mehr. Die Geister unterscheiden sich von den Göttern zunächst durch die Zahl. Während auch der vollentwickelte Polytheismus nur eine beschränkte Anzahl von Göttern kennt, die als fest umschriebene Persönlichkeiten erscheinen und unter besonderen Namen angerufen werden, sind die Geister unzählig und

füllen die ganze den Menschen umgebende Natur. Die große Masse der Geister ist namenlos, nur einzelne, denen größere Macht und ein weiterer Wirkungskreis zugeschrieben wird, oder deren Verehrung nicht lokal beschränkt ist, können aus der Masse der übrigen sich auch dadurch hervorheben, daß sie besondere Namen führen. Bei den nordamerikanischen Indianern steht an der Spitze der gesamten Geisterschaar der große Geist, der bei manchen Stämmen auch einen Eigennamen führt und mit den Göttern darin sich berührt, daß er als Schöpfer der Welt gilt. Sonst haben in der Regel die Geister mit der Schöpfung nichts zu thun, ihnen ist höchstens vom Schöpfer die Erhaltung und Regierung der Welt übertragen. Zu dem Sittengesetz haben die Geister keine Beziehung; die sittliche Bedeutung der animistischen Religionen liegt allein darin, daß durch die Furcht vor den Geistern dem sonst ungezügelten Eigenwillen des Menschen wenigstens einige Schranken gesetzt werden. Aber die Gebote und Verbote, um die es sich dabei handelt, haben nach unserem Gefühl gar keine sittliche Bedeutung. Ein zweiter sehr wichtiger Unterschied zwischen Polytheismus und Animismus ist der, daß die Götter überall als wohlwollend gedacht sind, stets bereit dem Menschen helfend und fördernd zur Seite zu stehen, falls er seinerseits alle Pflichten ihnen gegenüber eifrig erfüllt und ihren Geboten gemäß lebt. Böse Götter sind nicht ursprünglich und kommen auch nur vereinzelt vor; wo das der Fall ist, gehört die Anschauung überall erst einer sekundären Entwickelung an. So erscheint in Indien zur Zeit, aus der die Ritualschriften stammen, der Sturmgott Rudra als ein zu fürchtender Gott, dessen Anwesenheit bei den Opfern nicht gewünscht und deshalb durch besondere Ceremonien abgewehrt wird; aber ursprünglich trat auch hier die wohlthätige Seite seines Wesens in den Vordergrund. Die Götter des Polytheismus sind eben durchweg Personifikationen wohlthätiger Naturvorgänge, während alles Schädliche und Unangenehme auf die Thätigkeit von Dämonen zurückgeführt wird. Ganz anders ist die Anschauung von den Geistern im Animismus: sie sind von Natur boshaft, rachsüchtig und immer bereit, dem Menschen an Gut und Leben zu schädigen. Wo neben dem Geisterkult noch der Glaube an einen höchsten Gott besteht, wird die mangelnde religiöse Bedeutung mehrfach damit motiviert, daß Gott ja gut ist und von selbst dem Menschen alles Gute giebt und daß man daher keine Veranlassung hat, ihn durch Verehrung günstig zu stimmen, während die Geister zu fürchten sind und darum verehrt werden müssen. Nach den Anschauungen über das Wesen der höheren Mächte richtet sich nun die Bedeutung und Form des Kults: er hat im Polytheismus den Zweck, das Wohlwollen der Götter zu erhalten, oder wenn der Mensch es durch eigene Schuld verscherzt hat, wieder zu gewinnen, sowie die Götter zu bestimmen, ihre Wohlthaten dem einzelnen Opferer zu teil werden zu lassen; dagegen ist es der Zweck des Geisterkults, allen Schaden, der dem Menschen von den Geistern droht, abzuwehren oder durch magische Handlungen und Sprüche die Geister zu zwingen, dem Menschen zu Willen zu sein. In polytheistischen Religionen kann der einzelne überall ohne Vermittelung der Priester in Opfer und Gebet mit den Göttern in Verkehr treten, aber im Animismus ist jeder Mensch auf die Hilfe der Priester angewiesen, da nur diese den wirksamen Zauber kennen und zu handhaben wissen. Die Thätigkeit der Zauberpriester besteht hauptsächlich darin, den Zorn der Geister zu beschwichtigen, wenn sie durch irgend etwas gereizt worden sind, sowie mit Hilfe der Geister Krankheiten zu heilen, das Wetter zu beeinflussen, Verlorenes wieder zur Stelle zu schaffen und zu wahrsagen.

Man nimmt vielfach noch an, daß die Religion überhaupt ihren Ursprung in der Furcht vor unbekannten Mächten habe, von denen der Mensch sich abhängig fühlt; die Anschauung wäre berechtigt, wenn wir Animismus als ursprüngliche Form der Religion ansehen dürften. Aber dafür fehlt jeder geschichtliche Beweis. Wir kennen kein Beispiel dafür, daß aus Animismus geschichtlich nachweisbar Polytheismus sich entwickelt hätte, dagegen lehrt uns die Religion der Finnen und verwandter Völker, daß dem Schamanismus der geschichtlichen Zeit ein reich ausgestaltetes mythologisch-polytheistisches System vorangehen konnte. Damit ist nicht gesagt, daß der spätere Schamanismus als direkte Fortsetzung des älteren Polytheismus aufzufassen ist, sondern wir werden nach Analogie sonstiger nachweisbarer Entwickelung annehmen müssen, daß beide von Anfang an nebeneinander bestanden haben und daß die höheren Anschauungen allmählich von den niederen verdrängt worden sind. Bei Völkern, deren Kult polytheistischen Charakter trägt, finden wir vielfach daneben Zauberriten in Gebrauch, die von den animistischen in ihrer Form sich nicht wesentlich unterscheiden, und auch Anklänge an Fetischismus begegnen uns mehrfach. Man hat nun gemeint, darin Elemente ursprünglichen Glaubens erkennnen zu müssen, aus dem der Polytheismus sich erst entwickelt hätte. Eine solche Entwickelung können wir aber nirgends nachweisen; die animistischen Elemente stehen überall unvermittelt neben

dem polytheistischen Kult oder in feindlichem Gegensatz dazu und werden vielfach als Aberglauben angesehen. Die Zaubersprüche und -lieder, die z. B. bei den Indern und Babyloniern uns überliefert sind, setzen sämtlich den Polytheismus voraus und können daher in dieser Gestalt nicht älter sein als der Götterglaube.

Als Schamanismus bezeichnen wir, wie schon bemerkt, die Verehrung frei waltender Geister, die entweder in der Natur wirkende Elementargeister sind, oder ursprünglich Seelen Verstorbener waren. In dem Namen zeigt sich die enge Verbindung, die der Buddhismus in Innerasien mit dem Geisterkult eingegangen ist: das Wort „Schamane" = Zauberpriester ist ursprünglich Titel buddhistischer Mönche (skr. śramana, pali samana); die buddhistischen Priester haben eben einfach die Funktionen der Zauberpriester mit übernommen. Der Schamanismus herrscht hauptsächlich bei der mongolischen Rasse (nach der Dreiteilung der Menschheit) in Asien, Amerika und Australien. Als besondere Formen sind zu erwähnen der Totemismus der nordamerikanischen Indianer und der Tabuismus der Südseeinsulaner. Unter totem versteht man ein Tier oder eine Pflanze, wovon Stämme und Geschlechter ihren Ursprung herleiten. Meist handelt es sich um Tiere: ein Tier gilt als Stammvater des Stammes und zugleich als Schutzgeist, das Bild desselben ist Stammeswappen und alle Exemplare der betreffenden Tiergattung werden göttlich verehrt und genießen absolute Schonung. Die Erscheinung ist wie es scheint auf Amerika beschränkt, wenigstens läßt sich nicht nachweisen, daß die Tierverehrung, wie sie uns bei anderen Völkern hier und da begegnet, aus ursprünglichem Totemismus entstanden ist. Die Institution des tabu (oder tapu) findet sich hauptsächlich bei den polynesischen Völkern; es bezeichnet den religiösen Bann, durch den einzelne Gegenstände oder Lokalitäten dauernd oder vorübergehend zum Eigentum der Geister gestempelt werden und dadurch menschlicher Berührung und menschlichem Gebrauche entzogen werden. Die Kraft, tabu zu bewirken, wohnt aber auch den Menschen bei, die als den Geistern besonders nahe stehend angesehen werden: den Häuptlingen und Angehörigen der höheren Stände. Doch kann auch jeder Geringere sich und sein Eigentum durch tabu gegen andere schützen. So greift diese sicher ursprünglich religiöse Einrichtung überall tief in die sozialen Verhältnisse der Völker ein.

Fetischismus bezeichnet die religiöse Verehrung von Fetischen (portug. feitiço = lat. facticius mit magischer Kraft begabt) d. h. von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen, die als Behausungen von Geistern angesehen werden. Zum Fetisch kann jeder Gegenstand werden, sei es, daß er selbst durch auffallende Erscheinung (Gestalt, Farbe u. s. w.) oder durch eine vermeintliche übernatürliche Machtäußerung sich als solcher kundthut, sei es, daß der Priester durch seine Zauberkraft einen Geist veranlaßt, darin Wohnung zu nehmen. Der einzelne Mensch kann sich zu seinem Schutze und zur Förderung seines Wohlstandes soviel Fetische anschaffen, wie er will; eine Grenze findet diese Möglichkeit nur einmal an der Zahlungsfähigkeit des einzelnen und dann daran, daß der Besitz jedes Fetisches seinem Inhaber gewisse Pflichten auferlegt, die ängstlich erfüllt werden müssen, damit nicht der Zorn des darin hausenden Geistes erregt wird. Für je mächtiger ein Fetisch gilt, um so mannigfaltiger und schwerer sind die Pflichten, die mit seinem Besitz verbunden sind. Die Fürsten und Häuptlinge, denen natürlich die mächtigsten Fetische zu Diensten sind, sind dadurch vielfach an jeder freien Bewegung gehindert. Außer diesen Privatfetischen giebt es überall auch solche von allgemeiner Bedeutung, die Gegenstand religiöser Verehrung für ein ganzes Volk oder auch mehrere benachbarte Völker sind; solchen wird vielfach auch ein erweiterter Wirkungskreis, Einfluß auf ein bestimmtes Naturgebiet u. s. w. zugeschrieben. Auch finden wir derartige Fetische, die einen Eigennamen tragen. Der Kult trägt im Fetischismus ebenfalls durchweg den Charakter der Zauberei. Als das Gebiet des eigentlichen Fetischismus gilt Afrika, soweit es von Negervölkern bewohnt ist.

Die beiden Hauptformen des Animismus lassen sich nicht überall völlig von einander scheiden; beiden gemeinsam ist außer dem Glauben an Geister der Zauberkult, die Wahrsagerei und die Verehrung der abgeschiedenen Seelen. Im Schamanismus finden wir vielfach fetischistische Elemente, insofern Bilder, Bäume, Berge, Flüsse u. s. w. als dauernde Aufenthaltsorte bestimmter Geister angesehen werden, so daß auch da der Geist mit dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand zu einer Einheit verschmilzt. Auf die sittlichen Anschauungen hat bei beiden die Religion gar keinen Einfluß.

Wenn wir die heidnischen Religionen als polytheistische, schamanistische und fetischistische bezeichnen, so bezieht sich diese Benennung auf den Charakter der Religion, wie er im Kult sich darstellt, aber es soll damit nicht das gesamte religiöse Denken und Fühlen der betreffenden Völker erschöpfend gekennzeichnet sein. Es ist schon hervorgehoben worden, daß in den

polytheistischen Religionen auch niedere Elemente sich finden, und daß der Animismus vielfach Spuren höherer Anschauungen zeigt; aber alle diese Elemente haben nicht die Bedeutung, daß dadurch der Gesamtcharakter des religiösen Systems wesentlich verändert würde.

Es ist bekannt, daß zahlreiche Anschauungen und Gebräuche des alten Heidentums sich auch nach der Bekehrung zum Christentum in Sage und Brauch des Volkes erhalten haben. Daß diese heidnischen Elemente zum großen Teil der niederen Mythologie und dem Kult der Elementargeister und Seelen entstammen, kann nicht auffallen, denn bei der Ausrottung des alten Heidentums durch die Verkünder der neuen Religion mußten ja die öffentlichen Kulte der Götter stärker betroffen werden und waren auch leichter zu fassen, als die schon früher mehr im Verborgenen sich entwickelnden animistischen Anschauungen und Gebräuche. Auch die Reste alter Götterlehre und Götterkults sind meist auf die Stufe des Animismus herabgesunken. Wir bezeichnen alle solche Überreste alten Heidentums, soweit sie mit dem Christentum in Widerspruch stehen, als Aberglauben.

Von den heidnischen Religionen der alten Kulturvölker haben sich nur wenige bis in die Neuzeit erhalten, die meisten haben dem Christentum oder dem Islam weichen müssen, soweit sie nicht schon früher untergegangen waren. An erster Stelle ist der Buddhismus zu nennen, der angeblich 450—500 Millionen Bekenner zählt, aber es ist dabei zu bedenken, daß in dieser Rechnung sämtliche Bewohner von China und Japan als Buddhisten gezählt sind, obgleich in beiden Ländern die alte Religion noch daneben besteht. Das Gebiet des Buddhismus bildet eine kompakte Ländermasse im Osten und Süden Asiens: Japan, China, der Mongolei, Tibet, Korea, ein Teil von Südsibirien, Hinterindien und Ceylon. Darauf folgt die alte Religion Indiens, der Brahmanismus mit 208 Millionen Bekennern. Parsen giebt es in Indien noch 90000, im ganzen etwa 150 000. Außerdem besteht noch die durch Kung tsè erneuerte chinesische Reichsreligion und der Shintoismus in Japan, beide neben dem Buddhismus. Anhänger animistischer Religion zählt man 170 Millionen, natürlich ist es unmöglich, hier genaue Zahlenangaben zu machen, da für die meisten sog. wilden oder Naturvölker statistisches Material völlig fehlt. Wir müssen uns daher auf einige geographische Angaben beschränken. Das eigentliche Gebiet des Fetischismus ist Afrika mit Ausnahme des muhammedanischen Nordens und Ostens und des christlichen äußersten Südens; Schamanismus findet sich in Südsibirien, auf den Inseln des Großen und Indischen Ozeans, bei den nichtarischen Bewohnern Vorderasiens (ca. 9 Millionen) und bei den Resten der Urbevölkerung Amerikas. Im ganzen stehen den ca. 651,5 Millionen Bekennern monotheistischer Religionen (474 Millionen Christen, 170 Millionen Muhammedaner, 7,5 Millionen Juden) weit über 800 Millionen Heiden gegenüber. **V. Lindner.**

Heil. — Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch A. σώζω, σωτήρ, σωτηρία; K. J. Nitzsch, System d. chr. Lehre, 6. A. § 124 f.; J. T. Beck, Chr. Lehrwissenschaft I, 2. A. S. 415 ff.; M. Kähler, Wiss. der christl. Lehre 2. A. § 102 ff. 248 ff.; J. Kaftan, Dogmatik §§ 7. 8. 52. Außerdem A. Harnack, Medicinisches aus d. ältest. KG, TU VIII, 4 S. 37—147; R. Hoyer, Die Heilslehre. Der Abschluß sokrat. Philosophie und die wissensch. Grundlage späterer Religionssysteme, 1897.

Heil bezeichnet in der biblischen und kirchlichen Sprache den Zweck und Erfolg der erlösenden Thätigkeit Gottes. Von den entsprechenden hebräischen Ausdrücken bedeuten die am meisten gebrauchten יֵשַׁע, יְשׁוּעָה Hilfe überhaupt, das seltener verwendete מַרְפֵּא Herstellung von Krankheit, doch auch in erweitertem Sinn Rettung jeder Art z. B. Jer 8, 15; Ma 3, 20. *Σωτηρία* (von *σῶς* = unversehrt) ist Sicherung des persönlichen Lebensstandes durch Abwehr jeder Art von Schädigung. Diesem Ausdruck entspricht genau das deutsche „Heil", da gotisch hails, althochdeutsch heil gesund, unverletzt, wohlbehalten bedeutet (K. Brugmann, die Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den indogermanischen Sprachen, Leipzig 1894).

In der alttestamentlichen Prophetie wird das durch Gottes rettende That zu schaffende Heil Israels zum zusammenfassenden Ausdruck der Zukunftshoffnung und zum Inhalt der messianischen Wirksamkeit. Es begreift in sich die Rettung aus feindlicher Bedrängnis Jes 35, 4; 60, 18, insbesondere die Befreiung aus der Gefangenschaft Jes 49, 8; 52, 7; Ps 14, 7 und die Herbeiführung dauernden Friedens und Wohlergehens Jer 23, 6; Ps 50, 23; 91, 16; 118, 14 ff. Aber schon diese im äußeren Leben sich erzeigenden Heilsthaten Gottes sind durch das religiös-sittliche Verhalten des Volkes bedingt Jes 45, 22; 59, 20; Jer 4, 14. Darum gehört zur vollen Verwirklichung des Heils auch die Her-

stellung einer idealen religiös-sittlichen Lebensordnung durch Schulderlaß Jes 33, 24; 43, 25 und sittliche Erneuerung Jer 31, 33 f.; Ez 36, 26 f. Treten so schon in den höchsten Zeugnissen des AT die inneren religiös-sittlichen Segnungen allen äußeren Wohlthaten voran und an die Spitze des Heilsbegriffs, so vollendet sich die Vergeistigung des Heilsguts im NT. Jesu Ablehnung der politischen Messiasrolle und die Bewährung seiner erlösenden Liebe und Macht im Erdulden des Todes Mc 10, 45 stellt in seiner Gemeinde die Erkenntnis fest, daß das Heil auf dem innerlichen Weg religiös-sittlicher Erneuerung kommen müsse und daß alle irdische Reichsherrlichkeit jenseits des gegenwärtigen Äons liege. Darum wird der Name Jesus schon bei seiner ersten Einführung in den Evangelien auf den Heiland gedeutet, der von Sünden befreit Mt 1, 21; Lc 1, 77. Obwohl die Heilswirksamkeit Jesu an seinen Krankenheilungen ein verbürgendes Abbild hat Mc 5, 34; 10, 52; Lc 17, 19 so wird doch bei *σωτηρία* in der Regel nicht an den Gegensatz seelischer Gesundheit und Krankheit gedacht. Vorherrschend ist vielmehr der Gedanke der Errettung vom göttlichem Gerichts- und Strafurteil Jo 3, 17; 1 Ko 3, 15, also von der Erfahrung des Zorns Rö 5, 8; 1 Th 5, 8 ff. Vollziehung eines göttlichen Strafurteils sind auch *θάνατος* und *ἀπώλεια*, die oft den Gegensatz der *σωτηρία* bilden Mc 8, 35; 2 Ko 7, 10. — 1 Ko 1, 18; 2 Ko 2, 15; Phi 1, 28; 2 Th 2, 10; Ja 4, 12. Die in der griechischen Philosophie seit Sokrates gebräuchliche Vergleichung des Philosophen mit dem Arzt (E. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1. 4. Aufl. S. 637 Anm. 2), die später in der stoischen Schule weiter gepflegt wird (vgl. die angeführte Schrift von Hoyer), hat darum mit der christlichen Heilslehre nur ein sehr naheliegendes Bild gemein, während sie einem ganz andern intellektualistisch-moralistischen Gedankenkreis angehört. Das Heil im biblischen Sinn besteht prinzipiell in der durch Christi sühnende Leistung vermittelten Sündenvergebung, die vom Gericht errettet und den Eingang in die Seligkeit des Gottesreichs erschließt, Lc 1, 77. Mit der Erlangung des Heils steht darum Mt 19, 24 f. parallel das Eingehen in das Reich Gottes. Wie das letztere, so hat auch das Heil zwei Stufen seiner Verwirklichung. Es ist in Christi Erlösungswerk prinzipiell beschafft Eph 2, 5. 8; 2 Ti 1, 9; Tit 3, 5 und es bleibt in seiner die Aufhebung alles Übels umfassenden Vollendung doch zugleich ein Gegenstand der Hoffnung Rö 8, 24; 13, 11; 1 Th 5, 8; 2 Ti 4, 18; Hbr 1, 14; 9, 28; 1 Pt 1, 5.

Der Grund des Heils ist Gottes Liebe Rö 5, 8 f. in ihrer näheren Bestimmtheit als Gnade Eph 2, 5. 8 oder Erbarmen Tit 3, 5. Der Begriff der heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes, der im AT so häufig begegnet z. B. Jes 46, 13; Ps 98, 2, tritt im NT hinter die genannten volleren Bezeichnungen zurück, wofern man ihn nicht in den paulinischen Formeln *δικαιοῦν* und *δικαιοσύνη θεοῦ* wieder zu erkennen hat. Vgl. auch Rö 3, 25 f.; 1 Jo 1, 9. Gott selbst heißt *σωτήρ* 1 Ti 1, 1; 2, 3; 2 Ti 1, 9; Tit 3, 5; noch häufiger empfängt Christus als der alleinige Heilsmittler (AG 4, 12) diesen Namen z. B. Jo 4, 42; AG 5, 31; Phi 3, 20. Die heidnische Gewohnheit Zeus, Apollo später namentlich Äskulap durch den Beinamen *σωτήρ* auszuzeichnen, hat mit dem Sinn dieser biblischen Benennung nur eine sehr entfernte Analogie. Das Mittel, durch welches Gott das Heil des Einzelnen wirkt, ist das Evangelium von Christus Rö 1, 16; 1 Ko 1, 21; 15, 2; Ja 1, 21. Die Bedingung seines Empfangs ist der Glaube Rö 10, 9; Jo 3, 16; vgl. auch Mc 5, 34; 10, 52. Die rettende Wirkung der Taufe, welche 1 Pt 3, 21 ausspricht, und welche noch in der von Augustin bezeugten Gewohnheit afrikanischer Christen nachklingt, die Taufe kurzweg salus zu nennen (De pecc. mer. et rem. I, 24), beruht darauf, daß in ihr die Berufung durch das Wort des Evangeliums und der Glaube des Berufenen zusammentreffen.

Die Wandlungen der kirchlichen Auffassung vom Heil sind in dem A. Erlösung Bd V S. 465 ff. besprochen. In der dogmatischen Sprache hat der Begriff salus keine bestimmte terminologische Umgrenzung. Die ältere protestantische Dogmatik gebraucht ihn teils für den Gesamterfolg des Werks Christi = redemtio (z. B. Joh. Gerhard, Loc. 17 §§ 96 ff.), teils für den Anteil des Einzelnen an der Erlösung (so in der Formel certitudo salutis). Nachdem die lose Aneinanderreihung der Loci theologici durch eine strengere Disposition des dogmatischen Stoffs abgelöst war, tritt die Heilslehre als ein geschlossener Teil des christlichen Lehrsystems auf und wird in die Lehre von den principia und den media salutis eingeteilt. Die ersteren umfassen bei Hollaz den Heilsratschluß des Vaters, das Heilswerk des Sohnes und die das Heil zueignende Wirksamkeit des Geistes, die letzteren begreifen in sich Wort und Sakramente, den Glauben und (in weiterem Sinne auch) die letzten Dinge. Der neueren von Schleiermacher beeinflußten Dogmatik dient die unmittelbare praktische Beziehung auf das im Glauben erfahrbare Heil als

Merkmal für die Aussonderung eines engeren Kreises aus dem Gesamtumfang der biblischen und kirchlichen Überlieferung. Die Heilsthatsachen bilden den Kern des biblischen Zeugnisses, auf sie bezieht sich der Heilsglaube und gründet sich die Heilserfahrung wie die Heilserkenntnis. Im Vergleich mit diesem Centrum der christlichen Glaubenswelt haben die Sätze über Gottes allgemeines Verhältnis zur Welt, das Wesen des Menschen, den Ursprung des Bösen und ähnliche als Dogmen zweiter Ordnung zu gelten, die entweder Voraussetzungen oder letzte Folgerungen aus der christlichen Heilswahrheit darstellen.

O. Kirn.

Heilandsorden s. Birgitta Bd III S. 242,58—244,58.

Heilige, Heiligenverehrung. — Litteratur: Vgl. den A. „Acta martyrum und Acta sanctorum" I, 140—149, bes. die Acta Sanctorum der Bollandisten, seit 1643. die Analecta Bollandiana, seit 1881, und Stadler und Heim, Vollständiges Heiligenlexikon, 5 Bde, 1858—1882; dazu Bibliotheca hagiographica Graeca seu elenchus vitar. sanctorum graece typis impress. edid. hagiographi Bollandiani, Brüssel 1895; Bibl. hagiogr. Latina antiquae et mediae aetatis edid. socii Bolland. 1 (ebd. 1898); und Catalogus codicum hagiographicorum bibl. nat. Par., Brüssel 1896. Ferner P. Ch. Cahier, Caractéristiques des saints dans l'art populaire, 2 Bde, Paris 1867; Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen, Ulm 1897; Nilles, Calendarium manuale utriusque ecclesiae, Innsbruck 1896 f.; A. Ehrhardt, Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche RQS 1897, 67 ff. und Die Legendensammlungen, vornehmlich auf Grund des Symeon Metaphrastes, und ihr ursprünglicher Bestand, Freiburg 1896; St. Beißel, Die Verehrung der H. und ihrer Reliquien in Deutschland, Freiburg 1890; Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens, 4 Bde, Gotha 1889—1891; K. v. Hase, Polemik[5], Leipzig 1890, S. 359 ff.; F. Kattenbusch, Vergleich. Konfessionskunde I, Freib. 1892, S. 456 ff.; H. Samson, Die Schutzheiligen, Paderborn 1889 (mir unbekannt); H. Usener, Legenden der heiligen Pelagia, Bonn 1879; Acta s. Marinae et Christophori, Bonn 1886; Die Perle, Theol. Abhandl. C. Weizsäcker gew. 201 ff.; Die Sintflutsagen. Bonn 1899, S. 168 ff. Eine Geschichte der Heiligenverehrung steht noch aus.

Im Anschluß an den alttestamentlichen Sprachgebrauch (z. B. Da 7, 18 ff.) werden im NT die Christen als die Heiligen bezeichnet (so AG 9, 13. 32. 41; Rö 1, 7; 16, 2. 15; 1 Ko 6, 1 f.; 14, 34; 2 Ko 1, 1 u. s. w.), in besonderem Sinn die Glieder der Muttergemeinde zu Jerusalem Rö 15, 25 f. 31; 1 Ko 16, 1; 2 Ko 8, 4; 9, 1. 12 (vgl. dazu Zahn, Ntl. Einleitung II, 138. Daß „die Heiligen" einen Stand in der Gemeinde bildeten [so Manchot, Die Heiligen, 1887], ist nicht zu erweisen). Noch bei Hippolyt begegnet jener Gebrauch von *ἅγιοι* (vgl. Danielkomm. I, 14, 5 *ἡ κλῆσις τῶν ἁγίων*. IV, 34, 1 *πάντα τοῖς ἁγίοις ἀνέφηνεν*. 38, 2 *ἡ πρὸς τοὺς ἁγίους σύνοδος*. 53, 4; 55, 2). Aber schon hatten nicht nur die Anhänger der montanistischen Prophetie eine besondere Qualität der Heiligkeit für sich in Anspruch genommen (Origen. In Tit. IV, 696 de la Rue dicentes: Ne accedas ad me quoniam mundus sum), sondern auch in der Kirche hatten Heilige von besonderer Qualifikation sich herauszuheben begonnen, in welchen durch außerordentliche Erweisungen der Frömmigkeit die Kraft des Geistes in besonderem Maße sich wirksam zeigte (die Gemeinde zu Lyon, Eus. KG 5, 1 *ἐν ᾧ πάσχων ὁ Χριστός*. Felicitas, Passio Perpet. 15 illic . . erit alius in me qui patietur pro me). Im vollen Sinn galt dies von den Märtyrern. Empfahl die „neue Prophetie" den Tod des Märtyrers als den wahrhaft christlichen (Tertull., De fuga 9. De anima 55), so galt doch auch der Kirche das Martyrium als das von jeder Schuld reinigende lavacrum sanguinis (Tertull., De bapt. 16; vgl. De pat. 13. Scorp. 6. Eus. KG VI, 4 ꝛc.). Märtyrerakten sind das einzige Biographische aus den ersten Jahrhunderten. Ausgezeichnet orientiert über die Beurteilung des Martyriums der Bericht der Gemeinde zu Smyrna vom Märtyrertod Polycarps (wohl 155). Deutlich wird derselbe in eine Analogie zum Leiden Christi gerückt (vgl. 6, 1; 7, 1). Es wird gesagt, daß sein Gedächtnis gefeiert werde (*μνημονεύεται* cp. 19, 1). Vergeblich haben die Christen sich gemüht, des Leibes Polycarps teilhaftig zu werden (17, 1 *ὡς μηδὲ τὸ σωμάτιον αὐτοῦ ὑφ' ἡμῶν ληφθῆναι, καίπερ πολλῶν ἐπιθυμούντων τοῦτο ποιῆσαι καὶ κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ*). Der Spott der Juden, die Christen möchten sonst den Polycarp an Stelle Christi verehren, veranlaßt die Gemeinde sich über ihr Verhalten zu den Märtyrern zu äußern, 17, 3: *τοῦτον (τὸν Χριστὸν) μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα*. Die Gebeine Polycarps aber bezeichnet sie 18, 1 als *τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον*, und erklärt, daß sie um die Stätte ihrer Beisetzung versammelt *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ*

wolle ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. Über die den Märtyrern schon bei Lebzeiten gewidmete Verehrung spottet scharf Lucian, De morte Peregr. 12. „Domina" redet Saturus seine Schwester Perpetua als nunmehrige Märtyrerin an (Pass. Perp. 4), ihre Fürbitte hilft ihrem jung verstorbenen Bruder (ebd. 7 f.), und mit „Ecce sunt, ecce sunt" sieht Saturus sich mit ihr im Himmel von Engeln begrüßt und zum Herrn geführt, dessen Kuß ihnen wird (ebd. 11 f.). Duft glaubt man von den Märtyrern ausströmend (z. B. Euſ. KG 4, 15; 5, 1; vgl. dazu Harnack, ZKG II, 291 ff.). Ihre Stellung als Repräsentanten des christlichen Heiligkeitsideals brachte die Konfessoren in eine gewisse Rivalität zu den Trägern des kirchlichen Amtes. Wie Bischöfe und Propheten um die Schlüsselgewalt gerungen (Tert., De pud. 21), so gewannen auch die Konfessoren einen Einfluß auf die Ausübung derselben (vgl. jenes Schreiben der Gemeine zu Lyon, Euſ. KG V, 2; Tert., De pud. 22 tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem); offenbar von der Voraussetzung aus, daß ihre Mehrleistung den Mangel anderer erstatten könne. Welche Schwierigkeiten daraus erwuchsen, zeigte sich in der Decianischen Verfolgung. Charakteristisch für die den Märtyrern schon um 300 gewidmete Verehrung ist das Verhalten jener Lucilla in Karthago, welche vor dem Empfang des Abendmahlskelchs die Reliquie eines Märtyrers zu küssen pflegte (Optat. 1, 16; s. Bd IV, 790,21 ff.); ebenso, daß nach Euſ. KG VIII, 6 Leichname der Märtyrer ins Meer geworfen werden, damit sie nicht von den Christen für Götter gehalten würden. Ein ungefähr gleichzeitiges wertvolles Dokument ist das „Testament der vierzig Märtyrer" (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. K. I, 1), welches den Zweck verfolgt, die offenbar zu befürchtende Zerstreuung ihrer Gebeine zu verhindern. Thatsächlich freilich behauptete man später an vielen Orten gerade von den Reliquien dieser 40 Märtyrer zu besitzen, in der Überzeugung, in jeder Reliquie eines Märtyrers die Kraft aller vierzig zu erfassen (vgl. Gregor von Nyssa, MSG 46, 784 B τὴν δὲ κόνιν ἐκείνην καὶ τῆς καμίνου τὰ λείψανα ὁ κόσμος ἐμερίσθη καὶ πᾶσα γῆ σχεδὸν τοῖς ἁγιάσμασι τούτοις εὐλογεῖται; Basilius, MSG 31, 521 C πάντες εἰσὶν ὁμοῦ καὶ πάντες εἰσὶ παρ' ἑκάστῳ); die großen Leuchten der Kirche Basilius, Ephräm, Gregor v. Nyssa haben sie überschwänglich gepriesen (Türmen gleich sichern sie nach Basilius l. c. das Land), und der Menge dienten ihre Namen als Zauberformel (vgl. Pietschmann, Recueil de Travaux, Bd 21, 133 ff.). — Seit in dem christlich gewordenen Staat es kein blutiges Martyrium mehr gab, waren die alten Märtyrer mit den Propheten und Aposteln in unerreichbare Höhe entrückt. Und waren bis dahin zumeist nur die Märtyrer des eigenen Ortes Gegenstand der Verehrung gewesen, so beginnt jetzt ein Austausch zwischen den einzelnen Teilen der Kirche; wie dies innerhalb der Martyriologien geschah, wird demnächst eine Untersuchung von H. Achelis zeigen. Gerade in der Heiligenverehrung hält Heidnisches in die zur Herrschaft gelangte Kirche seinen Einzug. Aus dem heidnischen Totenkult ward der christliche Märtyrerkult. An den Natalitien der Märtyrer kehren die Opfermahlzeiten der heidnischen Parentalia in modifizierter Gestalt wieder. Auch eine Monica brachte afrikanischer Sitte entsprechend an den Gräbern der Märtyrer „Opferbrei, Brot und ungemischten Wein" dar (Aug., Conf. VI, 2). „Wenn" aber „im Manenkultus die Wurzeln der Heiligenverehrung liegen, so in der Götterverehrung ihr wichtigster Inhalt" (V. Schultze, Gesch. d. Unterg. d. griech.-röm. Heident. II, 351). „Die zahllosen Legenden des 4. und 5. Jahrhunderts sind nur die christliche Variation der Erzählungen und Erfahrungen der antiken Frömmigkeit" (ebd. 353). Usener hat gezeigt (s. auch Trede IV, 130 ff.), wie so Aphrodite als Ursprung der Legenden von den Pelagia, Maria, Marina, Margarita, Anthusa, Eugenia anzusehen ist (während freilich A. Wirth, Danae in den christlichen Legenden [Wien 1892] die Gedanken seines Meisters unkritisch ins Extrem verfolgt hat). Namentlich die in der Zeit des ausgehenden Heidentums so verbreitete Verehrung weiblicher Gottheiten wendet sich der „Gottesmutter" zu. Jene Kollyridianerinnen im peträischen Arabien können ihr daher Opferkuchen in Phallusform darbringen. Die schwarzen Marienbilder hat man nicht ohne Wahrscheinlichkeit aus den schwarzen Artemis- und Isisbildern erklärt. Die Tempel der Götter wurden Kirchen der Heiligen. Das Wort Theodorets (Graec. aff. cur. serm. 8 de martyr., MSG 83, 1033 B): „Statt der Götter hat der Herr seine Toten in eure Tempel eingeführt", traf in noch genauerem Sinn zu, als es gemeint war. Und neben den Göttern ziehen die Heroen in die Kirche ein, denn der Heros ist ja gleich dem Heiligen weder ausschließlich Gott noch Mensch. Die Hymnen auf die Heiligen lösen die auf die Heroen ab, das Martyrion das Heroon, die Translationen der Heiligen (z. B. schon bei oder doch bald nach der Gründung Konstantinopels) die der Heroen (V. Schultze, S. 362 f.). Die

fehlende Statue wird durch die Reliquie ersetzt. Die erleuchtetsten Geister, wie etwa Gregor von Nyssa MSG 46, 740 A, überbieten sich in der Verherrlichung der Reliquien (s. d. A.). Der Jahrestag des Martyriums, mit den vorausgehenden Vigilien führte die Gläubigen von allen Seiten zusammen (Sdralek in Kraus, Realenc. d. christl. Altert. II, 689). Wie einst zu Ehren der Götter so brannten jetzt Lampen zu Ehren der Märtyrer. Die christologischen Kämpfe lehrten im Namen der „Gottesgebärerin“ das ganze Geheimnis der Erlösung zu erblicken (das Nähere s. im A. „Maria“). Dazu ersteht eine neue Kategorie Heiliger in den Asketen. Der Einsiedler in der Wüste, der Stylite, der Begründer von Mönchsvereinigungen haben als Heroen der Heiligkeit den Märtyrer nunmehr abgelöst und werden daher jetzt neben jenem als Heilige verehrt. Die kirchliche Rhetorik aber ergeht sich im Lobpreis der Heiligen, die Theologie suchte jene christianisierte Verehrung vergöttlichter Personen auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, und synodale Beschlüsse sie als kirchliche Ordnung zu legitimieren. Ein Gregor von Nazianz schließt seine Rede auf Heron: *σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύοις ἄνωθεν ἵλεως καὶ τὸν ἡμέτερον διεξάγοις λόγον καὶ βίον* (MSG 35, 1193 B, vgl. 36, 244), und nicht anders die auf seinen Freund Basilius: *σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύοις ἄνωθεν . . στήσαις ταῖς σεαυτοῦ πρεσβείαις.* Nach seiner Überzeugung wirken die Heiligen mehr nach ihrem Tod durch ihre Fürbitte, als bei Lebzeiten durch ihre Lehre (MSG 35, 989). Durch die heiligen Märtyrer werden Dämonen vertrieben, Kranke geheilt (ebd. 589). Basilius erklärt, daß er die heiligen Apostel, Propheten, Märtyrer um ihre Fürbitte anrufe, *τοῦ δι' αὐτῶν ἤγουν διὰ τῆς μεσιτείας αὐτῶν, ἵλεων μοι γενέσθαι τὸν φιλάνθρωπον θεόν. ὅθεν καὶ τοὺς χαρακτῆρας τῶν εἰκόνων αὐτῶν τιμῶ καὶ προσκυνῶ* (MSG 32, 1100). Die Homilien des Asterius von Amasea verteidigen die den Märtyrern gespendete Verehrung gegen die Eunomianer. „Wir beten die Märtyrer nicht an“, „aber wir machen sie zu Vertretern unserer Gebete“ (MSG 40, 317); wegen der eigenen Unwürdigkeit nehme man zu den Geliebten des Herrn seine Zuflucht, *ἵνα ἐκεῖνοι ἐν τοῖς ἰδίοις κατορθώμασι τὰ ἡμέτερα θεραπεύσωσι πλημμελήματα . . τίς κατηγορία προστάταις προσφεύγειν* (MSG 40, 321 ff.). Haben Apostel und Märtyrer bei ihren Lebzeiten für andere bitten können, um wie viel mehr jetzt (Hieron., C. Vigilant. 6). Nicht nur ihre Gebeine, sondern ihre Gräber und Schreine sprudeln Segen (Chrysost., MSG 50, 664). Die Heiligen sind denselben durch eine gewisse Raumentschränktheit gegenwärtig (so z. B. Hieron. a. a. O.; Basil. u. a.), oder Engel, oftmals in ihrer Gestalt erscheinend, repräsentieren sie (so z. B. Pseudoathanasius, Quaest. ad Ant. MSG 28, 613; Augustin u. a.). Hat Augustin vor einem Kult toter Menschen gewarnt und erklärt, die Heiligen seien wegen der Nachahmung zu ehren, nicht anzubeten wegen der Religion (De vera relig. 55. 108, MSL 34, 169) — wie denn auch alles Rühmen derselben Gott gelte, Sermo 313, 2. 3 MSL 38, 1423 — so hat sich doch auch ihm die Fürbitte für die Heiligen bei den eucharistischen Oblationen in ein Sichwenden an die Fürbitte derselben verwandelt (Sermo 159, 1. MSL 38, 868: cum martyres . . recitantur ad altare Dei, . . non pro ipsis oratur . .; iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari. Ebenso Sermo 285, 5. MSL 38, 1291). Julian konnte den Christen vorwerfen, daß sie die Verehrung der Götter mit einer solchen elender Menschen vertauscht hätten (Cyr. Al. opp. ed. Aub. V, 201 E). Jeder Altar sollte jetzt seine Reliquien haben (s. d. A.). Einem Paulinus von Nola steht, wie seine Gedichte zeigen, sein Schutzpatron Felix von Nola im Mittelpunkt seines religiösen Lebens (vgl. bes. Trede I, 37 ff.). Die Kranken werden jetzt ebenso in den Kapellen der Heiligen niedergelegt, um Genesung zu finden, wie einst im Tempel Äskulaps. Und wie Tibull gerühmt (I, 3, 27): dea . ., nam posse mederi picta docet templis multa tabella tuis, so werden jetzt in den Tempeln der Heiligen Nachbildungen der geheilten Glieder als Weihgeschenke aufgehängt.

An Widerspruch hat es freilich nicht gefehlt. Eunomius scheint besonders der Vertreter einer Opposition gewesen zu sein (vgl. Asterius a. a. O.; Hieron., C. Vigil. 9 und Gennadius, De dogm. eccl. cp. 73). Gegen Eustathius hat die Synode zu Gangra Can. 20 die Feste zu Ehren der Märtyrer in Schutz genommen (Mansi II, 1098 f.; Hefele, Konziliengesch.[2] I, 788 ff.). Vigilantius nannte die Reliquienverehrer Aschenanbeter und Götzendiener (Hieron., Ep. 109 ad Ripar., 1). Hat Hieronymus den Vigilantius leidenschaftlichst bekämpft, so wendet sich gegen diesen offenbar auch des Faustus (?) Tractatus de symbolo 9 (vgl. Caspari, Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Tauff. u. d. Glaubensreg. S. 273). Ein Hemmnis hat jener vereinzelte Widerspruch dem Heiligenkult nicht zu bereiten vermocht. Bald trug man „Reliquien und andere Erinnerungszeichen der Heiligen als Amulette und rühmte deren heilsame Wirkung. Man flehte um ihren Beistand zu der beab-

sichtigten Reise, stellte das Schiff unter ihre Obhut, brachte ihnen ihre Portion an der Tafel der Passagiere dar und teilte zum Danke für die glücklich vollbrachte Fahrt aus der für den Heiligen ersammelten Büchse den Armen ein Almosen aus" (Grüneisen in der 2. Aufl. V, 710). Bei manchen Heiligen läßt sich noch deutlich erkennen, welche Gottheit sie ablösten; so beim hl. Martin, Antonius, Nikolaus und Elias. Die einzelnen Länder erhalten ihre Schutzpatrone, die etwa, wie St. Jakob in Spanien bei den späteren Kämpfen gegen die Mauren, die Führer im Streit waren, und die wie der hl. Dionys in Frankreich nun in eine Linie mit den Aposteln gerückt wurden. Nicht minder gilt das von den einzelnen Berufsarten: Lucas wird der Schutzpatron der Maler, Johannes und Augustinus die der Theologen, Ivo der Juristen, Cosmas und Damian der Ärzte, Crispin der der Schuster. Ganz analog heidnischer Zuweisung der Hilfe in besonderen Fällen an bestimmte Gottheiten wird bald auch für einzelne Nöte und Gebrechen bei bestimmten Heiligen Hilfe gesucht.

Seine Sanktionierung hat der Heiligendienst in der griechischen Kirche mit der der Bilderverehrung auf dem 2. nicänischen Konzil gefunden. Zwar unterschied dasselbe die den Heiligen zu erweisende *δουλεία* und *προσκύνησις* von der Gott allein gebührenden *λατρεία*, aber es gab jener zugleich eine definitive Grundlage. — Während aber im Gegensatz zu jener Synode die karolinischen Bücher den Bildern religiösen Wert absprechen, erkennen sie die Pflicht der Heiligenverehrung an (II, 21. MSL 98, 1085 f. Solus Deus colendus . .; cuius etiam sanctis, qui . . cum eo regnant, . . veneratio exhibenda est) und ebenso die ihrer Reliquien (III, 16). Doch war Karl d. Gr. kein Freund der Verehrung der Heiligen; er hat sich gegen die Translationen ihrer Gebeine ausgesprochen (Kap. 72, 7, S. 163; vgl. Hauck, KG Deutschl. II, 683) und die Synode von Frankfurt von 794 sich gegen die Verehrung neuer Heiligen erklärt (Kap. 28, 42). Aber die mit dem Christentum überkommene Heiligenverehrung hatte sofort bei den germanischen Völkern Wurzeln geschlagen. Selbst ein Chlotachar wallfahrtete zum Grab des hl. Martin (Greg., Hist. Franc. IV, 21), und einem Chilperich erscheint Kirchen und Kapellen der Heiligen zu erbauen als vornehmster Erweis der Frömmigkeit (Hauck a. a. O. I [1], 181; über die Heiligen der Merovingerzeit vgl. Krusch, MG Script. rer. Merov. III [1896]; charakteristisch ist übrigens, wie z. B. ein Leodegar ein Heiliger wurde). Obwohl ein Alcuin vor verkehrter Verehrung der Reliquien warnte, hat er sich doch selbst solche aus Italien erbeten (ep. 5. 101), und unter Ludwig dem Frommen standen Translationen an der Tagesordnung (Hauck II, 684 ff.). Immerhin ließ der Kampf gegen die Bilderverehrung einen Claudius von Turin und Agobard von Lyon (bes. Gegen den Aberglauben der Bilderverehrer 17. 30) auch vor die Anbetung Gottes beeinträchtigender Verehrung der Heiligen warnen (die Stellen bei Gieseler, KG II, 1 [4] 100—106). Die Wunder der Heiligen wurden zunächst als Thaten Gottes beurteilt, aber doch auch als eigene Thaten der Heiligen (Hauck I [2], 199. II, 689). An gelegentlicher scharfer Kritik von Mißbräuchen bei der Verehrung von Heiligen und ihrer Reliquien fehlte es allerdings nicht; vgl. Guibert, seit 1104 Abt von Nogent-sous-Coucy, De pignoribus sanctorum Cl. IV, Opp. ed. d'Achery. Aber das prinzipielle Recht jener Verehrung wurde deshalb nicht angetastet (vgl. Reuter, Gesch. d. Aufkl. im Mittelalter I, 151). Wie in der thebaischen Legion (s. d. A. Mauritius) schon im 5. Jahrhundert die Sage von einer Schar, die gemeinsam das Martyrium erlitten, aufgekommen war, so gelangte wohl im 12. die von der hl. Ursula und ihren 11000 Genossen (s. d. A.) zur vollen Ausbildung. Manchen hervorragenden Persönlichkeiten, wie dem hl. Bernhard oder Franziskus ward schon bei Lebzeiten eine Verehrung wie Heiligen zu teil, so daß man in Assisi voll Freude über des letzteren bevorstehenden Tod war; „denn ein echt katholisches Volk hält noch mehr auf tote als lebendige Heilige" (Hase, Werke V, 1 S. 99). Sehr charakteristisch ist auch die Erzählung der Vita Romualds von Petrus Damiani c. 13, wie man diesen Heiligen in Catalonien von der Rückkehr nach Italien zurückhalten will und beschließt, ut eum missis interfectoribus . . perimerent, quatenus quia eum non poterant retinere viventem, haberent pro patrocinio terrae vel cadaver exanime.

Zunächst vollzog sich auch durch die Stimme des Volks die Kanonisation (s. d. A.), Ulrich von Augsburg ward zuerst vom Papst heilig gesprochen. Nicht selten aber hat es auf des Messers Schneide gestanden, ob jemand als ein Heiliger zu verehren oder als ein Ketzer zu verurteilen sei. Die Scholastik aber lieferte die dogmatische Begründung für die Verehrung der Heiligen als der Freunde Gottes und Vertreter und Fürsprecher vor seinem Thron. Man unterschied dabei auch hier zwischen Latria und Dulia (Petrus Lombardus, Sent. III. Dist. 9 A. Thomas, Summa P. II, 2 Quaest. 103 Art. 3 [Bd 3,

375. Parma 1853] Dulia, quae debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a Latria, quae exhibet debitam servitutem divino dominio), über welche letztere sich dann wieder die der heiligen Jungfrau als Gottesmutter zu erweisende Hyperdulie erhebt (Thomas II, 2 Quaest. 103. Art. 4). In 6 Klassen geteilt — als Patriarchen und Propheten, als Apostel, Märtyrer, Bekenner und heilige Frauen resp. Jungfrauen — werden sie beim Meßopfer angerufen. Bestimmte Attribute kennzeichnen die einzelnen Heiligen (s. darüber Cahier, R. Pfleiderer).

Eine Zurückweisung der Heiligenverehrung findet innerhalb der Kirche des Mittelalters nirgends statt. Wohl aber warnte Wikliff (s. d. A.) davor, sich der Fürbitte der Menge der Heiligen zu empfehlen, da dadurch die Seele zerstreut und die Liebe zu Christo geschwächt werde; und auch ein Nikolaus von Clemanges (s. d. A. Bd IV, 140, 25) konnte sich unbefangen gegen die übergroße Zahl der Heiligenfeste und dagegen erklären, über den Geschichten der Heiligen die Schrift zu vergessen. Gerade in der Zeit des ausgehenden Mittelalters nahm der Dienst verschiedener, zum Teil neuer Heiligen einen besonderen Aufschwung. In Deutschland wird jetzt der heiligen Anna, der Mutter Mariä, ein besonderer Kult gewidmet (E. Schaumkell, Der Kultus der hl. Anna am Ausgang des Mittelalters, Freib. 1893; dazu Bossert, ThLB 1893, 37). Seit 1284 läßt sich der Kult der vierzehn Nothelfer mit Sicherheit nachweisen (Weber im kathol. Kirchenlexikon 9, 518), während Uhrigs Vermutung (ThQS 1888 Heft 1) eines wesentlich älteren Ursprungs und Zusammenhangs mit jener Umwandlung des Pantheons in eine Kirche der hl. Jungfrau und aller Märtyrer mindestens unerweislich bleibt. Die Verehrung der Heiligen mußte so lange die beliebteste Äußerung der Frömmigkeit sein als die Geltung vor Gott von der menschlichen Leistung abhängig gemacht wurde, und es daher von höchstem Werte war, sich der Gunst solcher zu erfreuen, deren dinglich geschätzten Verdienste den Mangel des sich an sie Wendenden erstatten und so Gott zu einem nachsichtigen Urteil bestimmen konnten.

Erst die Reformation mit ihrer Umprägung des religiösen und sittlichen Ideals beseitigte die Wurzel der Heiligenverehrung. Die im Glauben an Christus gewonnene Heilsgewißheit machte nicht nur die Vermittelung Heiliger entbehrlich, sie schloß dieselbe auch aus, weil im Widerspruch stehend mit der einigen Mittlerschaft Christi. Eben dies hebt die Augustana Art. 21 hervor: memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem . . Sed scriptura non docet invocare sanctos seu petere auxilium a sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem, intercessorem. Ganz ebenso will zwar auch die Apologie ein Ehren der Heiligen, aber für eine Anrufung derselben vermißt sie jeden Schriftgrund, und indem dieselbe die Heiligen zu Mittlern mache, obscurat officium Christi et fiduciam misericordiae debitam Christo transfert in sanctos (Apol. 9, 15 S. 225 ed. Müller). Nicht der Heiligen, sondern allein Christi Verdienst bringt uns das Heil (ebd. 22. 29. 31). Zugleich aber wird hier (Apol. 9, 32) wie in Schriften Luthers (z. B. im Groß. Katech. S. 387 ed. Müller; bes. in der Ausleg. der 10 Geb., Walch Bd III, 1729 ff.) auf die heidnische Wurzel jener Anschauung hingewiesen, daß von den einzelnen Heiligen die Hilfe in bestimmten Fällen zu erhoffen sei. Luthers Schmalkaldische Artikel aber behandeln auch die Anrufung der Heiligen unter den „endechristischen Mißbräuchen“, welche die Erkenntnis Christi austilgen. Im wahren Christen erblickte Luther einen Heiligen, und einen Stand besonderer Heroen der Frömmigkeit gab es für ihn nicht mehr. — Gegenüber dieser scharfen Kritik der Reformatoren hat das Tridentinum nur vorsichtig die Anrufung der Heiligen als „gut und nützlich“ zu lehren gewagt, unter freilich viel bestimmterer Abweisung der Verwerfung derselben (Sess. 25 [Docent.], sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium eius Iesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, sanctos aeterna felicitate in caelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idolatriam vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, vel stultum esse in caelo regnantibus voce vel mente supplicari, impie sentire. Daher urteilt auch die heutige katholische Theologie (J. A. Becker im kathol. Kirchenlex.[2] V, 1624): „Die Verehrung der Heiligen ist nicht heilsnotwendig necessitate medii, die Kirche hat sie an sich auch nicht necessitate praecepti angeordnet“, und vermittelt sich das Verständnis ihres Beistandes durch die Erklä-

rung (ebd. 1626): Gott . . offenbart den Heiligen unsere Schicksale und unsere Anrufungen". Aber boten schon die Aufstellungen des Tridentinums einem M. Chemnitz guten Grund zu scharfer Polemik (Exam. conc. Trid. III, 4), so gewinnt doch in der Praxis die Heiligenverehrung noch eine sehr andersartige Gestalt. In besonders illustrierender Weise zeigen dies Tredes „Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens" (s. o.). Er gelangt zu dem Ergebnis I, 31: „Die heutigen Christen Süditaliens huldigen durchweg dem ausgeprägtesten Polytheismus. Man wandere von Kirche zu Kirche, um zahllose gedruckte Gebete als kleine Tafeln befestigt zu sehen und sich zu überzeugen, daß sie ausnahmelos zu göttlichen Gewalten niederen Grades, Heiligen und an Madonnen, nie an Gott gerichtet sind". In Neapel behauptete sich Virgil unter den christlichen Heiligen bis ihn der hl. Januarius, dessen Kult den vorzüglichsten Teil der Religion des Bewohners von Neapel bildet (Trede I, 142 ff.), zurückgedrängt hat. Anderwärts tritt die superstitiöse Art des Heiligenkults nicht so deutlich zu Tage, aber die Unterschiede bleiben doch zumeist nur quantitative. — Auch in der griechisch-orthodoxen Kirche (vgl. Gaß, Symbolik der griech. Kirche S. 310 ff.) erklärt die Conf. orthod. III, 52 ἐπικαλούμεθα αὐτοὺς (τοὺς ἁγίους) οὐχὶ ὡς θεούς τινας, ἀλλ' ὡς φίλους αὐτοῦ (θεοῦ); Altäre werden den Heiligen nicht errichtet und in der Messe wird nur zu ihrem Gedächtnis geopfert. Aber praktisch wendet der Christ sich neben der Gottesmutter besonders an seinen Namensheiligen, und der heil. Nikolaus ist in Rußland Gott bedenklich nahe gerückt. Die Festtage der Heiligen haben die Sonntagsfeier sehr zurückgedrängt. Zu den von der griechischen Mutterkirche überkommenen haben sich in der russischen Kirche zahlreiche Heilige hinzugesellt, freilich ohne die charaktervolle Mannigfaltigkeit der Heiligen des Abendlandes (vgl. Leroi-Beaulieu, Das Reich der Zaren und die Russen III, 133 ff.). Doch findet nirgends in der anatolischen Kirche ein eigentlicher Kanonisationsprozeß statt. Das vornehmste Merkmal der Heiligkeit ist das Ausbleiben oder doch die Verzögerung des Verwesungsprozesses, daneben auf den Heiligen zurückgeführte Wunder. Doch hat in Rußland das Verbot des Zaren das Aufkommen neuer Heiliger zeitweilig verhindert; der hl. Tichonius besaß schon um 1840 die Anwartschaft auf die Anerkennung seiner Heiligkeit, aber erst unter Alexander II. konnte er sie erlangen. Im Kult der Heiligen herrscht auch im russischen Volk „unter der christlichen Hülle" der „Geist des Polytheismus" (Leroi-Beaul.), wie andererseits die Bildnisse des hl. Nikolaus in den Hütten der heidnischen Burjäten angetroffen werden (ebd. S. 36). In der Theologie der anatolischen Kirche aber empfängt jene Verehrung der Heiligen dadurch ihre Legitimation, daß, wie durch die kirchliche Hierarchie und ihre Weihehandlungen göttliche Kräfte in die Menschheit eingesenkt werden, so in den Heiligen der der Kirche innewohnende Geist sich unmittelbar wirksam erweist, sie daher den Zusammenhang mit der himmlischen Hierarchie vermitteln. **Bonwetsch.**

Heiligenschein. — Litteratur: Ludolf Stephani, Nimbus und Strahlenkranz in den Werken der alten Kunst; Mémoires de l'Académie des Sciences de St.-Pétersbourg, VI. Série. Sciences politiques, histoire, philologie, T. IX (St. Petersburg 1859) p. 361–500; auch separat erschienen. Didron, Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu, Paris 1843 p. 4 sqq; De Waal und Fr. X. Kraus in Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer 2. Bd S. 496 ff.

1. Namen. Um die Personen der Trinität und ihre Sinnbilder, die Gestalten aus der biblischen und Heiligengeschichte und ihre etwaigen Symbole sowie Kaiser, Könige u. s. w. auszuzeichnen, verwenden seit dem 4. Jahrh. zahlreiche christliche Künstler eine runde oder eckige lichte Scheibe, einen oder mehrere bald breitere, bald schmälere Streifen, Strahlen u. dgl., die hinter oder über den Köpfen der dargestellten Figuren erscheinen. Während man diese Attribute heutzutage gewöhnlich unter der Bezeichnung Heiligenschein zusammenfaßt, sprach man in der altchristlichen Zeit und im MA nach dem Vorgang klassischer Autoren, wie des Vergil, von Nimbus, so Isidorus von Sevilla, orig. 19, 31: Nam et lumen, quod circa angelorum capita fingitur, nimbus vocatur, licet et nimbus sit densitas nubis.

2. Geschichtliches. Der Nimbus ist keine christliche Erfindung; vielmehr hat er Vorläufer in einer Reihe von alten Religionen, so im Brahmanismus, Buddhismus, im slavischen Heidentum, besonders aber in der griechischen und römischen Religion. Speziell die Kunst der Antike kennt und verwendet den Nimbus, aber auch den Strahlenkranz und die Strahlenkrone, die drei nur graduell verschiedene Ausdrucksweisen für die nämliche Sache, den leuchtenden Glanz, sind. Frühere Annahme war, Nimbus und Strahlenkranz seien eine Eigentümlichkeit lediglich der Lichtgottheiten. Jetzt darf aber nach den Untersuchungen

Stephanis als erwiesen gelten, daß auch nicht siderischen Göttern, Heroen, bevorzugten Menschen, wie den Kaisern u. dgl., ja selbst Tieren jene Attribute beigelegt wurden, um ihren größern Vorzug und ihre höhere Würde zu charakterisieren. Aus der griechisch-römischen überkam die junge christliche Kunst Nimbus, Strahlenkranz- und Krone, freilich nicht um die Tradition sklavisch fortzusetzen, sondern um sie in wichtigen Stücken zu ändern und eine neue Entwickelung anzubahnen. Da die Antike neben dem Nimbus von Strahlenkranz- und Krone ausgiebigen Gebrauch machte, so muß es auffallen, daß diese in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst selten begegnen. Werden doch hier damit kaum andere Figuren geschmückt, als solche, die die beiden Attribute schon früher besaßen, so der Sonnengott, auf Sarkophagen (Garrucci, storia della arte crist. t. 296, 4; 307, 1), auf Miniaturen (Garr. t. 119, 1 und v. Hartel-Wickhoff, Die Wiener Genesis Taf. 29; Garr. t. 139, 2; 148, 1; 152, 2) und auf einer Terrakottalampe (Garr. t. 474, 2; weitere Beispiele s. Piper, Mythologie der christlichen Kunst 2. Abt. S. 126 ff.; vgl. auch das vielbesprochene Fresko in S. Callisto, Garr. t. 5, 4 und de Rossi, Roma sott. vol. II t. 16, 1), und der Phönix auf Mosaiken (Garr. t. 253; 286; 292; weitere Beispiele s. Piper a. a. O. 1. Abt. S. 456 ff.). Dagegen greift die Verbreitung des Nimbus auf den christlichen Kunstwerken weit um sich.

Zunächst ist es allerdings nur als eine unmittelbare oder mittelbare Fortsetzung früherer Übung zu betrachten, wenn der Maler der Josuarolle die Personifikationen der Städte Ain und Gibeon, Frauengestalten, mit dem Nimbus auszeichnete, — in dieser Handschrift sind übrigens keineswegs alle Ortspersonifikationen nimbiert — und nicht nur Kaiser, Kaiserinnen und kaiserliche Prinzen auf zahlreichen Münzen (Beispiele s. bei Stephani S. 132 ff.) Konstantin d. Gr., Justinian, Theodora und Leo VI (?) überdies noch auf Mosaiken (Ciampini, de sacris aedibus a Constantino Magno constructis t. 2, 4; Garr. t. 264; Salzenberg, Alt-christliche Baudenkmale von Constantinopel Bl. 27), Konstantius II. und Konstantius Gallus in einer Handschrift (Strzygowski, Die Calenderbilder des Chronographen vom Jahre 354 Taf. 9. 24 f.), Honorius auf einem Diptychon (Molinier, Histoire générale des arts etc. I Pl. 2) u. s. w., sondern selbst alttestamentliche und jüdische, ägyptische, babylonische, fränkische und georgische Könige und Fürsten den Heiligenschein erhielten. Hierher gehören u. a. Melchisedech auf einer Miniatur (Garr. t. 143, 3), David und Salomo auf Miniaturen (Garr. t. 130, 2; 146, 1), Zedekia auf einer Miniatur (Garr. t. 148, 1), Herodes auf einer Miniatur (Garr. t. 130, 2 [?]) und auf Mosaiken (Garr. t. 213; 214), Pharao auf einer Miniatur (Buonarruoti, Vetri antichi p. 82), Nebukadnezar auf Lampen (Garr. t. 476, 6 u. 8), Merodach auf einer Miniatur (Garr. t. 148, 1). Zu den fränkischen und georgischen Beispielen vgl. Stephani S. 134 f.

Indessen war es ein völlig Neues, als die Künstler seit dem 4. Jahrhundert je länger desto häufiger die bedeutsamsten Gestalten der Bibel, die Engel, die Heiligen der Kirchengeschichte und Legende sowie ihre etwaigen Sinnbilder und andere Personen mit dem Nimbus geschmückt darstellten. Die Wahl gerade dieses Attributs kann auffallen, weil man es nach den Schilderungen der Gottes- und Engelerscheinungen im AT und der Erscheinungen Christi und seiner Jünger im engern und weitern Sinn, wie sie das NT, die Apokryphen und die patristische Litteratur darbieten, nicht erwartet. In Licht, aber auch in Wolken, Feuer und Blitz werden Gott und die Engel dem Menschen sichtbar (1 Mos 15, 17; 2 Mos 3, 2; 13, 21 f.; 19, 16. 18; 34, 5; 4 Mos 9, 15 f.; 14, 14; 5 Mos 4, 12. 33. 36; 5, 4 f. 19 ff.; 9, 3. 15; Ri 13, 20 ff.; Ps 104, 4 u. s. w.). Bei der Verklärung Jesu wird das sonnengleiche Leuchten seines Angesichts und die Klarheit, in der Moses und Elias erscheinen, hervorgehoben (Mt 17, 1 ff.; Mc 9, 2 ff.; Lc 9, 28 ff.), aber weder hier, noch sonst im NT eine Andeutung über einen Lichtglanz nach Art des Heiligenscheins gegeben. Ähnlich ist das Resultat, das die altchristliche kirchliche und außerkirchliche Litteratur gewinnen läßt (vgl. ob. IV. Bd S. 63 f.; 77, 55 ff. und jetzt auch von Dobschütz, Christusbilder 1899). Am meisten erinnert noch der Vergleich *ὥσπερ ἶρις ἐν ἀέρι* in der Petrusapokalypse, den diese aber in Verbindung bringt mit dem Haar der „gerechten Brüder, die aus der Welt gegangen“ (Dieterich, Nekya S. 2 f.) an den Nimbus. In Anlehnung an die erwähnten oder ähnliche Berichte über Gottes-, Christus- und Engelerscheinungen stellte auch schon die altchristliche und frühmittelalterliche Kunst Gott bezw. die Hand Gottes in Wolken bei der Opferung Isaaks, der Gesetzgebung auf dem Sinai und in Flammen im brennenden Busch, Christus in der Aureole und später in der sog. Mandorla, die Engel in Wolken, so sicher auf der Lipsanothek zu Brescia (Garr. t. 443), in der Aureole u. ä. dar. Daneben bildete sie aber in noch

größerer Anzahl die Figuren Gottes, Christi und ihrer Sinnbilder, der Engel u. s. w. mit Nimbus, und dies ohne direkte Bezugnahme auf biblische oder patristische Aussagen. Daß aber jene und diese Klasse streng zu scheiden sind und nicht etwa der Nimbus nur als eine Reduktion des den ganzen Körper umstrahlenden Lichtglanzes oder als ein Ersatz der Wolke u. dgl. betrachtet werden darf, geben schon einige der ältesten nimbierten Bilder zu erkennen, wo die Figur Jahwes vom Lichtglanze umflossen ist und die Gottes in einer Wolke erscheint, trotzdem aber noch den Heiligenschein tragen, (Garr. t. 215, 3; 217, 1; 219, 3. 4; 221, 3).

Offenbart sich auch in der Entstehung und Verwendung des Nimbus das Wesen der altchristlichen Volkskunst, die mehr ist als eine bloße Illustration der biblischen Texte und die, unbekümmert um kirchliche Autoritäten, ihre eigenen Wege geht (vgl. auch oben IV. Bd S. 77, 35 ff.), so muß andererseits das Modell für die ursprünglichste Form des Heiligenscheins da gesucht werden, wo sich auch die Vorbilder beispielsweise für die Gewandung der ältesten christlichen Personen-Darstellungen finden, im Bereich der antiken Kunst. Da diese indessen den Nimbus nicht nur Göttern, Heroen u. s. w., sondern auch Kaisern und ihren Angehörigen beilegte, so entsteht sofort die bisher freilich noch nicht einmal aufgeworfene, geschweige denn gelöste Frage, ob die christlichen Künstler das Attribut von jenen oder von diesen entlehnt haben. Formell betrachtet, mag die Stellung dieser Frage gleichgiltig erscheinen, weil ja die diskusartige Gestalt des Nimbus bei Götter- und Heroenbildern u. dgl. sowie bei Kaiserbildern in gleicher Weise begegnet; aber um so schwerer wiegt das hier in Betracht kommmende sachliche Interesse. Bei der Beantwortung dieser Frage muß ich mich freilich hier auf einige Bemerkungen beschränken. Hätten die altchristlichen Künstler bei der Nimbierung der spezifisch christlichen Personen und Sinnbilder auf die Göttergestalten u. ä. zurückgegriffen, so bliebe es völlig unverständlich, daß sie nur in dem oben bezeichneten engen Rahmen Strahlenkranz und -Krone berücksichtigten, dagegen diese beiden Formen, die doch so häufig bei Zeus, Serapis, Dionysos, Apollo u. s. w. entgegentreten, für Gott, Christus, die Engel u. s. w. niemals verwendeten. Weiter wäre es bei der Annahme einer Übernahme des Heiligenscheins aus der antiken Götter- und Heroenwelt u. s. w. mehr als auffällig, daß die altchristliche Kunst einen solchen Schritt bis ins 4. Jahrhundert hinausgeschoben, während sich ihr doch schon in den Jahrhunderten vorher unzählige Exemplare von nimbusgeschmückten Göttern u. dgl. als Muster geradezu aufdrängen mußten. Leitet man dagegen den christlichen Nimbus aus dem seit Konstantin d. Gr. zu großer Bedeutung gelangten bildlichen Kaiserideal her, so begreift man sofort, daß nur er allein für die neuen Zwecke der christlichen Kunst dienstbar gemacht wurde und daß er gar nicht früher eingeführt werden konnte. Nachdem nämlich die vorkonstantinischen Kaiser nur in seltenen Fällen mit Nimbus und Strahlenkranz ausgezeichnet worden waren, wurde seit Konstantin in Konstatinopel „der Nimbus zu einem der wichtigsten und besonders häufig angewendeten Abzeichen kaiserlicher Würde, nicht nur für die Kaiser selbst, sondern auch für die Kaiserinnen und allmählich selbst für die kaiserlichen Söhne, während der Strahlenkranz für Glieder der kaiserlichen Familie gar nicht mehr in Anwendung kam" (Stephani).

Die gerade in Ostrom seit Konstantin bemerkbare Vorliebe für den Nimbus als kaiserliches Attribut einerseits und das gänzliche Fehlen des Nimbus in der vorkonstantinischen und konstantinischen christlichen Kunst andererseits berechtigen aber noch zu dem weitern Schluß, in der Einführung des Heiligenscheins eine der ersten Lebensäußerungen der byzantinischen Kunst zu erkennen. An sicheren Anhaltspunkten für diese meine Ansicht fehlt es nicht. Es ist bezeichnend, daß die nach Hunderten zählenden altchristlichen Sarkophagreliefs, deren Heimat Rom und Italien ist, auch noch im 5. Jahrhundert den Nimbus völlig verschmähen, während umgekehrt die entfernt nicht so zahlreichen in Ravenna und damit unter byzantinischen Einflüssen gearbeiteten Skulpturen ihn in verhältnismäßig vielen Fällen darbieten (Garr. t. 311, 2; 332, 2. 4; 336, 1. 4; 344, 1; 345, 1; 346, 2; 355). Ebenso wird der Heiligenschein von einem im byzantinischen Reich wirkenden Künstler, Rabula, dem Urheber der bekannten syrischen Handschrift, dessen Arbeit im Jahre 586 abgeschlossen wurde, bevorzugt (Garr. t. 128—140); und die koptischen Weber und Sticker verwenden ihn sogar, wo es nur immer möglich ist (Forrer, Gräber- und Textilfunde in Achmim-Panopolis Taf. 14—16; Römische und Byzantinische Seidentextilien aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis Taf. 14; 16 f.; Forrer und G. A. Müller, Kreuz und Kreuzigung Taf. 3). Daß aber wirklich die Anfänge des christlichen Nimbus im Morgenlande zu suchen sind, dafür sprechen selbst auch die Malereien in den römischen Katakomben und Kirchen. Mit Vorliebe und auch zuerst machten die Künstler da von dem Heiligenschein

Gebrauch, wo sie Christus als Lehrer und Gesetzgeber darstellten, also jene Gruppen- und Einzelbilder schufen, deren repräsentatives und ceremonielles Gepräge schon längst in Verbindung gebracht wurde mit dem im Orient heimischen Hofceremoniell. Um an dieser Stelle nur einen charakteristischen Beleg zu geben, so erinnert das Christusbild der Apsis in S. Pudenziana zu Rom (Garr. t. 208) unmittelbar an eines der drei Kaiserbilder, Konstantius II., im Chronographen vom Jahre 354 (Strzygowski a. a. O. Taf. 24). Beide Figuren sitzen majestätisch auf einem Thron, auf dem ein schwellendes Polster liegt, und beide tragen den Nimbus. Die Verschiedenheit beider betrifft nur die Kleidung, bei Konstantius II. das übliche Prunkgewand, bei Christus die gewohnten Tunika und Pallium, den Gegenstand in der linken Hand, dort ein Scepter, hier ein Buch, und den Gestus der rechten, bei jenem befehlend, bei diesem redend erhoben.

Um die Sprache zu verstehen, die die altchristlichen Künstler durch den Heiligenschein zum Ausdruck brachten, muß auch hier als Ausgangspunkt gewählt werden die vor- bezw. außerchristliche Kunst. Da der Nimbus gerade seit Konstantin und seinen Nachkommen und Nachfolgern sich besonders bemerkbar macht, so kann er im 4. Jahrhundert unmöglich als eine Äußerung des alten römischen Kaiserkultus betrachtet worden sein. Denn daß ihm der Gedanke der Apotheose zu Grunde liegen sollte, darf schon für Konstantin nicht mehr angenommen werden; hätte dieser doch sonst als nimbierter Kaiser das christliche Gefühl, das sich gerade gegen den Cäsarenkultus besonders heftig sträubte, brüskiert. Auch berichtet Euseb (vita Constantini IV, 16), daß der Kaiser von einer gottesdienstlichen Verehrung seines Bildes nichts mehr wissen wollte. So kann denn der Heiligenschein der christlichen Kaiser u. s. w. nur als Attribut zur Andeutung ihrer Hoheit, Majestät u. dgl. gewertet werden. Nicht wesentlich anders gestaltet sich das Resultat, wenn man die Wurzel des Heiligenscheins außerhalb des Kaiserideals finden will. Erhielten doch in der antiken Kunst nicht nur Götter, sondern auch Heroen und Menschen, wie Äneas, Priamus, Dido u. s. w., den Nimbus, die durch den übernatürlichen Glanz über gewöhnliche Menschen hinausgehoben werden sollten. Die außerchristliche Formensprache zusammen mit der Wahrnehmung, daß auf christlichem Gebiete neben Gott und Christus auch die Engel, Apostel u. s. w. den Heiligenschein erhielten, lassen erkennen, daß auch bei der Nimbierung Jesu die Künstler nicht etwa die Absicht leitete, seine Gottheit zu betonen, sondern daß sie ihm und den sonst in Betracht kommenden Personen und ihren etwaigen Sinnbildern durch den Heiligenschein das Gepräge größerer Bedeutung, Würde und Hoheit aufdrücken wollten. Der Nimbus ist somit der Ausdruck eines Hoheitsideals, ähnlich dem ziemlich zu gleicher Zeit aufkommenden Bart (vgl. oben Bd IV S. 78 f.).

Wie allerseits anerkannt ist, war die erste Figur des christlichen Bilderkreises, die den Heiligenschein erhielt, Christus, was an sich nicht auffallen kann, was aber auch direkt sich erklärt, wenn man in den Scenen mit dem thronenden Herrn eine Übertragung entsprechender ceremoniell und repräsentativ gehaltener Kaiserdarstellungen erkennt. Hatte Christus einmal den kaiserlichen Thron erhalten, so war es fast von selbst gegeben, ihm auch das Attribut der Kaiser, den Nimbus, beizulegen. Von ihm hatte aber die Reflexion keinen weiten Weg mehr zu den Aposteln und sonstigen Heiligen. Sucht man nach Brücken, die die Verbindung vermittelten, so kann teils daran erinnert werden, daß auch die Kaiserinnen und kaiserlichen Prinzen im oströmischen Reich den Nimbus führten, teils an das besondere Verhältnis Jesu zu seinen Aposteln und Jüngern überhaupt gedacht werden, das ihm noch höher steht als verwandtschaftliche Bande (Mt 12, 46 ff.; Mc 3, 31 ff.; Lc 8, 19 ff.). Daß aber auch die Engel mit dem neu übernommenen Attribut geschmückt wurden, erklärt sich aus ihrer Stellung in der Heilsökonomie; wohl sind sie wie die Menschen geschaffen, aber als geistige Wesen stehen sie zwischen Gott und den Menschen.

Für eine Geschichte des Heiligenscheins im christlichen Altertum gewinnt man die zuverlässigsten zeitlichen Maßstäbe aus den Mosaiken, die ja in den meisten Fällen datiert oder wenigstens datierbar sind. Freilich ist ihr Darstellungskreis nicht reichhaltig genug, so daß man gezwungen ist, neben ihnen auch noch andere Kunstgebiete heranzuziehen, um ein vollständiges Bild zu erhalten. Die zwei Figuren des erhöhten Christus in den beiden Nischen zu S. Costanza in Rom (Garr. t. 207, 1. 2) mit ihren runden hellblauen Nimben, von denen der eine mit einem, der andere mit zwei dunkelblauen Streifen umrahmt ist, wären die ältesten Belege für das Vorkommen des Heiligenscheins, wenn diese Mosaiken mit denen im Umgang des ehemaligen Mausoleums gleichzeitig wären. Da dies jedoch mit Recht bestritten ist, so kommt als erstes sicheres Beispiel der thronende Christus und sein Symbol, das Lamm, in S. Pudenziana zu Rom aus dem letzten Jahrzehnt des

4. Jahrhunderts in Betracht. Der Herr ist mit einem runden goldenen und grüngeränderten, das Lamm mit einem blauen Heiligenschein ausgezeichnet (Garr. t. 208). Schon vorher ist freilich der Christusnimbus aus Katakombenbildern zu belegen, so Garr. t. 67, 1, einer Darstellung, die aus stilistischen und ikonographischen Gründen nicht über die Damasianische Zeit herabgerückt werden kann. Zeigt dieses Gemälde den einfachen runden Heiligenschein bei Christus, so auch bei Petrus und Paulus, die auf Mosaiken zum erstenmale einen bläulichen Nimbus auf dem Triumphbogen in S. Paolo vor den Mauern zu Rom, aus der Zeit Leos d. Gr. stammend, tragen (Garr. t. 237). Bedeutsam für die Geschichte des Nimbus sind die musivischen Darstellungen im Mittelschiff von S. Maria Maggiore in Rom, die nach de Rossis u. a. begründeter Annahme schon aus der Zeit des Liberius stammen. Denn hier begegnet der runde Heiligenschein in goldener Farbe bei Gott (Garr. t. 217, 1; 219, 3. 4; 221, 3), in weißer Farbe mit grünlichem Rand bei den drei Gästen Abrahams, 1 Mos 18, 2 ff., (Garr. t. 215, 3), in grüner Farbe bei dem „Fürst über das Heer des Herrn“, Jos 5, 13 ff., (Garr. t. 221, 1). Ein Irrtum ist es indessen, wenn der Zeichner de Rossis (Musaici) auf der Scene Garr. 216, 3 auch der Rahel anstatt des Schleiers einen Nimbus giebt. Da der Fürst, der Josua erscheint, Michael ist, so ist damit auch das Vorkommen von nimbierten Engeln schon für das 4. Jahrhundert sichergestellt, die in größerer Anzahl auf dem Triumphbogen der genannten Kirche, der Zeit Sixtus III. angehörig, vorkommen (Garr. t. 211—214). Auffallenderweise fehlt Maria mit dem Nimbus auf Denkmälern, deren Entstehungszeit mit Bestimmtheit ins 4. Jahrhundert gesetzt werden kann. Indessen wird man dieser Thatsache keinen zu großen Wert beimessen dürfen, da die Mutter Jesu überhaupt in S. Pudenziana, auf den Mosaiken im Mittelschiff von S. Maria Maggiore sowie auf den sonstigen musivischen Bildern des 4. Jahrhunderts gar nicht dargestellt ist. Die Einführung der Evangelistensymbole in die christliche Kunst vollzog sich, so weit die Denkmäler erkennen lassen, erst gegen das Ende des 4. Jahrhunderts. In S. Pudenziana (Garr. l. c.) ermangeln sie noch des Heiligenscheins, in S. Paolo vor den Mauern (Garr. l. c.) tragen ihn in runder Form und goldener Farbe mit blau und weißem Rand wenigstens die noch ursprünglichen Markus und Johannes. In mehreren Fällen, von denen die alte Peterskirche und S. Cosma und Damiano zu Rom (Garr. t. 253) die ältesten sind, ist nur das Matthäussinnbild nimbiert, wahrscheinlich um es vor den drei anderen auszuzeichnen. Nicht vor dem 5. Jahrhundert machten die Künstler mit der Nimbierung der noch nicht erwähnten Gestalten der Bibel sowie der Heiligen der alten Kirche den Anfang. Während die 7 Heiligen in S. Fausta zu Mailand (Garr. t. 235 sq.) noch den Nimbus vermissen lassen, findet er sich bei Johannes d. T. im orthodoxen Baptisterium und bei Laurentius (?) im Grabmal der Galla Placidia zu Ravenna (Garr. t. 226; 226, 1; 233, 1), um von da an immer häufiger zu werden. Große Ausbeute an nimbierten Gestalten aus dem A und NT liefert unter den altchristlichen Quellen die Handschrift des Rabula, worin außer den genannten Personen noch Moses, Aaron, Hiob, Elias, die großen und kleinen Propheten, abgesehen von Jonas und Daniel, sowie Zacharias, der Vater Johannes d. T., und Joseph nimbiert erscheinen (Garr. t. 128—140).

Als am Ende des 6. Jahrhunderts in Rom und ein Jahrhundert später in den Provinzen die Geschichte der abendländischen Kunst ihren Abschluß erreichte, hatte zwar der Heiligenschein große Verbreitung erlangt, wurde aber keineswegs damals schon in allen Fällen den in Betracht kommenden Personen und ihren etwaigen Symbolen beigelegt. Auch in der byzantinischen Kunst macht sich dieses Schwanken geltend, wenn auch hier eine noch größere Vorliebe für den Heiligenschein als in der abendländischen zu Tage tritt. So übernahm denn das MA einen unfertigen Zustand, frei von festen Regeln und Gesetzen. Jedenfalls ist aber das MA diejenige Epoche, welche am ausgiebigsten sich des Heiligenscheins bediente. Freilich auch in ihm spielen Subjektivismus, Künstlerlaune, Schule, Ort und Zeit, wohl auch Kunstgattung, eine große Rolle, so daß neben vielen nimbierten Darstellungen noch zahlreiche nimbuslose begegnen. Bei dem Gesamtcharakter der neuern Kunst kann es nicht Wunder nehmen, wenn sich seit der Renaissance eine gewisse Abneigung gegen den Heiligenschein verzeichnen läßt.

3. Form und Farbe. Die nachweisbar ältesten Beispiele des christlichen Heiligenscheins entfernen sich in ihrer Form nicht von den am meisten gebräuchlichen Nimben der vor- und außerchristlichen griechisch-römischen Kunst. Eine bald größere, bald kleinere runde Scheibe umrahmt die Köpfe, so daß diese sich wirkungsvoll von ihr abheben. Entweder ist die Scheibe als ein Ganzes behandelt und weist in diesem Falle nur eine Farbe auf, oder sie setzt sich aus mehreren Teilen zusammen, für die verschiedene Farben verwendet sind. Auf den Mosaiken findet man so gewöhnlich außer der großen Grundfläche

noch einen schmalen Rand, in der Regel aus einer oder zwei Linien, einer dickern und einer dünnern, bestehend. Wenn auf einem Katakombengemälde früher eine Ausnahme von dieser Regel zu notieren war, insoferne als hier der Nimbus aus drei sehr breiten Streifen gebildet erschien, so ist diese auf eine Nachlässigkeit der Zeichner zurückzuführen (Garr. t. 59, 2; Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen S. 73 f. Taf. 2, 1). Dagegen ist es als wirkliche Ausnahme im Bereich der altchristlichen Kunst zu bezeichnen, daß der Verfertiger des Triumphbogenmosaiks in S. Paolo vor den Mauern (Garr. t. 237) die blau und weißen Ränder des Heiligenscheins Christi noch mit neun weißen Strahlen versah, die selbst über konzentrische Kreise in den Regenbogenfarben hinausreichen. Während man das Haupt Jesu und seines Symbols, des Lammes, anfänglich nur mit einer der soeben beschriebenen einfachen Nimbusformen schmückte, wurde weiterhin sein Nimbus noch ausgestattet mit einem ☧ oder ⳨, manchmal flankiert von *A Ω*, oder aber mit einem Kreuz; und die letztere Form bürgerte sich nach und nach auch bei den zwei übrigen Personen und Symbolen der Trinität ein, wofür es im MA zahlreiche Beispiele giebt. Nur ganz gelegentlich erhielten den monogrammatischen und Kreuznimbus auch sonstige Figuren, wie Januarius, Petrus und Paulus (Garr. t. 102, 2; 435, 2 und oben Bd I S. 10, 55 ff.). Die Entstehung des monogrammatischen Nimbus, des älteren der beiden, hat Darstellungen zur Voraussetzung, die ☧ und ⳨, mit oder ohne *A Ω*, auf oder hinter den Kopf Christi oder des Lammes, gelegentlich freilich auch des Laurentius und Ovinius Gallicanus gesetzt, aufweisen (Garr. t. 499, 5; 330, 5; 342, 3; Jelić, Bulić e Rutar, Guida di Spalato e Salona p. 192; Garr. t. 189, 1; 448, 9). Hierher gehören mittelbar auch zwei Malereien in den römischen Katakomben, wo das Haupt Christi ein Nimbus schmückt, das eine Mal von Monogrammen, das andere Mal von *A Ω* flankiert (Garr. t. 17, 2; 58, 1). Indem nun das sog. konstantinische und das Stabmonogramm, mit oder ohne *A Ω*, mit einem Heiligenschein eingerahmt wurde, entstand der monogrammatische Nimbus. Eine gleiche Entwickelung führte zum Kreuznimbus. Auf dem Diptychon des Justinus vom J. 540 sieht man das Brustbild des bärtigen Christus in einen Medaillonrahmen eingestellt, und hinter dessen Haupt ein breitschenkeliges Kreuz (W. Meyer, Zwei antike Elfenbeintafeln der K. Staatsbibliothek in München Taf. 1). In meinem Besitze befindet sich eine Terrakottalampe mit einem Lamm, das durch ein Kreuz auf seinem Kopfe als Sinnbild Christi gekennzeichnet ist. Wurden Darstellungen wie diese in einen Heiligenschein gefaßt, so war der Kreuznimbus fertig. Jedenfalls ist für die Entwickelungsgeschichte des monogrammatischen und Kreuznimbus festzuhalten, daß Monogramme und Kreuz zeitlich vorangingen und der Heiligenschein nachfolgte und deshalb vom Standpunkte dieser Geschichte nicht eigentlich davon geredet werden kann, diese Zeichen seien in den Nimbus „eingefügt" worden. Damit werden aber auch ganz von selbst die Annahmen hinfällig, welche in dem Kreuznimbus eine „gewisse Abundanz" oder eine „Art Pleonasmus" erkennen wollen, wie auch die Schwierigkeiten beseitigt, die bei der bisher üblichen Erklärungsweise sich geltend machten. Formell betrachtet, sind die Bilder mit dem bärtigen Christus auf einem Knochenmedaillon und mit dem Jesusknaben am Triumphbogen von S. Maria Maggiore (Garr. t. 447, 7; 211—214; de Rossi, Musaici) als unmittelbare Vorläufer des Monogramm- und Kreuznimbus anzusehen. Denn hier erscheint ⳨ auf bezw. über dem Haupt des Herrn und zweimal ein kleines goldenes Kreuz auf dem Köpfchen des Jesusknaben, überall mit einem Nimbus umrahmt. Wenn an dem erwähnten Triumphbogen in der Scene mit der Darstellung Jesu im Tempel ein Kreuzchen nicht unmittelbar über dem Köpfchen, sondern über dem Heiligenschein sichtbar ist, so wird man darin nur eine künstlerische Variante erkennen dürfen, ähnlich derjenigen auf einem Katakombenbild, das Christus mit einem einfachen runden Nimbus und einem roten ☧ darüber veranschaulicht (de Rossi, Bullettino 1876 p. 49). Indem die Künstler weiterhin das Kreuz vergrößerten, hinter dem Kopf ihrer Figuren anbrachten und seine Arme bis zum Rand des Heiligenscheins ausdehnten, erhielten sie den ausgesprochenen Kreuznimbus, dessen Kreuz namentlich die Maler oft noch mit Linien, bunten Edelsteinen, weißen Perlen u. dgl. einrahmten und schmückten. Eine Durchmusterung der altchristlichen Monumente läßt viele Beispiele von Monogramm- und Kreuznimbus ermitteln, freilich nicht in allen Kunstzweigen und Gegenden in gleichem Maße. Auf den römischen und italischen Sarkophagen fehlt wie der einfache Heiligenschein, so auch der mit Monogramm und Kreuz ausgestattete. Galliens Reliefskulptur bietet wohl den einfachen Heiligenschein dar, nicht aber den Monogramm- und Kreuznimbus (Le Blant, sarcophages chrét. de la Gaule pl. 11, 1; 12, 4; 17, 4; p. 50 sqq.; Étude sur les Sarcophages chrét. da la ville d'Arles pl. 19. Garr. t. 341, 4 hat nur in dieser Zeichnung einen Heiligen-

schein, nicht jedoch bei Le Blant, Sarcophages p. 35 sq.). Dagegen verwenden den Monogrammheiligenschein, auch mit *A Ω*, die Sarkophagbildner in Ravenna mit Vorliebe (Garr. t. 311, 2; 332, 2. 4; 336, 4; 344, 1; 345, 1; 355; hierher rechnet auch t. 346, 2, wo ☧ durch ✳ vertreten wird). Von sonstigen Denkmälern notiere ich noch das musivische Bild in S. Aquilino zu Mailand (Garr. t. 234, 1). Weit zahlreicher als die Belege für den Monogrammnimbus sind diejenigen für den Kreuznimbus, zumal dieser jenen, wie die Denkmäler erkennen lassen, nach und nach ganz verdrängte, um im MA das gebräuchlichste Attribut des Herrn zu werden. An dieser Stelle kann es nur darauf ankommen, solche ältere Erzeugnisse der Kunst namhaft zu machen, die besonders gerne und häufig diese Form des Heiligenscheins verwendeten, so spätere Katakombenmalereien (Garr. t. 58, 1, wo in den Kreuznimbus noch *A* ⳨ ω aufgenommen ist; 85, 1. 2; 86, 1. 2; 87, 1; 89, 4; 91; 94; 105; 105 B, 5), Mosaiken (Garr. t. 209, 3; 222, 3; 238 (?); 240, 1; 248—252; 254, 1; 258 sq.; 265, 1. 2; 267, 2; 271; 274, 2; 281—294 mit wenigen Ausnahmen), und Gegenstände der Kleinkunst in Monza, die aber aus dem Orient stammen (Garr. t. 433—435). Die Aufnahme des Monogrammnimbus, so weit wenigstens ☧ in Betracht kommt, kann von der christlichen Kunst noch am Ende des 4. Jahrhunderts bewirkt worden sein; dagegen ist der Kreuznimbus erst eine Erfindung des folgenden Jahrhunderts.

Erst seit dem 6. Jahrhundert wird auf christlichen Denkmälern ab und zu ein rechteckiger Nimbus angetroffen, so in einer Katakombe zu Alexandria (Garr. t. 105 B, 5). Hier trägt der Apostel Andreas einen solchen Heiligenschein von bläulicher Farbe. Die sonst bekannten Nimben dieser Art fanden bezw. finden sich in kirchlichen Gebäuden. Gregor d. Gr. ließ sich zu seinen Lebzeiten damit in dem Atrium des Andreasklosters zu Rom darstellen (J. Kurth, Die chr. Kunst unter Gregor d. Gr., Heidelb. Doktor-Diss. 1897 S. 29 u. ö.). Auch die Päpste Johann VII., Leo III., Paschalis I. und Gregor IV., Karl d. Gr. und die Mutter des Papstes Paschalis wurden auf gleichzeitigen Malereien mit rechteckigen Nimben geziert (Garr. t. 279; 282, 4. 5; 283, 1a. 3—5; 286 (?); 290; 292; 294). Zweifelhaft bleibt die Deutung des Fürsten mit der nämlichen Nimbusform Garr. t. 283, 2. Wäre auch hier wirklich Konstantin d. Gr. dargestellt, so würde doch dieses Bild mit dem aus Alexandria stammenden nur die Minderheit bilden gegenüber der Mehrheit, auf denen der rechteckige Heiligenschein die betreffenden Personen als noch am Leben charakterisiert. Papst Johann (Garr. t. 279) hat einen goldfarbenen Nimbus mit dünner schwarzer Einfassung, während in den übrigen Fällen Nuancen von blau mit schwarz und weißen oder weißen Rändern angetroffen werden. Über spätere Darstellungen mit dem viereckigen Nimbus s. de Waal-Kraus.

In Italien und Griechenland, auch in Deutschland, wurde in der Epoche der neuern Kunst häufig Gott-Vater mit einem dreieckigen Heiligenschein, der Strahlen aussendet, ausgezeichnet. Für Italien ist als Attribut der Kardinaltugenden der sechseckige Nimbus bezeugt. Über weitere ähnliche Formen s. Didron. Noch im MA eignete sich die christliche Kunst eine Form des Heiligenscheins an, die an den alten Strahlenkranz erinnern kann. Von den Köpfen der dargestellten Figuren gehen Strahlen aus, die so angeordnet sind, daß sie eine Art Sonne oder auch ein Kreuz, letzteres namentlich bei Christus, formieren. Diese Neubildungen waren vorbereitet durch Nimben, wie sie auf gotischen Schnitzwerken so häufig begegnen, wo nämlich zur Erhöhung des Glanzes in die diskusartige Scheibe noch Strahlen eingefügt sind. Um hier den Strahlen-Heiligenschein zu erhalten, brauchte man nur den bisherigen Rand zu beseitigen. Da die Kunst seit der Renaissance vor allem das Edel-Menschliche bei ihren Darstellungen auch der hl. Personen zum Ausdruck zu bringen bemüht war, so ließ sie entweder den Nimbus ganz in Wegfall kommen oder begnügte sich damit, ihn nur als schmalen lichten Streifen zu behandeln, der das Haupt umschwebt.

Ohne an dieser Stelle abschließende Untersuchungen liefern zu können, erübrigt es mir, wenigstens noch einiges über die Farbe des Heiligenscheins zu bemerken, zumal auch in dieser Hinsicht die bisherige einschlägige Litteratur völlig im Stich läßt. Nach den Angaben von Schultz, Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica 1841 p. 102 sqq. und Stephani kommen auf den Fresken in Herkulanum und Pompeji folgende Nimbusfarben vor: weiß bei Zeus, Demeter (?), Artemis, Aphrodite und Selene, blau bei Zeus, Dionysos, Apollo, Demeter (?), Aphrodite, Selene, Leda und den Najaden, gelb bei Apollo, zum Teil blau, zum Teil rot bei Poseidon. Weiß, blau und gelb bezw. gold begegnen auch bereits in der altchristlichen Zeit, daneben aber noch grün bezw. blaugrün, und dies schon in den Katakomben zu Rom und Syrakus bei Christus und einem Engel (Wilpert,

Die gottgeweihten Jungfrauen S. 74; ders. RQS 3. Jahrg. S. 296; Führer, Forschungen zur Sicilia sotteranea S. 105). Zu diesen Farben gesellte sich, wenn nicht etwa schon früher, so sicher im MA rot, was ebenso wie blau und grün z. B. von den Glasmalern für die Heiligenscheine oft herangezogen wurde. Um eine annähernde Vorstellung von den auf den alten und frühmittelalterlichen römischen Mosaiken angewandten Nimben zu geben, wähle ich die Bilder Garr. t. 207, 1. 2; 208; 212—222, 2; 237; 238; 252, 2; 253; 271; 274, 1. 2; 286; 292; 284 aus, deren Farben ich nach de Rossis Musaici mitteile. Dabei bleiben die Kreuze in den Kreuznimben unberücksichtigt. Einen goldenen Nimbus haben der Engel der Verkündigung 212, 1; der Jesusknabe 213; Gott 215, 1; 217, 1; 219, 3. 4; 221, 3; mit schwarzem Rand Christus 274, 2; mit blauem Rand der Jesusknabe 214, Christus 253; mit grünem Rand Christus 208; mit weißem Rand die Taube 294; mit rotem und weißem Rand 2 Heilige 274, 2; 5 Heilige 286; Christus, Petrus, Paulus und 3 Heilige 292; Christus, 3 Heilige und das Lamm 294; mit blauem und weißem Rand Christus und 2 Evangelistensymbole 237; St. Agnes 274, 1; Christus 286; Petrus, Paulus und 2 Heilige 294; mit schwarz und weißem Rand Christus, 2 Apostel und 3 Heilige 271. Blauen Heiligenschein tragen das Jesuskind 212, 2; Petrus und Paulus 237; das Lamm 238; mit dunkelblauem Rand Christus 207, 2; 3 Engel 212, 2; mit zwei dunkelblauen Randstreifen Christus 207, 1; mit weißem Rand 4 Engel 213; 4 Engel und das Matthäussymbol 253; 4 Engel und die 4 Evangelistensymbole 286; das Lamm 292; das Matthäussymbol 294. Ein weißer Nimbus findet sich bei dem Lamm 253; mit blauem Rand bei 3 Engeln 214 und dem Lamm 286; mit grünlichem Rand bei den 3 Männern bei Abraham 215, 3; mit hellbraunem Rand bei 4 Engeln 212, 1; mit rotem Rand bei Herodes 213; 214. Einen grünen Nimbus hat Michael 221, 1. Die Miniaturhandschrift des Rabula (Garr. t. 128—140) bietet dar, soweit dies aus Garruccis Angaben zu erkennen ist, einen goldenen Heiligenschein bei David und Salomo 130, 2; Hosea und Joel 131, 1; Amos und Obadja 131, 2; mit rotem Rand bei Christus 139, 2; mit hellblauem Rand bei Christus, einem Engel und Maria Magdalena 131, 1; der Madonna 139, 2. Einen weißen Nimbus hat Christus 132, 1; mit rotem Rand Christus 137, 1; Maria 140, 1; mit hellblauem Rand die Apostel 140, 1; mit grünem Rand Moses, Elias und Christus (?) 133, 1. Einen grünen Heiligenschein trägt ein Engel 130, 1. Die koptischen Webereien und Stickereien weisen gelbe, grüne und violette Nimben mit dunkeln Rändern auf (vgl. Forrer a. a. O.). In einem Fall kommt dabei für Christus am Kreuz auch eine Form in Betracht, die sich aus grünen und gelben Horizontalstreifen zusammensetzt (Röm. und byzant. Seidentextilien T. 14). Unter allen Farben überwiegt bei diesen Textilien die gelbe, und es ist nicht zu verkennen, daß Gold am häufigsten von den Mosaikkünstlern sowie auch von Rabula verwendet wurde. Namentlich waren es aber Christus, der oft mit einem goldenen Nimbus geschmückt wurde, und die Engel und Evangelistensymbole, die mit blauen Heiligenscheinen geziert wurden. Jedenfalls lehrt eine Vergleichung der in der antiken Freskomalerei gebräuchlichen Nimbenfarben mit den von den christlichen Künstlern und Handwerkern gewählten, daß diese die alte Überlieferung nicht einseitig fortsetzten. Wenn bei den Christusbildern so häufig ein goldener Nimbus begegnet, so kommt die entsprechende Farbe, gelb, auf den unteritalischen Wandgemälden nur bei Apollo vor. Indessen kann vor einem etwaigen Versuch, die Farbe bei Christus von der bei Apollo abzuleiten, schon der Umstand bewahren, daß auch bei den kaiserlichen Bildern, deren Nimbusfarben bekannt sind, bei Justinian, Theodora und Leo VI. (s. oben), nur Gold angetroffen wird. Ehe abschließende Untersuchungen vorliegen, muß die Frage als offene behandelt werden, ob und in wieweit die verschiedenen Farben der Nimben durch feste Regeln und Gesetze bestimmt wurden, oder ob hier Subjektivismus und Zufall wirksam waren. Da bei Christus die goldfarbenen, bei den Engeln und Evangelistensymbolen die blauen Heiligenscheine vorwalten und bei den noch lebenden Personen die blauen Nimben das numerische Übergewicht haben, so wird man freilich schon jetzt von einem bloßen Spiel des Zufalls bei der Farbengebung nicht sprechen dürfen.

Nikolaus Müller.

Heiliger Geist-Orden s. Bd IV S. 457, 50—460, 23.

Heiligkeit Gottes im AT. — Litteratur: Menken, Schriften Bd III S. 305 ff., Bd VI S. 46 ff.; Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus Bd I², 1874, S. 48 ff. 430 ff., Bd II¹ 1839, S. 20 ff. 173 ff.; Caspari in ZlThK 1844 S. 92 ff.; Achelis, in ThStK 1847, S. 187 ff.; Joh. Matth. Rupprecht, ebenda 1849, S. 684 ff.; v. Hofmann, Schriftbeweis I², 1857, S. 81 ff.; Diestel in JdTh 1859, S. 3 ff.; Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott II, S. 237 ff.;

Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II[3], 1889, S. 89 ff.; Duhm, Theologie der Propheten, S. 169 ff.; von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, S. 1 ff.; W. Robertson Smith, The prophets in Israel p. 224 ff. 422, und desselben Relig. of Semites[2] 91. 140 ff. Dazu die Lehrbücher der alttestam. Theologie, besonders Schultz, Smend, Dillmann und Marti und die Kommentare zu Jes 6, 3 ff., sowie die beiden früheren Auflagen dieser Encyklopädie ([1]Öhler, [2]Franz Delitzsch) und Schenkels Bibellexikon und Cremers bibl.-theol. Wörterbuch. — Außerdem zur Etymologie, besonders noch Lagarde, Uebersicht S. 104 und Nöldecke in LCB 1897, S. 361, sowie Gerber, Die Verba denominativa, S. 238 ff.

Zunächst handelt es sich hier lediglich um die Anwendung des Begriffes der Heiligkeit auf Gott innerhalb des ATs. Dieselbe kann aber nicht gewürdigt werden, ohne daß zugleich der Begriff der Heiligkeit überhaupt, wie er sich im alttestamentlichen Sprachgebrauch darstellt, ins Auge gefaßt wird.

1. Hören wir zunächst die Etymologie, so zeigt sich bald, daß sie uns hinsichtlich der Bedeutung des Wortes keine zuverlässige Auskunft geben kann. Heiligkeit heißt im Hebräischen קֹדֶשׁ, heilig קָדוֹשׁ. Das zu beiden gehörige, zweifellos denominative Verbum ist קדשׁ; die Sprache des ATs gebraucht dasselbe im Kal, Piel, Nifal, Hifil und Hithpael. Aber es ist schwer, ja wohl unmöglich, mit voller Bestimmtheit zu sagen, welches etwa die sinnliche Grundbedeutung des Stammes קדשׁ gewesen sein möge. Wo wir den Stamm in den anderen semitischen Dialekten treffen, besitzt er ebenfalls jene spezifisch-religiöse Bedeutung, die wir deutsch mit „heilig" bezeichnen.

Nun hat man allerdings versucht, einen Schritt weiter zurückzugehen, um eine gemeinsame Wurzel mit sinnlicher Grundbedeutung zu ermitteln, aber mit nicht allzuviel Erfolg. Zwei Erklärungsweisen stehen sich gegenüber. Die eine bringt קדשׁ mit einem im Hebräischen ungebräuchlichen (die Ableitung von קדקד Scheitel ist unsicher und kaum mit diesem קדד zusammenzustellen) Verbalstamm קדד = abschneiden, abscheiden in Zusammenhang. Sie ist unter den Neueren besonders vertreten von Fleischer, Fr. Delitzsch, v. Baudissin. Die sprachliche Möglichkeit läßt sich nicht bestreiten, wenngleich sich auch nicht mehr als sie behaupten läßt. Aber befremdlich ist, sobald man auf die Sache sieht, sofort der Umstand, daß hiermit etwas rein Negatives und Formales als wesentlicher Inhalt in den Grundbegriff des Heiligen gelegt zu sein scheint. Demgemäß erklären denn auch die Anhänger dieser Etymologie gerne קדושׁ für einen ursprünglich lediglich negativen Begriff: er enthalte zunächst nur das Abgesonderte und gewinne erst in zweiter Linie einen positiven Inhalt. Schon dies giebt zu denken. Ist es wahrscheinlich, daß die Grundbedeutung des Wortes „heilig" im Semitischen lediglich den Begriff der Absonderung enthielt, so daß die Hauptsache an dem Begriffe des Heiligen: nämlich w o v o n, für w a s oder w e n abgesondert? außerhalb der Bedeutung des Wortes blieb und somit erst hinzugedacht bezw. nachträglich in den Begriff hineingenommen werden mußte? Man wende nicht (z. B. Baudissin, Stud. II, 22) die Analogie von בר rein ein, das, von ברר abschneiden herkommend, die natürliche Verbindung der Begriffe: schneiden, scheiden und: rein, heilig erhärte. Denn nach dem Arabischen und Assyrischen ist „scheiden" mindestens nicht die einzige Bedeutung des Stammes ברר (vgl. bes. ass. barâru glänzen). Die weitere Untersuchung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs selbst wird diese Ableitung immer fraglicher erscheinen lassen.

Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß die andere unter Neueren besonders von Dillmann (zu Jes 6, 3 und Alttest. Theol. 254) bevorzugte Etymologie die allein richtige wäre. Sie denkt an den dem Arabischen und Äthiopischen bekannten Verbalstamm קדא (קדו) rein, hell sein, wobei sowohl an das assyrische kuddušu im Sinne von glänzend, als an das hebräische חדשׁ neu, glänzend erinnert werden darf. Zweifellos besitzt diese Ableitung vor jener den Vorzug, daß sie, während sie sprachlich mindestens gleich gut begründet ist, einen positiven, für sich selbst schon deutlichen Inhalt des Begriffes darbietet, von dem aus der Übergang zu dem Gedanken an Gott und göttliche Dinge sich ohne Schwierigkeit vollziehen läßt. Immerhin ist auch ihr gegenüber der Umstand zu bedenken, daß קדשׁ im AT selbst nie im Zusammenhang mit dem Glänzenden an sich vorkommt. Im geschichtlichen Sprachgebrauch des ATs hat nun einmal der Stamm קדשׁ immer schon seine ganz bestimmte religiöse Bedeutung, und so wird man überhaupt besser thun, für den Zweck biblisch-theologischer Untersuchung, d. h. zum Behuf der Ermittelung des Sinnes, den קדשׁ im hebräischen Sprachgebrauch des AT besitzt, von der Etymologie abzusehen und den thatsächlichen Sprachgebrauch zu hören. Dieser Weg empfiehlt sich umsomehr, als, wie Franz Delitzsch in der 2. Aufl. dieser Encyklop. V, 714 richtig sagt, der „alttestament-

liche Wortbegriff weder von dem Etymon noch der außerisraelitischen Verwendung des Wortes zu entnehmen ist, sondern . . . von der alttestamentlichen Gottesidee oder, wie wir auch sagen können, durch die Offenbarungsreligion einen eigentümlichen, volleren, höheren Inhalt empfangen hat".

2. Von hier aus scheidet sich die Untersuchung von selbst in die Doppelfrage: was versteht das AT unter heilig da, wo der Begriff auf Dinge und Personen außer Gott, und was da, wo der Begriff auf Gott selbst angewandt wird?

a) Dinge, Gegenstände, Zeiten u. dgl. heißen heilig, wenn sie der Gottheit gehören, für sie bestimmt, ihr geweiht sind. Deshalb gelten sie nicht als חֹל, profan, sondern als קָדוֹשׁ und sind infolge davon vom gewöhnlichen, profanen Gebrauch ausgeschlossen und der Menge der übrigen sonst gleichartigen Dinge, Räume, Zeiten entnommen. So heißen der Tempel oder die Stiftshütte und ihre Vorhöfe und Geräte heilig, vgl. z. B. Le 6, 9 ff. 19, so auch der Sabbath und die Feste, vgl. auch Jes 58, 13, ebenso der Himmel als Gottes Wohnstätte Jes 57, 15. Schon hier ist es ganz deutlich, daß diese Dinge nicht deshalb, weil sie von anderen abgeschieden sind, heilig genannt werden, sondern umgekehrt deshalb, weil sie heilig sind, von anderen abgeschieden werden. Das Erste im Begriff des Heiligen ist hier das Positive (sei es nun ursprünglich das „Glänzende" oder was sonst immer, s. o.) und erst das Zweite, Sekundäre das Negative, das Element der Ausscheidung, Absonderung, Exklusivität oder Transscendenz. Könnte man bei den irdischen Räumen, den heiligen Geräten, Opfertieren u. dgl. noch hieran zweifeln, so wird, sobald wir auf den Tempel oder den Berg Zion als heilige Stätte oder gar den Himmel als Gottes heiligen Wohnort achten, jeder Zweifel beseitigt. Der Tempel und der Zion heißen doch augenscheinlich heilig nicht, weil sie abgeschieden sind, sondern weil sie Gottes Stätte sind, בית יהוה und הר יהוה. Und vollends giebt es keinen anderen Himmel als den heiligen, der Gott gehört. Heilig also heißt er und heißen überhaupt Dinge, weil und wenn sie zur Gottheit in Beziehung stehen, ihr gehören; und weil dies der Fall ist, so sind sie von selbst den anderen nicht mehr gleichartig und dem alltäglichen Gebrauch und Wesen entnommen, sie erhalten etwas Transscendentes und Exklusives. Aber das Wesentliche, Primäre ist nicht das Transscendente und Exklusive, sondern das Gottartige.

b) Dies Ergebnis bestätigt sich an den irdischen Personen (zunächst abgesehen vom Volke Israel), sofern sie heilig heißen. Hier ist besonders lehrreich Nu 16, 5. 7. „Morgen wird Jahwe kund thun, wer ihm angehört und wer [deshalb] heilig ist" heißt es hier in V. 5. Die Priester und priesterlichen Personen sind also deutlich darum heilig genannt, weil sie Gott gehören, zu ihm in einem besonders nahen Verhältnis stehen — also wiederum nicht als die Abgesonderten, von anderen Geschiedenen sondern als die Gottgehörigen. — Zugleich tritt aber hier ein weiteres Moment ein, das eine Bereicherung des Begriffes verheißt: die Heiligkeit ist hier bereits nicht mehr bloßer Verhältnisbegriff, es bleibt nicht bei der bloßen Zugehörigkeit zu Gott, sondern dieselbe zieht ihre Konsequenzen. Die Heiligkeit wird zugleich Zustand, persönliche Qualität. Wer zu Gott in besonders nahem Verhältnis steht, muß auch, das erfordert das Wesen und die Würde dessen, dem er angehört, derartig beschaffen sein, wie es einem Gottgehörigen zukommt. Diese im Begriffe der Heiligkeit, wo er auf Personen Anwendung findet, liegende, persönliche Qualität kann nun verschiedener Art sein; bald ist sie bloß äußerliche levitische Heiligkeit, bald ist sie innerlich sittlicher Art. Das erstere tritt zu Tage in Stellen wie Nu 6, 5 ff., wo die Beschaffenheit des Nasiräers, der als ein Gott Geweihter heilig ist, beschrieben wird, und mit besonderer Deutlichkeit in 1 Sa 21, 6 einer viel erklärten Stelle, für die, wie mir scheint, Max Löhr in seinem Kommentar (im kurzgef. Exeg. Handb. 1898) die befriedigendste Deutung giebt. Nach ihm antwortet David auf des Priesters besorgte Frage; ob die Männer, denen er das heilige Brot giebt, auch rein seien: „Nein (כִּי = כָּא) (sei unbesorgt), vielmehr Weiber sind uns versagt geblieben in letzter Zeit, seitdem ich auszog; auch waren die Geräte der Leute heilig (nicht verunreinigt), und es war doch nur ein gewöhnlicher Weg (keines heiligen Zweckes wegen unternommen); wie viel mehr wird es (das Brot) jetzt heilig sein im Gerät?" Letzteres ist das Reisegerät der Leute, also Körbe, Taschen u. s. w., in denen sie das Brot mit sich führen werden. Und das Ganze ist ein Schluß a minori a majus. Sind die Leute nicht verunreinigt, und sind die Geräte schon bei einem profanen Unternehmen rein — wie viel mehr jetzt, wenn die Leute wissen, daß heiliges Brot im Gerät ist?

Deutlich besteht hier die Heiligkeit der Knappen Davids, die der Heiligkeit des Gottesbrotes entspricht, lediglich in ihrer levitisch-kultischen Reinheit. Beischlaf beispielsweise, der kultische Unreinheit nach sich zieht — aus welchem Grunde immer, mag hier auf sich be-

ruhen — oder Berührung mit Toten u. dgl. oder unreine Speise im Geräte würde sie unheilig d. h. nicht kultusfähig und damit unfähig machen, das heilige Brot mit sich zu führen. — Dem entspricht es denn auch, daß nach Le 21, 6ff. von den Priestern erwartet wird, daß sie in besonderem Maße in ihrem äußeren Auftreten und Gebahren die Heiligkeit Gottes in sich abspiegeln. Weil sie קדוש sind, dürfen sie sich nicht an einer Leiche verunreinigen, dürfen sich keine Glatze scheren, dürfen keine Hure oder Geschwächte zur Frau nehmen (s. dazu noch unter 3^{c}).

Für die andere Art der Heiligkeit von Personen bietet ein Beispiel Jes 4, 3. Nach dieser Stelle sollen in der Zeit der Errettung, der messianischen Zukunft, die in Zion übrig Gebliebenen „heilig“ heißen. Dazu gehört aber, daß erst der Unflat der Weiber Jerusalems abgewaschen und Zions Blutschuld abgethan ist. Auch hier kann קדוש nicht ein bloßer Verhältnisbegriff sein: Gott gehörig oder ihm geweiht — damit wäre nichts gesagt. Sondern nach V. 4 ist ק׳ hier von einer sittlichen Gottähnlichkeit zu verstehen; was Jes in 1, 26 für Zion in Aussicht genommen hatte, daß sie Stadt der Gerechtigkeit heißen werde, das wird hier in Anlehnung an 6, 3 und 6, 13 erfüllt geschaut, womit bereits der Übergang zur nächsten Gedankenreihe gewonnen ist. Denn die Erretteten in Zion sind im Grunde nicht anderes als die Gemeinde der Zukunft.

c) Derselbe Sachverhalt wie hier tritt nun auch beim Volke als Ganzem, wo es heilig genannt wird, zu Tage. „Die ganze Gemeinde ist heilig“ heißt es Nu 16, 3, genau in demselben Sinne, in dem die Priester ebenda V. 5 heilig hießen. Sie gehört Jahwe an (V. 5), weil er sich zu ihr bekennt (V. 7) oder unter ihr weilt (V. 3), — d. h. die Gesamtgemeinde ist heilig, weil sie ebensogut wie die Priester zu Gott in besonders nahem Verhältnis steht, sein Eigentum ist und darum dasselbe Recht hat, Gott zu nahen (V. 5) und ihm priesterliche Dienste zu thun. Äußerlich angesehen berührt sich diese Stelle mit Ex 19, 1ff., sofern auch hier vom allgemeinen Priestertum Israels die Rede ist. Aber der Sinn jener Stelle (s. unten) geht doch noch weiter. — Ist also hier zunächst ק׳, auch wo es vom Volke Israel gilt, lediglich Verhältnisbegriff, die Gottangehörigkeit ausdrückend, so ist freilich damit auch hier, wie sich erwarten läßt, der Inhalt des Begriffes nicht erschöpft. Auch dem Volke eignen, eben weil es in diesem besonders nahen Verhältnis zur Gottheit steht, gewisse Qualitäten bezw. es kommen ihm gewisse Pflichten zu.

So drückt die Heiligkeit auch hier einen Zustand und eine Forderung zugleich aus; und zwar wiederum sowohl äußerlich kultischer als innerlich sittlicher Art. Für beides ist typisch das sog. Heiligkeitsgesetz in Le 17 ff. Hier werden die an Israel gestellten Anforderungen mehrfach unter den Gesichtspunkt gestellt: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott“, vgl. bes. Le 19, 2; 20, 7; 21, 8 f. 23; 22, 9. 31 f. Aber auch wo dies nicht ausdrücklich geschieht und nur etwa gesagt ist: „denn ich bin Jahve“, ja selbst, wo auch dieses fehlt, ist nach dem ganzen Zusammenhang der Sinn derselbe. Dasselbe gilt von den dem Heiligkeitsgesetz nahe verwandten Speise- und Reinheitsvorschriften in Le 11 ff., die (vgl. bes. 11, 44 f.) ebenfalls unter jenem Gesichtspunkt stehen. Nun enthalten jene Gesetze Vorschriften beiderlei Art, sowohl rein äußerlich ritueller und gottesdienstlicher als innerlich sittlicher; und beide stehen unter demselben Gesichtspunkt. Die Doppelseitigkeit des Begriffes קדוש tritt damit von selbst ins Licht. Auf der einen Seite darf Israel, weil es Jahwes Heiligkeit in sich abbilden d. h. seinem Wesen entsprechend sein soll, gewisse Tiere nicht genießen, gewisse Dinge nicht anrühren, bezw. muß es, wenn trotzdem die Berührung mit ihnen nicht zu vermeiden war, gewisse reinigende Maßregeln ergreifen (Le 11, 29 ff. 44 f.); oder es darf, um sich als „heilig“ zu bethätigen, Opferfleisch nicht bis zum dritten Tage aufheben oder sein Feld nicht mit zweierlei Samen besäen und sein Kleid nicht aus zweierlei Fäden wirken Le 19, 6 f. 19 — hier ist Israels Heiligkeit lediglich eine äußere Qualität, mit ritueller Reinheit nächst verwandt. Auf der anderen Seite aber soll Israel als heiliges Gottesvolk Vater und Mutter ehren, Lug und Trug meiden, Unrecht im Gericht lassen, Barmherzigkeit gegen Geringe oder Unglückliche üben, Ehebruch und Unzucht verabscheuen u. s. w. (Le 19, 3. 11 ff. 15 ff. 20, 7 ff. 10 ff.) — hier ist Israels Heiligkeit ebenso deutlich eine durchaus sittlich geartete Beschaffenheit, die sittliche Reinheit und Unanstößlichkeit seines Lebens und Handelns. Woher im Grunde diese Doppelseitigkeit rührt, wird sich später (vgl. unter 3^{e}) zeigen müssen.

Demgemäß liegt dann in der bekannten Stelle Ex 19, 5 f., wo Israel, wenn es Jahwes Gebote hält, die Annahme als Gottes besonderes Eigentum und die Benennung als Reich von Priestern und als heiliges Volk verheißen wird, die Zusammenfassung des Begriffes קדוש nach seinen verschiedenen Seiten. Es entspricht das durchaus dem Charakter jener Stelle als der Einleitung zur ganzen nachfolgenden Gesetzgebung. Hält Israel

Gottes Gebot, entspricht es also jener Heiligkeitsforderung nach ihren verschiedenen Seiten, so hat es das Recht, selbst heilig zu heißen: d. h. Gott angehörig und sein Eigentum, und darum äußerlich ihr angemessen, so daß jeder einzelne das ist, was sonst von den Priestern erwartet wird, und zugleich innerlich seiner Reinheit und Heiligkeit entsprechend.

Blicken wir zurück, so bedeutet nach dem Bisherigen der Begriff heilig bei Dingen und Menschen zunächst das Göttliche, Gottgehörige; von hier aus weiterhin das Gottartige, Gottgemäße sowohl im äußerlich gottesdienstlichen als im höheren sittlichen Sinn; und alles das sowohl für sich bezw. in seinem Verhältnis zu Gott, als in seiner Absonderung von anderen Dingen und Menschen. Hierdurch erhält der Begriff allerdings, aber in sekundärer Weise, ein negatives Element: das der Exklusivität.

3. Die Anwendung des Begriffes auf G o t t und somit der Sinn der Heiligkeit Gottes im AT muß sich nunmehr ohne Schwierigkeit ermitteln lassen. Schon aus dem Gesagten wird sich ergeben, was von der auch bei v. Baudissin (Stud. II, 18) gelegentlich noch vorgetragenen und allerdings seiner Etymologie entsprechenden Anschauung zu halten ist: קדוש in der Anwendung auf Gott sei ein durchaus negativer Begriff. Ist er es bei Dingen und Menschen nicht an und für sich, sondern nur in zweiter Linie, und ist die hierauf zielende Etymologie des Wortes (s. oben) keineswegs erwiesen, so wird er es auch bei Gott nicht sein. Vielmehr muß das Bisherige den Weg weisen, der wohl früher mehrfach schon betreten, aber nicht konsequent eingehalten worden ist. Bedeutete ק׳ bei Dingen und Menschen das Gottgehörige, Gottartige, so wird es bei Gott selbst erst recht zunächst und ganz wesentlich das Gottartige, Göttliche bedeuten, das, was Gott als Gott bethätigt und ihn als Gott ausweist, und zugleich das in und an Gott, was Gottes würdig ist (vgl. besonders das häufige כי אני יהוה im Heiligkeitsgesetz, sowie Ez 39, 7 a. E., auch Am 4, 2 verglichen mit 6, 8).

Was ist aber das? und wie kommen wir über das rein Formale im Begriffe hinaus zu einer materiellen Bestimmung? Diese Frage fällt, wenn die bisherige Ausführung richtig ist, zusammen mit der Frage: was ist das eigentümlich Göttliche? Die Antwort lautet: das eigentümlich Göttliche, das Wesen der Gottheit, läßt sich im AT nicht in eine kurze Formel fassen, die für alle Stufen der Entwickelung der alttestamentlichen Gottesidee gleichmäßige Geltung hätte. Vielmehr ist es je nach dem Fortgang der Erkenntnis Gottes innerhalb des AT selbst ein Wechselndes. Auf diese Weise erklärt sich von selbst die längst ins Auge gefallene große Verschiedenheit der unter dem Begriff der Heiligkeit Gottes zusammengefaßten Erscheinungen. Sie alle finden schließlich ihre Deutung in der geschichtlichen Entwickelung der Vorstellung von Gott selbst. In der älteren Zeit und besonders in der aus ihr herübergenommenen volkstümlichen Anschauung ist das eigentümlich Göttliche und damit auch die Heiligkeit Gottes ein vorwiegend naturhaft Furchtbares und Unnahbares; auf der Höhe der israelitischen Religion und überall, wo sie in ihrer Reinheit heraustritt, wie besonders bei den Propheten des 8. Jahrhunders, ist es ein streng Sittliches; im Gesetz und was mit ihm zusammenhängt ist das Sittliche zwar nicht aus dem Gottesbegriff und damit aus dem Begriff der Heiligkeit Gottes entlassen, wohl aber hat sich neben ihm in bedeutsamer Weise die Transscendenz und Überweltlichkeit als Ideal des gottesdienstlich und ritual Normalen in den Begriff eingemengt.

a) Jene erstere, mehr volkstümliche Anschauung tritt besonders deutlich heraus in Stellen wie 1 Sa 6, 20; Le 10, 2 f. In der volkstümlichen Auffassung Israels von Gott ist der aus der heidnischen Naturreligion stammende Gedanke, als wäre Gott eine vernichtende Naturgewalt, ein verzehrendes Feuer noch keineswegs vollständig überwunden. Wenn demgemäß in den genannten Stellen Jahwe als der Heilige diejenigen vernichtet, die ihm (ohne dazu berechtigt zu sein oder nicht in der richtigen Weise) nahe kommen, so bedeutet das nichts anderes, als daß Jahwe eben als Gott der Heilige heißt. Seine Heiligkeit erweist sich damit von selbst hier als eine die Kreatur abstoßende, den Menschen vernichtende Macht, denn das Wesen Gottes ist eben hier die furchtbare Unnahbarkeit, vgl. noch Nu 1, 51. 53; 3, 10. 38; 2 Sa 6, 6 ff. Fragen also beispielsweise in 1 Sa 6, 20 die erschreckten Israeliten: „wer mag in der Nähe Jahwes, dieses heiligen Gottes, bestehen?“ so heißt das soviel als: wer mag Jahwe, der in der That als Gott, das ist als vernichtende, übermächtige Gewalt sich erwiesen hat, nahen oder in seiner Nähe weilen? — Einem solchen Wesen kann man natürlich nur mit der größten Vorsicht nahen, und wer es wagt, muß sich besonderen Riten der Weihung unterziehen. So etwa begründet sich die Heiligkeitsforderung bei Menschen (s. o.) in der älteren Zeit, vgl. 1 Sa

21, 5 ff. Daß auch der Priesterkodex sie hat, beweist nur, daß er z. T. uralte Vorstellungen festgehalten hat.

b) Aber jene erste Seite ist doch nur eine, und zwar wesentlich eine in der volkstümlichen Anschauung betonte Seite der göttlichen Heiligkeit. Sobald Gottes Wesen als sittliches Wesen erfaßt war, und überall wo dies der Fall war, also vor allem bei den Propheten, ist Jahwe heilig als der sittlich Gute, Reine — oder bessere: als der das sittlich Böse und Unvollkommene Abstoßende, Verzehrende. Nicht etwa weil קדוש an sich = rein oder makellos wäre (so z. B. Franz Delitzsch: labis expers) oder weil die göttliche Heiligkeit schlechthin die absolute Lebensvollkommenheit bedeutete (so Öhler, auch Diestel), sondern weil Gott heilig = göttlich, gotteswürdig ist und weil das Göttliche als ein in seinem innersten Wesen Sittliches erkannt ist.

So schildert Amos (2, 6. 7) das freventliche Treiben der Leute von Israel: Bedrückung und Ausbeutung der Geringen und Notleidenden, und besonders schändliche Unzucht (vielleicht angeblich im Namen und zur Ehre Jahwes) als ein Thun, das dazu dient, Jahwes heiligen Namen zu entweihen. Es widerspricht dem Begriffe der Gottheit, so wie ihn Amos kennt, daß man derartig Widersittliches vor seinen Augen und vollends in seinem Namen thut. Der „heilige" Name Jahwes ist sein Name und sein Wesen als Gott Israels und der Welt; und weil dieses Wesen als ein sittlich geartetes erkannt ist, so ist auch seine Heiligkeit hier durchaus als eine sittliche, als sittliche Reinheit gedacht. Demgemäß wenn Jahve Am 4, 2 bei seinem קֹדֶשׁ schwört, so ist es schwerlich richtig, zu übersetzen: „bei seiner Majestät" (so z. B. bei Kautzsch, sowie Nowack, kleine Proph.). Eher könnte man übersetzen: bei seiner Gottheit, seinem Gottsein; denn 6, 8 schwört er in demselben Sinn bei sich selbst. Aber was ist für Amos seine Gottheit? Jedenfalls nicht bloße Majestät, sondern mindestens sittliche Majestät und Erhabenheit. Und wenn er mit ihr den Schwur bekräftigt, so verbindet er damit schwerlich den Sinn: daß seine Macht die Kraft habe, ihn zu halten, sondern daß seine Wahrheit ihn hierzu nötige. קֹדֶשׁ bedeutet somit hier die sittliche Hoheit und Wahrhaftigkeit, somit eben das, was wir nach dem NT unter „Heiligkeit" zu verstehen gewohnt sind.

So versichert bei Hosea (11, 9) Jahwe, daß er Gott sei und kein Mensch, „in deiner Mitte heilig und nicht ein Mensch(?)". Wäre er das nicht, so würde er Israel um seiner Sünden willen schonungslos preisgeben gleich Adma, es machen wie Seboim (V. 8). Weil aber sein Mitleid entbrannt ist, will er seinen Zorn bannen und Ephraim nicht verderben. Hier ist zunächst wiederum die Gleichung „heilig" und „Gott" deutlich in die Augen springend. Was aber den Inhalt des Begriffs anlangt, so kann auch hier über den sittlichen Charakter desselben kein Zweifel aufkommen. Dem Menschen „würde es entsprechen, sich vom Zorn und der Erregung des Augenblickes leiten zu lassen, nicht aber Gott, der als קדוש . . . d. h. als von allen menschlichen Unvollkommenheiten freier in Israels Mitte weilt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß קדוש hier eine ethische Färbung hat" (Nowack, kleine Proph. 69). Ein Grund V. 8 und 9 teilweise für späteren Zusatz zu halten, liegt nicht vor.

So findet denn auch der bekannte locus classicus für die göttliche Heiligkeit Jes 6, 3 ff. nur darin seine befriedigende Deutung, daß der Prophet als sündiger Mensch fürchten muß, von Gott dem Heiligen d. h. dem wahren Gott, der als solcher für Jesaia die Sünde abstoßen muß, verzehrt zu werden. Nicht überhaupt weil er sich Gott genaht oder weil er den Allgewaltigen geschaut hat, fürchtet er zu sterben, sondern weil er als sündiger Mensch dem sittlich Reinen und Erhabenen nahe und in seinen Gesichtskreis gekommen ist. Die Vorstellung von der Unnahbarkeit Gottes ist geblieben, aber sie ist vergeistigt und so zu etwas total Anderem geworden: nicht weil er Mensch ist, kann er ohne Sühne vor Gott nicht bestehen: — der Heilige ist nicht der Allgewaltige, Unnahbare an sich, sondern weil er Sünder ist: — der Heilige ist der sittlich Unnahbare. Daß nur die Lippen genannt sind und nicht der ganze Mensch und das ganze Volk (V. 5), und demgemäß nur des Propheten Lippen vom Saraf entsündigt werden, darf nicht befremden; denn des Propheten Beruf ist eben das Reden, seine Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit tritt ihm daher, da es sich um sein prophetisches Reden handelt, ganz besonders als Unreinigkeit der Lippen nahe. Auch darf das bekannte Sarafwort: alle Lande sind seiner Ehre voll (V. 3 b) nicht dazu verleiten, קֹדֶשׁ und כָּבוֹד Gottes unmittelbar ineinander fallen zu lassen. Wie enge sich beide auch für Jesaia berühren, zeigt neben unserer Stelle überhaupt das Buch Jesaia (vgl. 8, 13 zusammen mit 2, 9 ff. und Dillmann, Jes 6, S. 57; auch Smend, Religionsgesch. S. 335). Aber damit sind die Begriffe noch nicht einander kongruent. Das „Heilig Heilig Heilig" heißt nichts anderes als: der wahre, allein den

Namen Gott verdienende Gott ist Jahwe (s. u. bei קדוש ישראל). Als der Heilige d. h. als wirklicher Gott ist Jahwe nun freilich immer der Erhabene und Majestätische und somit voll von כבוד, darum haben die Sarafe allen Grund, den Heiligen als den Herrlichen zu preisen; — aber seine Erhabenheit ist hier sittlich geartet und als solche nennt sie Jesaia קָדֹשׁ (vgl. 6, 13; 5, 16). Überhaupt aber bezeichnet קדש eben etwas Anderes als כבוד. Es denkt an das innere Wesen der Gottheit, während כבוד die äußere Erscheinungsweise derselben ins Auge faßte. Hieraus muß jener Unterschied von selbst klar werden. כבוד ist dadurch von selbst immer lediglich natürlicher, sittlich indifferenter Art, ein metaphysisches, kosmisches Prädikat Gottes (Majestät), wogegen קדש entweder selbst sittlich ist oder wenigstens immer die Tendenz zum Sittlichen und die nächste Verwandtschaft mit ihm besitzt.

Dem entspricht auch der bei Jesaia so beliebte Name für Jahwe: der Heilige Israels, קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. Würde der Prophet Jahwe nach seiner äußeren Majestäts- und Machterscheinung bezeichnen wollen, etwa wie er in der Wüste in der Wolken- und Feuersäule Israel sich kundthat, oder wie er in Ps 18 in der Theophanie sich verherrlicht, so hätte er den Namen כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל die Herrlichkeit Israels, die bei ihm persönlich gewordene (himmlische) Majestät, gewählt. קדוש ישראל hingegen bezeichnet Jahwe nach seinem inneren göttlichen Wesen: es ist der Gott Israels, der als solcher wahrhaftig den Namen קדוש: Gottwesen verdient. Alle anderen sind scheinbare קדושים, er ist allein wirklich קדוש. Da nun Jahwes Gottwesen, wenn es nach außen tritt, sich stets mächtig und herrlich offenbaren muß, so kann קדוש ישראל wohl auch gelegentlich den Schein erwecken, als hieße es: der Mächtige in Israel. In der That heißt es weder der Mächtige, noch der sittlich Reine an sich, sondern der Gott Israels als wahrer Gott. Da aber für Jesaia, den Schöpfer jenes Namens, ein Grundzug des Wesens Gottes das Sittliche ist, so führt der Name von selbst leicht eine unmittelbar sittliche Färbung, so z. B. gleich Jes 1, 4, welche Stelle in dieser Hinsicht ganz nach Analogie von Am 2, 7 (s. o.) zu verstehen ist.

Andererseits ist es auch wohl begreiflich, daß auf einer minder hohen Stufe der Gotteserkenntnis die Begriffe קָדֹשׁ und כָּבוֹד sich noch näher berühren als bei Jesaia. Am bezeichnendsten dafür ist Le 10, 3 „an denen, die mir nahe stehen [den Priestern] erweise ich mich als heilig (אֶקָּדֵשׁ) und gegenüber dem ganzen Volke erzeige ich mich herrlich (אֶכָּבֵד)". Doch ist auch hier, soweit man überhaupt einen derartigen rhythmischen Volksspruch zu Definitionen verwenden darf, deutlich ein Unterschied. Von den Priestern ist mehr gesagt als vom Volke, darum auch mehr gefordert (vgl. V. 2). Jedenfalls also enthält auch hier die Heiligkeit ein Mehreres und Höheres als die Herrlichkeit. Das Volk sieht den Abglanz Jahwes, die Wolkensäule u. dgl., die Priester treten Jahwe näher und spüren seine Gottheit in der Nähe; sie empfinden so das innere Wesen Gottes selbst und bedürfen auch erhöhter Reinheit.

c) Seitdem man nun in Israel begann, den Gottesbegriff wieder mehr äußerlich zu fassen als die energische Betonung des geistigen und sittlichen Wesens Jahwes bei den Propheten des 8. Jahrhunderts und bis auf Jeremia es zugelassen hatte, seitdem trat naturgemäß auch eine Weiterbildung des Begriffs der göttlichen Heiligkeit in diesem Sinne ein. Entsprechend der kräftigeren Betonung der Erhabenheit und transcendenten Unnahbarkeit Gottes bei Ezechiel und im Priesterkodex gewinnt auch diese Seite im Begriff der Heiligkeit die Oberhand, und Gottes Heiligkeit wird demgemäß das Ideal und das Urbild nicht mehr bloß der sittlichen, sondern zugleich auch der äußerlich kultischen und rituellen Reinheit des Menschen.

Hieraus erklärt sich jenes oben schon erwähnte eigentümliche Nebeneinander äußerlich ritueller und streng sittlicher Vorschriften im Heiligkeitsgesetz, die gleicherweise unter den Gesichtspunkt gestellt werden, daß Israel der Heiligkeit seines Gottes gemäß sein soll (s. oben unter 2 c). Die Heiligkeit Gottes ist hier in der That doppelseitig geworden. Auf der einen Seite ist das Sittliche, nachdem es einmal als der Gottesidee wesentlich erfaßt war, nicht mehr aus derselben und damit aus dem Begriff der göttlichen Heiligkeit ausgeschieden worden — eine so tiefgreifende Errungenschaft konnte nicht einfach verloren gehen. Auf der anderen ist aber die strenge Erfassung und Durchführung der Idee des Monotheismus die Quelle der Betonung von Gottes Überweltlichkeit geworden. Mit ihr wird von selbst die Gottheit dem Menschen fernergerückt und damit ist die Vorstellung der Erhabenheit, Majestät und Transcendenz mit dem Gottesgedanken verbunden: heilig scheint dann geradezu soviel als transcendent und exklusiv zu sein.

Das Gesagte mag zeigen, wieweit Smend im Rechte ist, wenn er (Alttest. Religionsgesch. 336 f.) die göttliche Heiligkeit auf dieser Stufe lediglich unter den Gesichtspunkt der

Exklusivität stellt. So sehr derselbe eine wichtige Rolle spielt, so einseitig ist jene Deutung. Was Smend zur Erklärung der sittlichen Gebote in diesen Zusammenhängen (s. das Nähere oben unter 2 c) vorbringt, kann in der That nicht ausreichen. Die Heiligkeit des Menschen ist vielmehr hier gedacht als die dem göttlichen Wesen (d. h. der göttlichen Heiligkeit) nach seinen (ihren) verschiedenen Seiten entsprechende und ihrer würdige Beschaffenheit des Menschen bzw. des israelitischen Volkes. Sie spiegelt die göttliche Heiligkeit ab bzw. ist ihr gemäß sowohl im äußeren Habitus, in dem man dem Erhabenen, Einzigen zuliebe alles fernehält, was ihm als heidnisch, dämonisch oder sonstwie ihm widerlich mißfällt, als auch im sittlichen Handeln, indem man dem Reinen und Vollkommenen zuliebe alles meidet, was er als unsittlich abstößt. Im ersteren liegt zweifellos ein starkes Moment der Exklusivität, wie ja z. B. Le 20, 26 geradezu sagt, gewisse Tiere dürfen nicht genossen werden, denn „ich habe euch abgesondert von den Heiden", vgl. 11, 45. Aber weder ist es hier, noch vollends ist es beim eigentlich Sittlichen alleinherrschend. Nicht weil Mißachtung der Eltern und ähnliches heidnisch ist, ist sie verboten, sondern weil sie unsittlich ist.

Derselbe Sachverhalt zeigt sich bei Ezechiel, wenn auch nicht mit derselben Deutlichkeit. Auch hier kann nicht kurzweg gesagt werden, daß Jahwes Heiligkeit „nichts als seine Herrlichkeit und Macht" bedeute, „denen er in der Welt Anerkennung erzwingt, nachdem er in der Zerstörung Jerusalems, die ihn vor den Heiden ohnmächtig erscheinen ließ, seinen Namen entheiligt hat" (Smend, Alttest. Religionsgesch. S. 336). Allerdings steht bei Ezechiel die Gottesidee und damit die Heiligkeit zunächst unter diesem Zeichen; und zweifellos bedeutet in Stellen wie 38, 14—16; 36, 20 ff. das Entheiligen und Heiligen des göttlichen Namens zunächst die Mißachtung und das wieder zur Geltung Bringen des Ansehens Jahwes bei den Völkern. Aber daß der Gedanke an das Heiligen Gottes in der Belebung des Glaubens an seine Macht sich nicht erschöpft, zeigt vollkommen deutlich 36, 25 ff. Hier wird die Reinigung von allen Unreinigkeiten und die Erneuerung des Herzens durch Gottes Geist als Bestandteil jener heiligenden Thätigkeit Gottes genannt. Man wende nicht ein, daß gerade diese Seite des göttlichen Thuns nicht mehr als ein Heiligen seines Namens bezeichnet werde, sondern nur das in V. 20 ff. Genannte. Denn da das Walten Gottes in V. 25 ff. keinen anderen Zweck haben kann, als den, jenes Thun zum Abschluß zu bringen, so tritt thatsächlich diese sittliche Erneuerung unter den Gesichtspunkt, daß sie für Ezechiel Bestandteil der Heiligung seines Namens, also der Geltendmachung seiner Heiligkeit ist. Auch darf man nicht sagen, Ezechiel denke mit V. 27 nicht an das Sittengebot, sondern nur an das Ceremonialgesetz. Er denkt natürlich an das Gesetz als Ganzes, nach seinen beiden Teilen, Sitten- und Ritualgesetz.

Ziehen wir das Ergebnis, so ist die Heiligkeit Gottes für das AT deutlich nicht eine Eigenschaft neben andern, überhaupt nicht eine einzelne Seite am göttlichen Wesen, vielmehr ist sie die zusammenfassende Bezeichnung für den Gesamtgehalt des göttlichen Wesens in seinem Verhältnis zur Außenwelt. Während כָּבוֹד lediglich die äußere Erscheinungsweise Jahwes im Auge hat, denkt קָדוֹשׁ an jede Art der Äußerung und Bethätigung Gottes; es ist somit der weitere Begriff, dem כבוד unterstellt ist: קדוש ist das Gottsein überhaupt, כבוד die göttliche Majestät im besondern; immer aber bleibt diese ein wesentlicher Bestandteil des Ganzen, weshalb die Hoheit und Erhabenheit immer ein wesentliches Element des göttlichen קָדוֹשׁ ist. Des weiteren ist eine kurze Formel für den Inhalt des Begriffes der göttlichen Heiligkeit ebenso wenig möglich, wie für den der Gottesidee; er wechselt mit jenem von unvollkommenen volksmäßigen Vorstellungen zur höchsten Höhe sittlicher Reinheit sich erhebend und dann wieder zu einer teilweisen Veräußerlichung zurücksinkend.

R. Kittel.

Heiligsprechung s. Kanonisation.

Heiligung. — Im gemeinchristlichen Sprachgebrauch versteht man darunter die Lösung des Personlebens von der Macht der Sünde in uns und über uns in Kraft des heiligen Geistes, welche zu stande kommt durch treue Bewahrung und Bewährung des Glaubens und ernstliche Bekämpfung aller Versuchung, Reizung und Lockung, abzutreten von dem lebendigen Gott, und durch Übung in der Gottseligkeit, um ähnlich zu werden dem, der uns berufen hat. In der wissenschaftlichen Sprache wird darunter die Wirkung der heilzueignenden Gnade verstanden, welche in der Heilszueignung den Menschen ergreift und nötigt, sich lösen zu lassen und sich zu lösen von der Macht der Sünde, und ihn befähigt, in seinem Fühlen und Wollen, Denken, Reden und Thun Gott ähnlich zu werden

und den Willen Gottes zu vollbringen. Diese Zurückführung der Heiligung auf die heilzueignende Gnade bezw. auf den heiligen Geist ist zwar auch dem gemeinchristlichen Sprachgebrauch nicht fremd, aber die durch die Gnade hervorgerufene Thätigkeit des Subjektes steht für ihn so sehr im Vordergrunde, daß er meist die Selbstheiligung, also Heiligung im reflexiven Sinne darunter versteht.

Der Begriff entstammt der heiligen Schrift, welche den Christen daran erinnert 1 Th 4, 3. 7; 2 Th 2, 13; Rö 6, 19. 22; 1 Ti 2, 15; Hbr 12, 14, ihn mahnt, sich Christum zur Heiligung gereichen zu lassen 1 Ko 1, 30 und die Heiligkeit im Wandel zu bethätigen 1 Pt 1, 15. 16; vgl. 1 Ko 7, 24; Eph 1, 4; 5, 27; Kol 1, 22; Apk 14, 12; 19, 8; 22, 11; 2 Ko 7, 1; 2 Ti 2, 21. Diese Heiligung wird dann als Werk des „Christus in uns" angesehen, für welchen Terminus man sich fälschlich auf Kol 1, 27 beruft. Insbesondere ist es der Hebräerbrief, welcher das göttliche Heilswerk an uns als Heiligung bezeichnet Hbr 2, 11; 9, 13. 14; 10, 10. 14. 29. Es ist aber zu bemerken, daß es kein eigentlich dogmatischer Begriff mit fest umgrenzter Begriffssphäre ist; in der katholischen Theologie erscheint er eingeschlossen in den der Rechtfertigung; die protestantischen Dogmatiker ließen ihn darauf folgen, reden aber dabei gewöhnlich von der Erneuerung und den guten Werken.

Nach römisch-katholischer Lehre ist es zwar auch die heilzueignende Gnade, welche in der Heiligung wirksam ist, aber sie ist weder etwas auf die Rechtfertigung logisch Folgendes, noch überhaupt sachlich von ihr Unterschiedenes. Entsprechend der mittelalterlichen und römisch-katholischen Rechtfertigungslehre ist es die Heiligung, welche die Rechtfertigung d. i. „die Wiedergeburt vom Tode der Sünde zu einem übernatürlichen gottverbundenen Leben, die übernatürliche Kindschaft Gottes und darin zugleich ein Anrecht auf das ewige Leben oder die himmlische Seligkeit" wirkt (Simar, Lehrb. der Dogmatik § 118). Die Gnade tilgt die Sünde im Menschen und stattet ihn aus mit übernatürlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit durch die Rechtfertigung oder Gerechtmachung, durch die infusio iustitiae, die Begabung mit übernatürlicher Tugendkraft. Sie ist also als heiligende Gnade die Ursache, ihre Wirkungen der Inhalt der Rechtfertigung, durch welche dem Menschen die von Christo erworbene Erlösung von der Sünde zugewendet wird.

Im Gegensatz dazu bezeichnet die Konkordienformel die Heiligung als der Rechtfertigung folgend III, 28: similiter et renovatio seu sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus spiritus sancti, non tamen ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet, sed eam sequitur, quia propter carnis nostrae corruptionem in hac vita imperfecta est et nondum omnibus numeris absoluta. cf. 41: cum vero persona jam est justificata, tum etiam per spiritum sanctum renovatur et sanctificatur; ex ea vero renovatione et sanctificatione deinceps fructus h. e. bona opera sequuntur. cf. ibid. 21. 2, 34. 35. 38. Hiermit weicht die Konkordienformel allerdings bedeutend von Luther ab, der im großen Katechismus II, 3, 27 die Heiligung als das Amt und Werk des das durch Christi Leiden, Tod und Auferstehung beschaffte und vorhandene Heil uns zueignenden heiligen Geistes erklärt, welches er ausrichtet durch die Gemeinschaft der Heiligen oder die christliche Kirche, die Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben, „d. i. daß er uns erstlich führt in seine heilige Gemeine und in der Kirchen Schoß leget, dadurch er uns prediget und zu Christo bringet", vgl. §§ 54—59. Der Unterschied scheint weniger ein sachlicher als formeller zu sein, indem die Konkordienformel unter Heiligung etwas anderes, anscheinend nur einen Ausschnitt von dem versteht, was Luther darunter verstand. Aber wenn König, Hollaz u. a. unterscheiden zwischen sanctificatio late et stricte dicta, so treffen sie damit die eigentliche Sachlage nicht. Denn es liegt Luther fern, aus der Heiligung, welche ihrerseits wieder die guten Werke bewirkt, ein besonderes Werk des heiligen Geistes zu machen, der die Gerechtfertigten erneuert, wie Joh. Gerhard sagt: imputata justitia prior est inchoata, et donatio spiritus sancti initium seu causa efficiens renovationis et vivificationis est, ita ut nemo domicilium et templum spiritus sancti esse possit nondum coram Deo justificatus. Im Gegenteil, Luther kennt nur die Erneuerung oder Heiligung, die durch die im Glauben ergriffene Gnade, durch die tägliche Hinnahme der Vergebung zu stande kommt. Er sieht zwar wie die scholastische bezw. römische Theologie das ganze Werk der Heilszueignung als Heiligung an, weicht aber grundlegend von ihr ab in der Bestimmung dessen, was unter Heilszueignung zu verstehen ist, nämlich nicht infusio iustitiae, Verleihung von Tugendkraft, sondern Bewirkung des Glaubens, der nichts will, hat und vermag, als leben aus Gnaden. Wenn dagegen die Konkordienformel und die spätere

lutherische Dogmatik von einer besonderen auf die Rechtfertigung logisch folgenden erneuernden oder heiligenden Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Gerechtfertigten reden und somit wenn auch nur logisch Zusammengehöriges von einander trennen, so ist zwar die Betonung der justificatio als eines actus forensis durch die Behauptung, daß es der Gerechtfertigte oder Begnadigte sei, in dem der heilige Geist solches wirke, noch ein dankenswertes Erbe der Reformation; ob es aber zu halten ist, ist die Frage. Es ist nicht mehr der Sünder, sondern der Gerechte, der geheiligt, mit der Kraft zu einem neuen Leben ausgestattet wird. Warum dann nicht wenigstens zwischen justificatio prima und secunda unterschieden und schließlich alles Gewicht auf die justificatio secunda gelegt wird, ist nicht abzusehen.

Zwar hat zunächst diese Beschränkung des Begriffs der Heiligung den Pietismus, der sie betonte, doch bei der Wahrheit der Rechtfertigung allein durch den Glauben erhalten, wenngleich dieselbe gegenüber der Forderung der Wiedergeburt bezw. der als Kennzeichen des Gnadenstandes gefaßten Heiligung in den Hintergrund trat. Erst der Rationalismus hat der Sache, nicht dem Namen nach auf die Rechtfertigung allein aus Gnaden und allein durch den Glauben verzichtet und an die Stelle die innere Gesinnung gesetzt, welche den Menschen Gott wohlgefällig machen soll. Demgemäß hat er — wiederum der Sache, nicht dem Namen nach — alles Gewicht gelegt auf die Heiligung im Sinne der Arbeit des Menschen an seiner moralischen Besserung. Dem gegenüber betonte Schleiermacher wieder den Glauben als das eigentlich religiöse Verhalten gegen Gott und seine Offenbarung, als den Gemütszustand des Menschen, welcher sich in der Gemeinschaft Christi zufriedengestellt und kräftig fühlt. Hieraus machten dann die ihm folgenden Theologen den Keim eines neuen Lebens, That der Hingebung an Gott, auf Grund deren das göttliche Urteil sei es proleptisch, dies Endergebnis vorausnehmend, sei es die Wirklichkeit des Glaubensverhaltens angesehen dasselbe als Gerechtigkeit in Anrechnung bringe. Dann ist es der Glaube als das die Heiligung d. i. den Wandel in der Liebe oder die guten Werke bewirkende Moment, welcher dem göttlichen Rechtfertigungsurteil zu Grunde liegt, womit dann die Anschauung von der Ausgleichung unserer Fehler durch den Glauben und seine Anrechnung als Gerechtigkeit nur zu nah zusammenhängt. Dies liegt dann allerdings weit ab von der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Der Gegensatz derselben gegen die römische Lehre veranlaßt die Frage, ob die Gerechtigkeit des Wiedergebornen bleibend auf der Vergebung aus Gnaden oder ob sie auf dem vom Geiste gewirkten neuen Gehorsam beruhe, — eine Frage, welche genauer geredet lauten müßte, ob die Gerechtigkeit eine durch göttliches gnädiges Urteil zugerechnete sei, oder ob sie eine durch göttliches Handeln am Menschen bewirkte Tugend desselben sei. Der letzteren in verschiedenen Wendungen vertretenen Auffassung gegenüber will Ritschl und seine Schule zurückkehren zu Glauben und Lehre der Reformatoren, insbesondere Luthers. Indem er aber das göttliche Rechtfertigungsurteil als in der Gemeinde geltendes faßt, fordert er, daß der einzelne sich erst in die Gemeinde einrechnen muß, um in dasselbe eingeschlossen zu sein. Die Zugehörigkeit zur Kirche geht dem Urteil Gottes vorauf, bedingt dasselbe. Dazu kommt, daß dieses sich einrechnen ein die Gemeinde, die Übereinstimmung mit ihr, mit ihren Motiven und Zwecken als Übereinstimmung mit den Motiven und Zwecken Gottes und Jesu der Glaube sein soll, der zur Gerechtigkeit gerechnet wird, — also im Grunde genommen auch wieder die Heiligung im Sinne der sich vollziehenden und ausgestaltenden Lösung von der Sünde die Basis der Rechtfertigung.

In der reformierten Kirche und Theologie kommt die Heiligung in diesem Sinne in der Lehre von der Beharrung im Gnadenstande bezw. von dem donum perseverantiae zur Sprache. Nach conf. gall. 22 werden wir, die wir von Natur Knechte der Sünde sind, durch eben denselben Glauben, durch den wir d. h. die electi gerechtfertigt werden, auch wiedergeboren zu einem neuen Leben; jedoch wird ausdrücklich betont, daß wir nicht durch die so zu stande gekommenen guten Werke, auch nicht einmal proleptisch gerechtfertigt werden. Wir werden gerechtfertigt ganz umsonst aus Gnaden. Aber es wird nur betont, daß der Gerechtfertigte auch gute Werke leisten muß und daß er dazu befähigt wird durch eine zweite an die Rechtfertigung unter allen Umständen anschließende Gnadenthat Gottes, die Wiedergeburt, welche ihn heiligt. Nun sollte man denken, daß grade die reformierte Theologie auch, um Ernst mit dem Begriff der Wiedergeburt oder der Heiligung zu machen, das Werk Gottes als ein Ganzes in sich Vollendetes und Vollendung schaffendes faßte. Statt dessen sagen aber die can. Dordrac. 5, daß die nach dem Vorsatz Gottes zur Gemeinschaft seines Sohnes berufenen und wiedergebornen zwar von der Herrschaft und Knechtschaft der Sünde, nicht aber vom Fleische und damit vom Leibe der

Sünde in diesem Leben völlig befreit würden, damit sie in der Demut blieben, ihr Fleisch mehr und mehr töteten u. s. w. Es wird also wie in der Konkordienformel betont, daß die Erneuerung oder Heiligung keine Vollendung schafft, und daß deshalb aller Trost auf der Thatsache der Rechtfertigung beruhe. Die Heiligung ist etwas Notwendiges für den Erwählten und Gerechtfertigten, nicht zur Erlangung, sondern zur Bewahrung der Rechtfertigungs- bezw. der Erwählungsgnade und schließt sich mit innerer göttlicher Notwendigkeit an diese an. Justificatio, sagt Maresius, prior est sanctificatione et regeneratione, aber sie fehlt nicht und kann nicht fehlen, wo die Rechtfertigung geschehen ist. Sie ist das unausbleibliche Zeichen der geschehenen Rechtfertigung. Wir verdienen durch sie nichts, denn sie ist Gottes Werk in uns; sie kann nicht fehlen, denn sie gehört zur Ausführung des Willens Gottes an den Erwählten. Ihr Fehlen würde bezeugen, daß überhaupt der Mensch, dem sie fehlt, nicht erwählt sei. Sie dient der Heilsgewißheit, welche Gewißheit der geschehenen Erwählung und Rechtfertigung ist, — aber indem der Mensch, der seines Heiles gewiß sein möchte, an seine Heiligung gewiesen wird, wird er wieder unsicher gemacht in seinem Glauben.

Auch hier ist wie in der lutherischen Theologie im Unterschiede von Luthers Auffassung die Heiligung als ein besonderes, der Rechtfertigung folgendes, durch sie bedingtes Werk des heiligen Geistes gefaßt, welcher uns erweckt, treibt und nötigt zur täglichen mortificatio, damit die tägliche vivificatio erfolgen könne. Der Versuchung zum Rückfall in katholische Anschauungen ist vorgebeugt durch die Betonung der Erwählung und Rechtfertigung als der einzigen Grundlage des Gnadenstandes. Daß diese Betonung thatsächlich der Wirklichkeit des Gnaden- oder Heilsstandes entspricht ist fraglos. Daß aber die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung, wie sie hier — nicht bei Luther — vorliegt, vielmehr einem polemischen Interesse ihre Entstehung und Ausführung verdankt, ist ebenso fraglos.

Neuerdings hat sich namentlich durch Anregungen von England und Amerika aus (Methodismus, Baptismus, Pearsall Smith, Heilsarmee) eine Lehre von der Heiligung verbreitet, welche zwar nicht wissenschaftlich vertreten wird, aber durch ihre Verbreitung und die Kraft ihres Auftretens die Wissenschaft nötigt, mit ihr zu rechnen. Sie wird nicht bloß — wie dies ja auch die lutherischen ebenso wie die reformierten Theologen thaten — unterschieden von der Rechtfertigung, sondern sie wird — wie dies auch in der Konsequenz dieser Unterscheidung liegt — als diejenige Gnadenwirkung Gottes angesehen, in welcher die eigentliche Tendenz der göttlichen Offenbarung ihren Ausdruck findet. Der Rechtfertigung wird dann, soweit sie noch von ihr unterschieden wird, eine zwar angeblich grundlegende, in Wahrheit aber nebensächliche, in der Wirklichkeit hinter der Heiligung weit zurückbleibende Bedeutung beigelegt. Der Zusammenhang dieser Bewegung mit den gegenwärtig die Theologie bewegenden Streitfragen ist klar. Man will ein sturmfreies Gebiet haben, von dem aus man dann die Gewißheit in betreff der übrigen Fragen zurückerobern kann. Dieses sturmfreie Gebiet ist die Bethätigung des heiligen Geistes an uns in der Heiligung. Es wird zunächst darauf ankommen, was schriftmäßig ist, um dann die Wahrheit festzustellen.

Hier gilt nun vor allen Dingen, daß nicht schriftmäßig die Anschauung der lutherischen wie der reformierten Theologen ist, welche die Heiligung für einen besonderen, von der Rechtfertigung zu unterscheidenden, derselben nachfolgenden Vorgang erklären, für eine besondere zweite, wenn auch mit der ersten, der Rechtfertigung aufs innigste verbundene Wirkung des heiligen Geistes. Ebensowenig ist die Anschauung der Pietisten sowie der neueren Dogmatiker mit Einschluß Ritschls schriftgemäß und noch weniger die Anschauung der neuern „praktischen" Richtung im kirchlichen Leben (Jellinghaus, Paul, O. Stockmayer u. a.), nach welcher die Heiligung wenn auch nicht ein und alles, so doch der eigentliche Zweck der göttlichen Heilsoffenbarung sei. Formal ist schriftgemäß nur die Anschauung Luthers und der mittelalterlichen bezw. römischen Theologie, welche das ganze Werk der Heilszueignung als Heiligung bezeichnet. Von diesen beiden ist inhaltlich wieder nur die Anschauung Luthers schriftgemäß, welcher diese Heilszueignung in der Bewirkung des Glaubens findet. Die Heilszueignung ist Heiligung, weil sie den Menschen löst von der Sünde und der sündigen Welt und ihn versetzt in die Gemeinschaft des heiligen Gottes, des Gottes der Erlösung. Sie ist zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden von dem göttlichen Rechtfertigungsurteil, denn sie ist diejenige Wirkung der Gnade am Menschen, welche ihm den Glauben ermöglicht und erhält, welche ihn in die Gemeinschaft mit Gott versetzt und darin erhält, also darum nicht eine einmalige und erstmalige, in sich abgeschlossene, sondern fort und fort an ihm sich vollziehende Wirkung. Heilig ist Gott in seinem Gegen-

satze zur Sünde, wie er ihn in seiner Offenbarung bethätigt, nämlich in der Einheit von Gericht und Gnade. Indem er in seiner erwählenden Liebe mit uns anknüpft, uns beruft und den Glauben in uns wirkt, läßt er uns diesen seinen Gegensatz erleben und durchleben und heiligt uns dadurch. Da zu solchem Erleben aber die volle Offenbarung dieses Gegensatzes, die Offenbarung in Christo gehört, so kann diese Heiligung ihre volle Wirklichkeit auch erst durch diese Offenbarung und auf Grund derselben gewinnen. Bis dahin bestand die Verpflichtung und die Versinnbildlichung durch das Gesetz, welches den Schatten der zukünftigen Güter hat. Seit aber Christus gesagt hat: „ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in Wahrheit" (Jo 17, 19), seitdem sind die, die an ihn glauben, ein für allemal geheiligt durch das Opfer des Leibes Christi in Kraft des göttlichen Willens (Hbr 10, 10). Durch diesen auf uns und unser Heil gerichteten Willen Gottes, dem Jesus gehorsam geworden ist bis in den Tod, sind wir der Gemeinschaft mit oder der Zugehörigkeit zu der dem Gerichte verfallenen Welt entnommen und in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen, in seinen Gegensatz zur Sünde hineingestellt, in welchem wir Gericht und Gnade in ihrer Einheit erleben. Dies ist die Heiligung, *ἁγιασμός*, welches den Zustand des Geheiligtseins, die an dem Objekt vollzogene Handlung als Zustand desselben bezeichnet, ausgehend bezw. bewirkt durch den das Heil zueignenden heiligen Geist 1 Pt 1, 2, vgl. 2 Th 2, 13: *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς — εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*. Genau so ist *ἁγιασμός* gemeint 1 Th 4, 7: *οὐκ ἐκάλεσεν ὑμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀπαρθασίᾳ ἀλλὰ ἐν ἁγιασμῷ*, denn der vom heiligen Geiste ausgehende, an den einzelnen vollzogene und sich vollziehende *ἁγιασμός* begleitet und kennzeichnet die Berufung in ihrem Gegensatze gegen die vorhandene Unreinheit. Was der *ἁγιασμός* bezweckt, s. V. 3. 4, womit die Bemerkung des Ökumenius zu 1 Th 3, 13 zu vergleichen ist: *τοῦτο ἀληθῶς ἁγιασμός τὸ παντὸς ῥύπου καθαρὸν εἶναι*. Daß diese Bedeutung auch Rö 6, 19. 22 anzuwenden ist, ergiebt dort der Zusammenhang. In gleicher Weise bezeichnet es auch Hbr 12, 14; 1 Ti 2, 15 nicht ein Verhalten sondern einen Zustand und zwar den Zustand derer, welche den erlösenden Gegensatz Gottes gegen die Sünde erfahren haben und erfahren und sich aufgenommen wissen bezw. glauben in die Gemeinschaft dieses Gottes. In der Stelle 1 Kor 1, 30: *Χριστὸς — ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις* ist ebenfalls eine von Christo ausgehende Wirkung gemeint, welche Heiligung genannt und mit *δικαιοσύνη* wegen des Gegensatzes zur Sünde und Schuld einheitlich verbunden ist; denn während *δικ.* der Sündenschuld entgegengesetzt ist, ist *ἁγ.* der Sündenherrschaft entgegengesetzt, vgl. Eph 4, 24; Lc 1, 75; 1 Ko 6, 11; Hbr 10, 10. Dies entspricht der Benennung der Gläubigen als *ἡγιασμένοι* bezw. *ἁγιαζόμενοι* Akt 20, 32; 26, 18; 1 Ko 1, 2, welche namentlich im Hebräerbrief Verwendung findet Hbr 2, 11; 9, 13. 14; 10, 10. 14. 29; 13, 12; vgl. Rö 15, 16, während sonst die Glieder der neutestamentlichen Gemeinde Gottes wegen ihrer Gemeinschaft mit Gott als *ἅγιοι, κλητοὶ ἅγιοι, ἅγ. καὶ πιστοί* bezeichnet werden 1 Ko 1, 2; Rö 1, 7; Eph 1, 1; Kol 1, 2; Akt 9, 13; Apk 20, 6 u. a. Diese Gemeinschaft mit dem Gott unsres Heils und die Festhaltung dieser Gemeinschaft und des Besitzes des Heiles in derselben äußert sich dann in dem *ἐπιτελεῖν τὴν ἁγιωσύνην* 2 Ko 7, 1, in der vollständigen Erweisung der Heiligkeit, weshalb es Apk 22, 11 heißt: *ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι*. Daß dies nicht eine in göttlicher Kraft bewirkte Umgeburt und Umschaffung des Menschen bezeichnet, liegt auf der Hand. Geist wirkt auf Geist erweckend, ermutigend, läuternd u. s. w. oder niederdrückend, beugend, entmutigend. Hier wirkt Gottes heiliger Geist auf unsern Geist, indem die Aufnahme in seine Gemeinschaft den Menschen der Herrschaft des Todes und der Sünde entnimmt und ihm dadurch zugleich ein Verhalten ermöglicht, in welchem er dieses Entnommensein bethätigt. So begreift sich zugleich, weshalb der Geheiligte es noch fort und fort mit der Sünde zu thun hat, die er von sich ausscheiden und fernhalten soll. Wir werden in diesem Gegensatz zur Sünde erhalten durch den Glauben, den Gottes Heilsthat und Heilszueignung in uns bewirkt Jo 17, 17.

Es fragt sich nun, wie sich dazu die Wirklichkeit des christlichen Lebens verhält. Dieselbe bestätigt, daß wir durch den Glauben in Gemeinschaft mit dem Gotte unserer Erlösung stehen und daß wir durch unsere Aufnahme in diese Gemeinschaft und durch unsern Stand in ihr einen Ort inne haben, von dem aus es uns nicht bloß möglich ist, der Sünde zu widerstehen, sondern an dem wir nicht anders stehen und bleiben können, als in diesem Widerstreit gegen die Sünde und in der Erfüllung des göttlichen Willens, seines Liebeswillens. Die Begnadigung, die Vergebung, also die Rechtfertigung ist zugleich unsere Heiligung, denn es giebt keine stärkere Lösung von der Sünde als durch die Begnadigung oder Vergebung oder durch den Glauben an die Wirkung seiner mächtigen Stärke, durch

den Glauben, den er wirkt. Vgl. Luther, Predigten über Jo 3 u. 4. EA 46, 269 ff. Der „Christus in uns“ ist nichts Anderes, als der im Glauben ergriffene und festgehaltene „Christus für uns“. Unser Thun, um der Heiligung teilhaftig zu werden, zu sein und zu bleiben, ist kein anderes, als dasjenige, durch welches wir der Rechtfertigung teilhaftig werden, und es begreift sich, daß der Begriff der Heiligung angesichts der Stellung und Bedeutung der Rechtfertigung nicht notwendig, wenn auch nicht überflüssig ist für die christliche Lehre. **Cremer.**

Heilsarmee (Salvation Army). — (George Railton) Heathen England: being a description of the utterly Godless condition of the vast majority of the english nation and of the establishment, growth, system and success of an Army for its salvation consisting of working people under the generalship of William Booth by G. R. London o. J. (1885) 5 ed.; ders., Twenty one years salvation army, 1886; F. de Booth-Tucker, the life of Catherine Booth, 2 vol. London 1892; Th. Kolde, Die Heilsarmee (the Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. Zweite sehr vermehrte Auflage. Erlangen und Leipzig 1899. Eine eingehende religiöse Beurteilung hat versucht J. Pestalozzi, Was ist die Heilsarmee? Halle 1886.

I. Ausbreitung. Die eigentümliche religiöse Bewegung, welche unter dem Namen Heilsarmee bekannt geworden ist, hat zu ihrem Stifter den Rev. William Booth. Derselbe wurde am 10. April 1829 in Nottingham geboren, erhielt seine erste religiöse Erziehung in der Staatskirche, wandte sich aber mit 13 Jahren zu den Wesleyanern, wo er zwei Jahre darauf bekehrt ward. Und sogleich wurde er selbst ein Bekehrer und durfte schon mit 17 Jahren als Laienprediger auftreten. Man wollte ihn in den offiziellen Kirchendienst ziehen, aber die Rücksicht auf seine Gesundheit verbot es einstweilen, und erst mit 24 Jahren nahm er ein geistliches Amt an und zwar als Mitglied der „Neuen Methodisten-Vereinigung“ (The Methodist new connexion), einer kleinen, sich auf breitester demokratischer Grundlage erbauenden Kirchengemeinschaft, die sich am 9. August 1797 von der Muttergesellschaft getrennt hatte (vgl. L. S. Jakoby, Gesch. des Methodismus, Bremen 1870, S. 209). Nach kurzer Zeit hatte er sich den Ruf eines hervorragenden Erweckers erworben: man schickte ihn direkt als Evangelisten aus, und die Blätter seiner Denomination wußten von den großen Erfolgen seiner Predigten in den großen Handels- und Industrieplätzen, wie York, Sheffields, Leeds, Halifax und anderen zu berichten. Aber das Absonderliche und Excentrische, dem der junge Prediger in Nachahmung eines amerikanischen Erweckers James Caughey schon damals seine Erfolge hauptsächlich verdankte, fanden, wie seine Spezialgottesdienste, doch nicht allseitigen Beifall, man veranlaßte ihn vielmehr, dieselben aufzugeben, worauf er vier Jahre lang an mehreren Orten pastorierte. Allein überzeugt davon, gerade als Evangelist das Meiste wirken zu können, bot er sich noch einmal im Jahre 1861 dazu an und gab, als ihm die Erlaubnis, jene Thätigkeit wieder aufzunehmen nicht gewährt wurde, seine Stellung, und seinen Lebensunterhalt auf, „um im Vertrauen auf Gott Gottesdienste zu halten, wo immer eine Thüre sich ihm öffnen werde“; und nicht nur er allein: ein Jahr, ehe er sein Amt niederlegte, war auch seine Frau, Katharina Booth, damals (zur Zeit, als ihr Mann sein Amt aufgab), Mutter von vier Kindern unter fünf Jahren, predigend aufgetreten, und sie blieb fortan auch in diesem Punkte seine Gehilfin, ja bahnte ihm später vielfach die Wege zu seinen Erfolgen, wie denn nach dem Urteile derer, die die Verhältnisse kennen, die meisten die Bewegungen charakterisierenden Ideen auf Frau Booth zurückzuführen sind.

In Cornwall, wo der Methodismus seit den Tagen Wesleys sich im weitesten Umfang bis zur Verdrängung der Staatskirche festgesetzt hatte, führten die beiden in den ersten Jahren ein missionierendes Wanderleben und wandten sich schließlich im Jahre 1865 nach London. Dieser Aufenthalt gab dem Leben des W. Booth eine andere Richtung. Auf eine Aufforderung hin war er nach London gekommen, um in Whitechapel, einem der bevölkertsten Bezirke der Millionenstadt, in einem eigens zu diesem Zwecke errichteten Zelte Erweckungs-Gottesdienste zu halten. Mehr als je erhielt er jetzt den Eindruck von der unendlichen Menge von Menschen, die sich vorbeidrängten in rastlosem Getriebe. Und wie viele, ob nicht die meisten, mochten in Sünde und Laster dahingehen, ohne Kunde von Gott und seinem Evangelium! Diese Erwägung ließ ihn den Entschluß fassen, fortan allein der Bekehrung derer sein Leben zu widmen, die ihn nicht einlüden, zu ihnen zu kommen, wie es bisher gewesen, sondern die eher geneigt wären, seine Arbeit zurückzuweisen. Das „Nötige, sie hereinzukommen“, war fortan die Maxime seines Lebens.

Dazu bedurfte es neuer Formen. Und er fand sie. Vorerst galt es, Aufmerksamkeit zu erregen. Auf einem Stück Land neben einer belebten Straße, neben allerlei Schau-

buden, Quacksalbern ꝛc. nahm er seinen Standort. Wie seine Nachbarn benutzte er alles und jedes, was die Vorübergehenden heranlocken und in sein Zelt führen konnte, um mit ihnen von ihren Sünden und dem Sündenheiland zu sprechen. Und er erreichte, was er wollte. Bald drängte man sich um den wunderlichen, stattlichen Mann, der, unbekümmert um Wind und Wetter und was um ihn vorging, sein Ziel verfolgte. Im Winter folgte man ihm in einen alten Tanzsalon, dann in eine gewöhnliche Kneipe, schließlich als die Räume zu eng wurden, in ein geräumiges Theater, wo die Sünder zur Bußbank geführt wurden. So entstand die christliche Mission für Ost-London (The East London Christian Mission), ein methodistisches Unternehmen wie andere mehr, nur darin neu, daß es mit keiner kirchlichen Denomination zusammenhing und sich mit besonderer Vorliebe und unentwegter Energie an die rohesten und wildesten Männer, die gemeinsten Weiber, Diebe und Trunkenbolde wandte und in nie dagewesener Weise die methodistischen Bekehrungsmittel in Anwendung brachte. Dem entsprach der Erfolg, der dem alsbald volkstümlichen Redner Freunde und Helfer eintrug. Und Booth verstand es, sogleich die Neubekehrten zu Missionaren unter den alten Genossen ihres Verbrechens und Lasters auszubilden. Außerhalb London arbeitete Frau Booth in demselben Sinne, ohne daß das schon weitverzweigte Unternehmen eine andere Organisation aufzuweisen hatte, als die, welche die fast selbstverständliche Unterordnung unter das Talent und die Herrscherpersönlichkeit seines genialen Stifters von selbst ergab. Während einer Krankheit desselben im Jahre 1872 begannen einige Evangelisten, die den verschiedensten Denominationen angehörten und die zum Teil nicht gesonnen waren ihr Kirchentum aufzugeben, dem Ganzen ein mehr kirchliches Gepräge und kirchliche Formen zu geben. Das führte zu einer Krisis, indem W. Booth, angeblich aus Sorge, daß durch kirchliche Formen, die in der Regel ja auch der Gemeinschaft einen repräsentativen Charakter vindizierten, die Energie und Lebendigkeit des Handelns in Gefahr käme, Loslösung von jeglicher kirchlichen Befangenheit und jeder Beziehung zur kirchlichen Gemeinschaft, wie Unterordnung unter den einen Willen, den des Führers, zur Losung machte. Die Ausführung dieses Gedankens gelang erst allmählich; noch im Jahre 1876 bestanden Lokalkomitees in einzelnen Städten, sie wurden jedoch damals für immer abgeschafft, wogegen schon ein Jahr früher junge Männer und zum erstenmal auch junge Mädchen angestellt wurden, um die einzelnen Stationen zu kontrollieren. Bis zum Jahre 1878 war die Zahl der Missionsstationen auf 80, die der Evangelisten auf 127 gestiegen. Längst war in die Organisation durch den allgebietenden Willen des Leiters und durch das Bewußtsein des Kampfes gegen die Widerwilligen etwas Militärisches gekommen, gebrauchte man militärische Ausdrücke und Attituden; ein Evangelist namens Cadman in Whitby (an der Ostküste Englands) kündigte zuerst 1877 seine Versammlungen öffentlich als „Krieg in Whitby“ an, nannte die Mission „Halleluja-Armee“ und fand natürlich, als dadurch der beabsichtigte Erfolg, Aufmerksamkeit zu erregen, erreicht wurde, bald auch anderwärts Nachahmung. In Freundeskreisen nannte man Booth auch schon längst im Hinblick auf sein Organisationstalent und seine gebietende Stellung „den General“, aber den Namen Heilsarmee bekam die Gesellschaft wie zufällig. Nach dem Berichte eines der thatkräftigsten Mitglieder, George Railton (Heathen England S. 29), kam die Gesellschaft zu ihrem weltgeschichtlichen Namen „Heilsarmee“ (Salvation army) auf folgende Weise. Im Begriff, eine kurze Beschreibung des Werkes zu geben, suchte man einen Ausdruck, der das Ganze mit einem Worte bezeichnet. Railton schrieb: „Die christliche Mission ist eine freiwillige Armee von bekehrten Arbeitsleuten“. „Nein,“ sagte W. Booth, „wir sind keine Freiwilligen, denn wir fühlen, daß wir thun müssen, was wir thun“. Er strich das Wort „freiwillige“ aus und schrieb darüber Salvation, so daß die Erklärung nunmehr lautete: „The Christian mission is a Salvation army of converted people“. Bald wurde alles auch sichtlich militärisch eingerichtet. Der „General“ trat offiziell an die Spitze. Eine Kriegsversammlung (War congress) machte der bisherigen Organisation ein Ende. Eine den Behörden übergebene Grundakte suchte die Neuordnung zu sichern und legte alle Gewalt in die Hände von William Booth. Im Jahre 1878 erschienen die Verordnungen und Regeln für die Heilsarmee (W. Booth, Orders and regulations for the salvation army Part I), welche einem militärischen Buche des Generals Sir Garnet Wolseley nachgebildet, das Thun und Treiben und Denken des Heilssoldaten bis ins Einzelnste regeln und ihn mit Leib und Seele unter den allmächtigen Willen des Generals stellen. Im Jahre 1879 erhielt die Armee ihre Fahne, eine blutrote Flagge mit goldgesticktem Wappen: die Schlange am Kreuze, worüber sich zwei Schwerter kreuzen mit der Umschrift „Blut und Feuer“, darüber eine fünfzinkige Krone, darunter auf einem Spruchband „die

Heilsarmee". Aus den Lokal-Missionsstationen wurden jetzt Korps, deren Leitung Offiziere von verschiedenem Rang übernahmen. Aus den Gebetsversammlungen in den Hallen, Schuppen, die man jetzt bald Kasernen (Baracks) nannte, oder auf der Straße, wurden militärische Exerzitien, Übungsmärsche, Knieübungen; Ansprachen wurden zu Salven u. s. f. Um alles einheitlich durchzuführen, visitierte der General die einzelnen Korps und hielt Kriegsrat ab, womit große Erweckungsversammlungen, Gebetsnächte u. s. w. verbunden waren. Ein Sohn desselben, Ballington Booth, fing zuerst an, besonders begabte „Soldaten" systematisch zu Offizieren auszubilden, was dann zur Einrichtung von „Kadettenschulen", Traininghomes, führte, die zuerst im Jahre 1880 zu London in größerem Stile eingerichtet wurden. Und wie wunderbar dieses militärische Treiben auch war, wie vielen Spott es auch herausforderte, so war nicht zu leugnen, daß diese Missionsbewegung mit ihrer Tendenz, um jeden Preis den Menschen nahe zu kommen, außerordentliche Erfolge erzielte. Die Zahl der Bekehrten, die sogleich wiederum als Bekehrer, „Soldaten" im Dienste Christi verwendet wurden, besonders derer, die dem „Trinkteufel" abgewonnen waren, wuchs mit jedem Meeting. Nicht am wenigsten von Belang dafür war das Auftreten der weiblichen Soldaten und die Anstellung von weiblichen Offizieren (der Hallelujamädchen), die Ende März 1878 das erste Mal in Wirksamkeit traten. Von diesem Zeitpunkt rechnet die Armee selbst die Zeit ihres unaufhaltsamen Siegeslaufes (Twenty-one years Salvat. Army S. 105). Selbst für das an Manches gewöhnte englische Publikum war es doch etwas Neues, Frauen an der Spitze von Gebetsversammlungen und militärisch zugeschnittenen Prozessionen auf allen Straßen und Plätzen, oder wo es nur immer sein konnte, fungieren zu sehen. Und von da ging man immer weiter in den Extravaganzen, indem man bald alles für erlaubt hielt, was geeignet war, Aufsehen zu erregen. Als Anfang 1880 die Bewegung nach Amerika verpflanzt wurde, nahm man zuerst eine Art Uniform und Abzeichen an. Die Uniform hat sich in der Folge dahin ausgebildet, daß die Männer eine feuerrote Jerseyjacke mit der Inschrift Salvation oder irgend einem Spruch tragen, dazu eine Mütze mit einem S, welches Abzeichen auch sonst am Kragen oder an der Schulter zu erkennen ist, während die Frauen über einem einfachen dunklen Rock eine dunkle, anliegende, gewöhnlich schwarzblaue Jacke tragen und sich mit einem das Gesicht umschließenden Hut bedecken und auch ihrerseits bald hier, bald dort ein S zur Schau tragen. Die „Leibgarde" des Generals trägt sogar Helme und die höheren Offiziere pflegen bei Prozessionen zu Pferde zu erscheinen, während der General und sein Stab bei besonderen Gelegenheiten in einem offenen, mit Armeesinnbildern gezierten Wagen fährt.

Es ist begreiflich, daß die Annahme von Uniformen, das ganze Soldatenspielen, wie die sonstigen stets wachsenden Excentricitäten vielfach zu Excessen führten. Dieses prinzipiell „aggressive Christentum", dessen Vertreter sich mit Vorliebe in der Nähe von Branntweinlokalen aufstellen, um in diese „Forts des Satans" ihre Bomben zu schleudern, hatte naturgemäß überall die Schankwirte wie ihre Freunde zu Gegnern, die, soviel sie konnten, die Prozessionen und die Straßenpredigt zu stören suchten. Auch sonst klagte man vielfach über den wüsten Lärm, den die Leute des Herrn Booth vollführten, besonders über die Störung der Ruhe am Sonntag. Soweit es die Gesetze zuzulassen schienen, schritt die Polizei ein, untersagte an vielen Orten wegen Störung des öffentlichen Verkehrs die Prozessionen auf den öffentlichen Straßen. Es kam zu zahlreichen Gefängnisstrafen, die man „um Jesu willen" um so lieber auf sich nahm, als sie den erfreulichen Anlaß zu neuen, die Aufmerksamkeit auf die Heilsarmee lenkenden Demonstrationen abgaben. Der „Kriegsruf" (War Cry), das Organ der Bewegung, welches im Jahre 1880 an Stelle des von der Missionsgesellschaft herausgegebenen Magazin wöchentlich erschien und bald in Hunderttausenden von Exemplaren auf der Straße verkauft wurde, konnte dann von den Leiden, die man durchgemacht, berichten. Und die öffentliche Meinung war offenbar für die mutigen Evangelisten. Die Führer der englischen Staatskirche, selbst der Erzbischof von Canterbury, erblickten in den Heilssoldaten dankenswerte Helfer. Die Königin beglückwünschte in einem Briefe den General zu seinem Erfolge. Die Times konnten von einer Wolke von bischöflichen Zeugen für die Verdienste des General Booth sprechen, und der höchste Gerichtshof des Landes entschied, daß die Armee wie jede andere Gesellschaft das Prozessionsrecht habe. Seitdem erfreute sie sich auch des offenbaren Schutzes der Polizei, und was mehr sagen wollte, die durch die Zustimmung der Bischöfe als berechtigt erscheinende Sympathie der Frommen brachte ihr ganz kolossale Summen ein, die natürlich wieder die Propaganda beförderten. Es gelang, für die Unterbringung der „Kadetten" und für die Versammlungen große Lokalitäten zu kaufen, zu welchem Zwecke man sich mit

Vorliebe nach solchen umsah, die bisher insonderheit im Dienste der Sünde gestanden hatten, und immer weiter über das ganze Land breitete sich die Armee mit einer in der Geschichte der christlichen Kirche geradezu beispiellosen Schnelligkeit aus, und dies, obwohl die Sympathie der hochkirchlichen Kreise seit dem Jahre 1883 zu schwinden anfing. Der Grund dieser letzteren Thatsache war nicht etwa die Einsicht in das Unbiblische und Unchristliche ihrer Grundsätze und Lehren, von denen weiter unten zu reden, sondern die immermehr zu Tage tretenden Ausschreitungen und Absonderlichkeiten, die ein Zusammengehen unmöglich zu machen schienen, obwohl man es für passend gefunden hat, unter Adoptierung der wesentlichen Formen eine „kirchliche Armee“ (Church Army) zu gründen, welche der Heilsarmee Konkurrenz machen sollte aber nur dazu gedient hat, unter Anerkennung der eigenen Ohnmacht den Methodismus in seiner extremsten Form in die anglikanische Kirche einzuführen (vgl. Th. Kolde, Die englische Kirchenarmee. NkZ X [1899] S. 101 ff.). Auch die immer wieder vorkommenden Zusammenstöße mit dem Pöbel vermochten den Siegeslauf der Armee einstweilen noch nicht zu hemmen, auch der Umstand nicht, daß man wegen des immer kühneren Treibens doch auch wieder mit der Polizei in steten Konflikt kam: flossen doch die Geldmittel, die die Gründung neuer Korps ermöglichten, reichlich genug, und im Kriegsbericht von 1883 (The Salvation War 1883 S. 17) heißt es nach Aufzählung all des Schweren, was über die Armee in den letzten Jahren gekommen ist: „Wir haben Eimer voll Thränen vergossen, aber niemandes Auge ist darum trüber, niemandes Herz darum trauriger. Gott wischt unsere Thränen mit Fünfpfundnoten ab“ (God wipes our tears away with five pound notes).

Und längst hatte man, wie schon erwähnt, auch außerhalb Englands zu missionieren begonnen. In den Vereinigten Staaten Nordamerikas, von wo man sich bald auch nach Kanada wandte, machte man den Anfang. Im Beginn des Jahres 1881 trug man den Krieg in die englischen Kolonien, zuerst nach Adelaide im südlichen Australien. Im August desselben Jahres wurde unter Führung der ältesten Tochter des Generals, Katharina Booth, die in der Folge den Titel einer Marschallin erhielt, das heidnische Frankreich, vor allem Paris angegriffen. Ende 1882 begann man mit der Eroberung von Schweden. Von größerer Wichtigkeit sollte es jedoch werden, als es gelang, die Heilsarmeefahne im Jahre 1883 in Britisch-Indien aufzupflanzen und von Kalkutta aus unter Heiden aller Art auf der ganzen großen Halbinsel, ja bis nach Ceylon hinüber, die neue Religion zu verbreiten. Was die Blätter über die Erfolge und das Wachstum der Bewegung in Nordamerika, Kanada, in den verschiedenen Kolonien Australiens, ja auch auf Neuseeland berichteten, ließ alles, was man sonst von Erweckungsbewegungen gehört hatte, weit hinter sich.

Das alles ging freilich nicht ohne schwere, zum Teil sehr handgreifliche Kämpfe vor sich. Daß Damen auf der Straße den Vorübergehenden ihre religiösen Schriften aufdrängten, oder an den Eingängen der Theater Hoch und Niedrig an ihre Seele erinnerten, in Tanz- und Konzertsäle zu religiösen Versammlungen einluden, wo herzzerreißendes Gebetsringen mit Ausbrüchen einer fanatischen Fröhlichkeit wechselten, war in Paris doch zu auffallend, um nicht den Spott des Pöbels und der Gamins herauszuforders. Es kam zu solchen Auftritten, daß die Polizei die Versammlungen schließen mußte. Aber Katharina Booth ließ sich nicht entmutigen. Sie eröffnete ein anderes Lokal, und nach und nach gelang es ihr, trotzdem, wie begreiflich, die evangelische Geistlichkeit Frankreichs gegen ihr Eindringen protestierte, nicht bloß in Paris, sondern in einer größeren Zahl anderer Städte, besonders im Süden, gerade unter den Protestanten sich festzusetzen und stehende Korps zu gründen (vgl. darüber Léon Pilatte, Un Coup d'oeil dans le salutisme, Paris 1885).

Als die ersten Sendlinge der Heilsarmee am 19. September 1882 in Bombay eintrafen, wurden ihnen Schwierigkeiten gemacht, weil die englische Regierung — es war zur Zeit des beginnenden Kampfes englisch-indischer Truppen gegen den Mahdi im Sudan — die Furcht hegte, daß die Muhammedaner durch das militärische Auftreten dieser neuen Missionäre zu dem Verdacht kommen könnten, daß ihnen nunmehr das Christentum mit Gewalt aufgedrängt werden sollte. Die Demonstrationen auf offener Straße wurden verboten. Als aber die Heilssoldaten sich nicht daran kehrten und dafür Gefängnisstrafe zu erdulden hatten, war es nicht nur die einheimische Presse von Kalkutta, welche im Interesse der allgemeinen Freiheit gegen das Vorgehen der Regierung protestierte, sondern auch die englischen Missionare, die sich mit den Heilssoldaten solidarisch erklärten, ließen entrüstete Artikel zu Gunsten derselben erscheinen. Wichtiger war noch, daß der Hauptführer und Neubeleber der unter den Hindus unter dem Namen Brahma Schamai (oder Brahma Samadsch vgl. den A. Bd III, 353) entstandenen theistischen Bewegung, der am 8. Jan.

1884 verstorbene Babu Keshab Shander Sen dafür eintrat, und nach einigen Monaten war die Bewegung in vollem Gange. Die Heilsoldaten, die mit den untersten Klassen fraternisierten, ihre Tracht und Lebensweise annahmen, berichteten von massenhaften „Gefangenen", die sie gemacht. Und da die dortigen Heiden, gleichviel ob Hindus oder Muhammedaner, wie ein getaufter Christ in Europa, nur nötig hatten, sich an der Plattform als Sünder zu bekennen, um als erlöste Heilssoldaten aufzustehen, und nach dem offiziellen Berichte sehr viel Freude an den Trommeln, Tamburins, Flaggen und Prozessionen zeigten, so ist die Angabe, daß es in kurzer Zeit gelang, viele Hunderte zu bekehren, sehr wohl glaublich. Schon Ende 1883 hatte man Stationen in den sechs großen Städten Bombay, Madras, Kalkutta, Poona, Lahore und Colombo auf Ceylon, auf denen 39 Offiziere wirkten. Bald übersetzte man die Armeegesänge ins Hindostanische, Marathische und Tamulische, während von dem War Cry eine Ausgabe in der Marathi- und eine in der Gusarattisprache ausgegeben wurde. Ähnlich und zum Teil noch größere Erfolge hatte man aus Australien mit Neuseeland zu berichten, bald auch aus Südafrika. Schon der Jahresbericht von 1885 erwähnt 17 südafrikanische Korps mit 35 Offizieren. Und mit besonderem Stolz verweist die Heilsarmee auf ihre zahlenmäßig allerdings großartigen Missionserfolge unter den Heiden namentlich in Indien, bei denen sie freilich teilweise erntet, was andere gesät haben, noch mehr aber in zum Teil schamloser Weise mit den verwerflichsten Mitteln eine äußerliche Proselytenmacherei treibt, die in neuerer Zeit die Entrüstung aller christlichen Missionsgesellschaften hervorgerufen hat (vgl. meine Heilsarmee S. 73 ff.).

Das größte Aufsehen machte aber das Eindringen der Armee (armée du salut) in der französischen Schweiz (vgl. Th. Kolde, Heilsarmee S. 34 ff.), das auch darum interessant ist, als seine Geschichte den Beweis liefert, wie eine sinnlose Verfolgung nur dazu geführt hat, der Bewegung Bahn zu machen. Hier, zumal in den pietistisch gefärbten Kreisen Genfs und Neufchatels, hatte sich die Marschallin Booth, als sie von Frankreich aus ihren Kampf am 22. Dezember 1882 begann, anfangs der wärmsten Sympathien von seite der christlich Gesinnten zu erfreuen, andere, die nicht so standen, wollten doch auch diesen sonderbaren Schwärmern die Freiheit der Religionsübung und des Versammlungsrechtes gewahrt wissen, aber der Pöbel, der von einem Teil der politischen Presse unterstützt wurde, war entschlossen, die Salutisten nicht zu dulden. Als die Marschallin trotzdem in großer Kühnheit den „Angriff" ankündigte, kam es zu derartigen Unruhen und so furchtbaren, sogar das Leben der Salutisten bedrohenden Ausschreitungen, daß die Regierung die Versammlungen suspendierte, und als ihre Fortsetzung trotzdem versucht ward, die Ausweisung der Salutisten verfügte, was zu diplomatischen Verhandlungen führte, im übrigen aber nur dazu diente, die Sympathien der Frommen, denen die Verfolgten als Märtyrer erschienen, zu erhöhen und ihrer Propaganda vorzuarbeiten. Da veränderte sich die Stimmung, als eine durch ihre Frömmigkeit wie ihren christlichen Eifer bekannte Dame, die Gräfin Gasparin unter dem Titel Lisez et jugez, einen Auszug aus des Generals „Orders and Regulations" veröffentlichte und damit die schroffste Verdammung des ganzen salutistischen Treibens verband. Die Erregung wie die Erbitterung gegen die Salutisten wuchs infolgedessen in allen Kreisen, aber trotzdem es hin und wieder zu den gröbsten Exceſſen kam, gelang es doch mehrere Korps zu gründen. Eine 12tägige Gefangenschaft, die Miß Booth wegen Gesetzesübertretung in Neuenburg zu bestehen hatte, und die mit ihrer Freisprechung endigte, erhöhte nur ihren Glorienschein. Zwar wurde sie wie alle fremden Heilssoldaten aus Neuenburg ausgewiesen, aber da einheimische Offiziere an Stelle der auswärtigen traten, konnte dies die Ausbreitung der Heilsarmee in der Schweiz nicht hindern, ebensowenig der am 9. Juli 1884 gefaßte gemeinsame Beschluß der Kantone Neufchatel und Waadt, alle öffentlichen Versammlungen derselben zu untersagen, ein Verbot, welches der Berner Regierungsrat in Rücksicht auf die fortwährenden, durch das Auftreten der Heilsarmee verursachten Ruhestörungen, welche zeitweilig, wie in Biel am 22. Juli 1884 die Anwendung von Militär gegen den wütenden Pöbel nötig machten, noch in demselben Monat auf alle Versammlungen ausdehnte. Da aber die öffentliche Meinung über die Gesetzlichkeit dieser Maßregeln geteilt war, und die Behörden unter dem Drucke der Presse, die zwar allenthalben gegen die Salutisten auftrat und sie beschimpfte, aber doch auch ihnen gegenüber die Religionsfreiheit gewahrt wissen wollte, ihre Beschlüsse nicht nachdrücklich zur Ausführung brachten, konnte die Heilsarmee sich auch hier verhältnismäßig großer Fortschritte rühmen, und es gelang sogar, eine kleinere protestantische Gemeinde vollständig auseinander zu sprengen und den Krieg in die deutsche Schweiz hinüberzuspielen.

Schon längst war es die Absicht des Generals gewesen, Deutschland zu erobern. Einzelne die Armee betreffende Traktate waren bereits in deutscher Übersetzung erschienen, ebenso die Armeegesänge mit einem Kriegsliede, welches nach der Melodie der „Wacht am Rhein" gesungen werden kann (vgl. m. Heilsarmee S. 54). Bereits im Dezember 1883 schritt man zur Bildung eines deutschen Korps in London, welches den Krieg vorbereiten sollte. Indessen in Anbetracht des Umstandes, daß Deutschland voraussichtlich von allen Nationen den meisten Widerstand entgegensetzen würde, beschloß man, vorerst die deutschen Schweizer zu bekehren. Der Führer jenes ersten Londoner deutschen Korps, der „Stabshauptmann" Fritz Schaaf, begann mit seiner Frau den Kampf in Schlieren, zwei Stunden von Zürich an der Bahnlinie nach Olten und Basel, und zwar in einem Hause, in welchem sich eine Hundedressuranstalt befand. Da in dieser ausschließlich landwirtschaftlichen Gemeinde aber alles ruhig blieb und sich kein rechter Kampf und Lärm, ohne welchen die Heilsarmee wie scheint nicht existieren kann, entwickelte, verlegte man am 28. Juli 1885 die Exercitien nach Hottingen, einer Außengemeinde Zürichs. Das hatte den Vorteil, daß der städtische Pöbel, unterstützt von der studentischen Jugend, den Kampf alsbald aufnahm, d. h. die Versammlungen teils aus Neugierde, teils um sie unmöglich zu machen, besuchte. Dabei wurden die neuen Sektierer in der rohesten Weise beschimpft, gelegentlich auch überfallen und gemißhandelt. Wie überall mußte auch hier die Polzei einschreiten, um die öffentliche Ruhe aufrecht zu halten. Das Statthalteramt in Zürich glaubte die Sache kurzer Hand damit erledigen zu können, daß es die „religiösen Exercitien" als Schaustellungen charakterisierte, die nach dem Gesetz einer Bewilligung der Justiz- und Polizeidirektion bedürften, und da diese „Schaustellungen nicht nur an sich völlig interesse- und wertlos sind, sondern auch ungeachtet ihres religiösen Deckmantels durch Profanation religiöser Gebräuche, zum Beispiel durch Absingen religiöser Lieder nach Bänkelsängermelodien, tief verletzen und überhaupt nur dazu angethan sind, die Kolportage wertloser Schriften und das Einsammeln von Geldspenden zu ermöglichen, mit einem Worte dem Bettel zum Vorwande dienen", so sei, wie erklärt wurde, die Bewilligung nicht zu geben, vielmehr Schaaf für seine bisherige Übertretung des Markt- und Hausiergesetzes in eine Strafe von 100 Franks zu verfällen. Anders urteilte aber das Züricher Bezirksgericht, nachdem der Anwalt der Heilsarmee entgegen dem Verhalten im Prozeß der Katharina Booth in Neufchatel, wo man sich darauf stützte, daß die Heilsarmee keine religiöse Körperschaft sei (vgl. Th. Kolde, Die Heilsarmee S. 38), hier den religiösen Charakter der Gemeinschaft auf das Entschiedenste hervorgehoben hatte. Indem man dies wie das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit anerkannte, wurde das Urteil des Statthalteramtes kassiert und hiernach der Heilsarmee Duldung zugesprochen, wenn ihr auch Abhaltung von öffentlichen Exercitien untersagt wurde. Damit war man im Lande jedoch kaum allerseits einverstanden. Die Fanatiker der Religionsfreiheit beklagten die Einschränkung auf Privatgottesdienste. Andere, die zwar auch für alle die Religionsfreiheit gewahrt wissen wollten, leugneten den religiösen Charakter der Heilsarmee und schritten fort, in Rücksicht auf die erhebliche industrielle Thätigkeit der Armee (vgl. meine Heilsarmee S. 42) und den großen Gewinn, den sie durch den Verkauf von allerlei Lebensbedürfnissen zu erringen weiß, ihr in erster Linie gewerbliche Zwecke zu vindizieren, oder man machte darauf aufmerksam, daß alle Gelder in die Hände des Generals nach London fließen, der niemandem darüber Rechenschaft zu geben habe, der ein unbeschränktes militärisch organisiertes Regiment über die Korporation übe, gegenüber welchem niemand die Garantie übernehmen könne, daß sie nicht das gefügige Werkzeug irgend einer staatsfeindlichen Bewegung werden könnte (Schweizerisches Protestantenbl. 1885 Nr. 43). Andere verlangten ihre definitive Ausweisung um des öffentlichen Friedens willen. Und daß derselbe bei der Entschlossenheit des Pöbels, die Heilsarmee nicht zu dulden, und dem festen Willen der Salutisten, den Widerstrebenden nun erst recht ihre Erlösung aufzudringen, nicht aufrecht zu erhalten war, konnte man jeden Tag erfahren. Es kam zu rohen Exzessen gegen die Heilsarmee, in denen alle Bessergesinnten eine Schande für die Schweiz sahen und daraufhin strenge Bestrafung der Excedenten forderten, die auch nach einem Aufsehen erregenden Prozeß (am 6. Februar resp. 11. März 1886) erfolgte, indem man von neuem die Heilsarmee als religiöse Körperschaft anerkannte und Störung ihrer Versammlungen als Religionsstörungen qualifizierte. Da auch die Beschränkung auf Privatlokale und das Verbot ihre Schriften öffentlich zu verkaufen (vgl. m. Heilsarmee) bald aufgehoben wurde, so gelang es der Heilsarmee im Lauf der Zeit nicht wenige Korps zu gründen. Und obwohl die Kämpfe noch lange Zeit fortdauerten (vgl. m. Heilsarmee S. 62 ff.) und in Genf erst im Dezember 1898 öffentliche Versammlungen erlaubt wurden, hat die Heilsarmee, nachdem man sich an sie

gewöhnt hat, auch in der Schweiz, wo man sie am schärfsten bekämpft hat, sich festgesetzt. Bei weitem größer waren die Erfolge auf anderen Gebieten und seitdem (seit 1886) die Eroberung der Welt von der Heilsarmee systematisch in Angriff genommen worden ist, ist es ihr gelungen, in der That fast überall ihre Fahne aufzupflanzen, sind doch ihre Reihen sogar den Goldgräbern nach Alaska gefolgt (für das Einzelne, was hier nicht dargethan werden kann, meine ausführliche Mitteilungen in Heilsarmee S. 45 ff.), und abgesehen von den Balkanhalbinseln, Rußland (aber in Finnland), Spanien und Österreich giebt es heute kein europäisches Land, wo es den Heilssoldaten nicht gelungen wäre, festen Fuß zu fassen, so daß man im März 1898 nicht weniger als 6226 Korps (1886: 1552) und 14 919 Offiziere (1886: 3602) gezählt hat.

Endlich ist die Heilsarmee auch in Deutschland seßhaft geworden. Hier war es Stuttgart, wo die Heilssoldaten zuerst Mitte November 1886 ihre Fahne hißten (vgl. m. Heilsarmee S. 59) und von wo aus es ihnen gelang, einige andere kleine Korps in Württemberg zu errichten, die aber teilweise keinen Bestand hatten (vgl. ebenda S. 109). Im Norden war es Kiel, wo sie sich zuerst trotz des anfänglichen Widerstandes der Polizei festsetzten. Der erste Versuch, Berlin zu erobern (Februar 1888) mißglückte, und in den evangelischen Landeskirchen gab man sich, wenn man nicht überhaupt die ganze Bewegung unbeachtet ließ oder nur bespöttelte, der Hoffnung hin, daß der gesunde Sinn des deutschen Volkes gegen dieses undeutsche und unevangelische Wesen geschützt sein werde. Dieses Urteil schien eine Zeit lang berechtigt zu sein, denn obwohl man in aller Stille vordrang, und schon im Jahre 1890 21 Korps mit 68 Offizieren in zwanzig Orten hatte, ja im Sommer 1890 in Berlin festen Fuß faßte und dorthin das deutsche Hauptquartier, welches eine Zeit lang in Hamburg gewesen war, verlegte und einzelne Korps, was zeitweiliges Aufsehen erregte, bis in den äußersten Osten (Insterburg, später Königsberg und Memel) vorgeschoben wurden, so hörte man doch im allgemeinen sehr wenig von der Heilsarmee. Aber die zeitweilige Zurückhaltung der Armeeleitung entsprang lediglich dem Bedürfnisse, erst eine genügende Anzahl speziell für Deutschland ausgebildeter Offiziere zu haben, womöglich aus den Reihen der bekehrten Deutschen selbst. Und die alsbald in Berlin errichtete Kadettenschule konnte über Erwarten schnelle Resultate verzeichnen. Wie überall gelang es, namentlich Frauen für den Dienst der Armee zu gewinnen, und seit 1896, wo man durch Einteilung Deutschlands in fünf Divisionen zur planmäßigen Eroberung überging, hat die fremde Sekte nicht zu unterschätzende Fortschritte gemacht, und was besonders erwähnt zu werden verdient, die Opferwilligkeit ihrer Anhänger und Freunde ist eine solche, daß nicht nur die nicht unbeträchtlichen Kosten dadurch gedeckt werden, sondern schon seit einigen Jahren nicht unbedeutende Summen an das Hauptquartier nach London abgeführt werden können. Im Jahre 1897 hatte man 52 Korps, ihre Zahl betrug Ende 1898 schon gegen 100, darunter allein in Berlin 15, in Breslau 8, und findet man sie in beinah allen deutschen Gebieten außer in Baiern, besonders auch in den rheinischen und westfälischen Industriebezirken, aber auch in Sylt (vgl. die Aufzählung m. Heilsarmee S. 107). Ist auch die Zahl der Mitglieder der einzelnen Korps noch eine geringe, so daß diese mehr als Missionsstationen angesehen werden müssen, so ist eine stetige Zunahme, weniger unter den Katholiken als unter den Protestanten nicht zu verkennen und ist der Einfluß ihres sonderbaren Christentums ein größerer als man denkt, indem sich zu ihren Versammlungen Leute aus allen Ständen, namentlich aus dem kleinen Mittelstand halten, und der in etwa 20 000 Exemplaren verbreitete „Kriegsruf" berichtet jede Woche von mehr oder minder zahlreichen Bekehrungen an der Bußbank. Kommt es auch ob ihrer Excentricitäten noch immer oft genug dabei zu ärgerlichen Auftritten, so hat sich doch das Publikum, da, wo sie seßhaft geworden, z. B. auch in Berlin an sie gewöhnt, und sind sogar durch eine schwerverständliche Reichsgerichtsentscheidung vom September 1898 ihre Versammlungen als gottesdienstliche anerkannt worden (ebenda S. 111).

Die großartige Ausbreitung der Heilsarmee über die ganze Welt, wie der Umstand, daß sie in England, trotzdem, daß zu Zeiten sich große Abneigung gegen ihr Treiben in den ihr früher zugewandten Kreisen geltend machte, immer wieder das Feld behauptet, ja von religiös sehr wenig influierter Seite große Unterstützung erhält, erklärt sich nun zum Teil daraus, daß sie seit 1885 d. h. ungefähr seit derselben Zeit, in der sie ihre Hauptthätigkeit in die Eroberung des Auslands verlegte, dem Zuge der Zeit folgend eine sociale, später entschieden socialistische Richtung einschlug. Man begann mit besonderen Vorkehrungen zur Fürsorge für die entlassenen Strafgefangenen (Prison-Gate-Brigade), für die gefallenen Mädchen wurden Rescue-homes errichtet und solche wie besondere Maßregeln zum Schutze der weiblichen Jugend in allen größeren Städten geplant. Großes Aufsehen erregten die

in der Pall-Mall-Gazette Juli 1885 veröffentlichten Enthüllungen (Maiden Tribute of Modern Babylon) über den schändlichen Mädchenhandel und die furchtbare Lasterhaftigkeit in der englischen Metropole, und wurde auch die Heilsarmee wegen der Art, wie sie sich das Material verschafft, in einen häßlichen Skandalprozeß verwickelt, so hatte sie doch den Triumph, sich als Macht erwiesen und die Annahme eines Gesetzes, welches die Schutzgrenze für Mädchen bis zum 16. Jahre hinausstreckt, erzwungen zu haben (vgl. S. 46 ff.). Im Interesse der durch die Arbeitgeber gedrückten Hausindustrie, der Beschäftigungslosen, aber auch der Erzielung neuer Mittel erweiterte sie ihre industrielle Thätigkeit ins Große, billige Asyle und Suppenanstalten sorgten für die Obdachlosen u. s. w. Aber wohin das Ganze hinaus wollte, zeigte ein Buch, welches der General mit Hilfe seiner im Sterben liegenden Frau — sie starb am 4. Oktober 1890 (über die einzigartige Beerdigungsdemonstration vgl. m. Heilsarmee S. 83 ff.) und des bekannten Journalisten Stead schrieb und im Oktober 1890 herausgab: In darkest England and the way out. Es enthüllte einen bis ins Einzelnste gehenden, zum Teil auf reichen Beobachtungen beruhenden aber in den Zielen phantastischen socialen Plan zur Rettung des „versunkenen Zehntels" The submerged Tenth, der Verlassenen, Verkommenen, Verarmten, der Lasterhaften, der wirklichen und halben Verbrecher, zunächst in England, enthält aber zugleich den Anspruch, mit seinem in drei Stadien verlaufenden Rettungswerk, der unter der Leitung der Armee und nach ihren Prinzipien geregelten Stadtkolonie, Ackerbaukolonie und der überseeischen Kolonie den einzigen richtigen Weg, die sociale Frage zu lösen, gezeigt zu haben. Obwohl Kundige die Undurchführbarkeit und das ungenügende Studium der Frage kennzeichneten, scharfe Gegner wie der Socialethiker und Physiologe Th. H. Huxley (Social diseases and worse remedies, London 1891) den „autokratischen Socialismus" des Generals „der nur durch ein theologisches Exterieur verhüllt werde" aufdeckten und das ganze „korybantische Christentum" desselben geißelten, so hatte das Buch doch einen beinah beispiellosen Erfolg. Nach kurzer Zeit waren 200 000 Exemplare abgesetzt. D. Farrar, der Archidiakonus von Westminster, stellte in der Predigt W. Booth den größten Reformatoren der Kirche, ja einem Paulus an die Seite, und ebenso traten die hervorragendsten Dissenterprediger für seinen Plan ein, so daß die große Summe, die der General, um beginnen zu können, gefordert hatte, 2 000 000 Mark, schnell gezeichnet war. Man hat dann auch alsbald mit umfassenden socialen Unternehmungen begonnen, nicht nur die Stadtkolonie eine große Zahl von Asylen, Faktoreien &c., sondern auch eine große Landkolonie in Hadleygh an der Mündung der Themse errichtet, in der etwa nach denselben Prinzipien, nur alles in größerem Stile, gearbeitet wird, wie in unseren deutschen Arbeiterkolonien — Einrichtungen, die dann auch von der Heilsarmee in anderen Ländern, namentlich in Australien gleichfalls eingeführt wurden. Vor allem aber ist die Armeeleitung dazu fortgeschritten, einesteils in der Absicht, den Unbeschäftigten Arbeit zu verschaffen, andernteils um immer neue Geldquellen zu erschließen, die fabrikmäßige Herstellung von allem und jedem zu unternehmen, und, abgesehen von eigentlichen Schmucksachen, giebt es kaum einen Gebrauchsartikel, von den „Hallelujastreichhölzern" bis zum Halleluja-Klavier und -Fahrrad, mit dessen Fabrikation, oder mit dessen Vertrieb sich die Heilsarmee nicht beschäftigte; und ihre Mittel, die Größe ihrer Warenhäuser, die große Zahl der ihnen sicheren Abnehmer in der Armee und der von ihr abhängigen Leute, machen die Heilsarmeeleitung für England zu einem wichtigen Faktor für die Preisbestimmung namentlich in der Kolonialwarenbranche, worunter die kleinen Geschäftsleute, die von ihr erdrückt werden, viel zu leiden haben. Auch sonst klagt man natürlich vielfach über das immer mehr zu Tage tretende „Geschäftschristentum", mit seinen Versicherungsanstalten, Bankgeschäften &c., und in England werden soviele Hunderte von „Offizieren", die ursprünglich doch alle als „Bekehrer und Evangelisten" arbeiten sollten, davon in Anspruch genommen (1898 waren im „internationalen Stab" in der Handels- und Socialabteilung in London 1263 Offiziere beschäftigt), daß die Evangelisationsarbeit zum Schmerz der alten Genossen im Mutterlande offenbar immer mehr in den Hintergrund tritt. Auf der andern Seite leisten die Heilssoldaten aber wirklich auf socialem Gebiete in der Bekämpfung der Trunksucht, der Unzucht und des Pauperismus, wenn auch der „sociale Plan" nicht zum kleinsten Teil verwirklicht werden konnte, soviel, daß ihnen als kaum noch entbehrlichen Helfern in der Heimat neuerdings mehr als je Geld und Sympathie, nicht zwar wie früher des Mittelstandes aber der Großen und der mit Sorge in die Zukunft blickenden Reichen sich zuwenden. Und ähnliche Beobachtungen kann man in andern Ländern machen. Auch in Deutschland hat z. B. ihr Kampf gegen die Unzucht, der Mut, mit dem die weiblichen Offiziere den gefallenen Mädchen in der Nacht auf der Straße nachgehen, die Einrichtung von Magdalenenhäusern, Wöch-

nerinnenheimen, Kinderheimen u. s. w. ihr viele Freunde verschafft, die dabei über das Unevangelische ihrer Methode und Lehre hinwegsehen.

II. Prinzipien und Methode. Die Heilsarmee bezeichnet die äußersten Ausläufer des Methodismus. Der Grundgedanke, von dem W. Booth und seine Frau, um ihr eigentümliches Unternehmen zu rechtfertigen, ausgehen, ist dieser. Unsere Umgebung überzeugt uns von der Thatsache, daß Millionen ohne Gott, unbekehrt in ihren Sünden zum Teufel fahren. Ist dies nach einer mehr als 1800 jährigen Wirksamkeit der Kirche der Fall, so erklärt sich dies nur daraus, daß die Predigt des Evangeliums nicht den rechten Weg eingeschlagen hat. Die Aufgabe der Christenheit ist nach Mc 16, 15, alle Kreatur Christo zu unterwerfen. Da aber niemand sich freiwillig unterwerfen will, so muß man, um die Massen für Christus zu erobern, was das allen Predigern gestellte Problem ist, sie nötigen hereinzukommen. Man darf ihnen keine Ruhe lassen, bis sie sich unterwerfen und ihre Seelen gerettet werden; das Christentum muß, wie Mrs. Booth besonders in ihrem Traktat „Aggressive Christianity" ausführt, aggressiv werden. Aus dieser Grundposition ergiebt sich eigentlich alles andere. Zunächst, daß diesem von Gott gewollten Hauptzwecke alles andere untergeordnet werden muß. Gegenüber den Massen sind solche Mittel in Anwendung zu bringen, die eben auf die Masse wirken. Was Erfolg hat, das ist angebracht. Das ist das durchgehende Prinzip: wodurch am meisten erreicht wird, das ist das beste Mittel, gleichviel ob es gegen alle kirchlichen Gewohnheiten ist, vielen Christen anstößig ist oder nicht. Es giebt keine ewig bindende Formen, die im NT vorgeschrieben wären. Man muß endlich einmal die Sentimentalität aufgeben und anfangen praktisch zu werden, auch in der Religion die Geschäftsprinzipien anzuwenden (C. Booth, Business principles in religion, vgl. meine Heilsarmee S. 122 ff.). „Man wirft uns den Lärm und Eklat vor, aber wenn man das Objekt ansieht, wird man erkennen, daß sie unvermeidlich sind, weil wir diejenigen erreichen wollen, die auf andere Weise nicht zu erreichen sind". Durch Lärmen, Singen, Trommeln, Fahnen und Reklame sind sie zu erreichen, warum soll man dann dieses Mittel nicht anwenden?

Soll sie dauernd unterworfen werden, muß die Welt in derselben systematischen Weise bekämpft werden, wie weltliche Armeen es thun, d. h. nach absolut gleicher Methode unter dem Befehl eines allein herrschenden Willens: „Wenn wir große Erfolge erreichen wollen", schreibt Frau Booth in dem Traktat Adaption of measures S. 2, „so müssen wir die Sache so einrichten, daß Seine Macht uns zu der größtmöglichsten Ausdehnung verhilft. Mit Leuten, auf deren Dienst Er nur hier und da rechnen kann, kann Er beinahe gar nichts thun (next to nothing). Und da Er von Person zu Person wirkt, so folgt daraus, daß Er nur durch solche Personen sein Bestes wirken kann, die in der vollkommensten und ununterbrochensten Unterordnung unter denjenigen sich befinden, die Er zu ihrer Leitung erwählt hat". (And as He works by one person upon another this implies that He can only do His utmost by persons who are in the most perfect and continual subjection to those, whom He has chosen to lead them.). Dadurch, daß die Kirchen und beinahe alle kirchlichen Körperschaften, auch die Methodisten, durch Annahme von Repräsentativverfassungen von diesem System, welches durch die ganze Geschichte der Welt „Gottes Ideal" gewesen, abgewichen, sind sie für das große geistliche Werk der Befreiung des Volkes von Sünde und Tod unbrauchbar geworden. Einzig und allein vermöge militärischer Prinzipien, durch eine Armee kann das Ziel erreicht werden, weil einzig und allein dadurch absolute Gewalt über die Menschen ermöglicht und diejenige gleichmäßige Regelung erzielt werden kann, die zu dem Evangelisationswerke nötig ist. Es muß alles in dem gleichen Stile arbeiten. Wie zwei gleiche Fabrikationsartikel denselben Prozeß durchzumachen haben, so müssen auch zwei Evangelisten, die einander auf derselben Station folgen sollen, in derselben Weise ausgebildet werden, und diese Ausbildung muß eine solche sein, daß der Heilssoldat in jedem Moment wissen muß, was er zu thun hat.

Diese Ausbildung wird dem zukünftigen Evangelisten oder Heilsoffizier in der Regel in eigens eingerichteten, militärisch geregelten Kadettenanstalten zu teil. Nur diejenigen werden daselbst aufgenommen, welche die beste Empfehlung von ihrem Heimatskorps aufzuweisen (näheres darüber meine Heilsarmee S. 163 f., auch J. Pestalozzi, Die Heilsarmee S. 52 f.) und sich schon als tüchtige Sprecher und Bekehrer erwiesen haben.

Bedenkt man, daß die Mehrzahl derselben erst vor kurzem dem wüstesten Leben als Trinker, Ehebrecher, Diebe, Prostituierte ꝛc. entrissen wurden, manche nie einen Religionsunterricht erhalten haben, so würde man erwarten, daß der religiösen Erziehung die größte Aufmerksamkeit geschenkt werden würde. Das ist jedoch nicht der Fall. Obwohl der weiter unten noch zu erwähnende Katechismus für die Kadetten geschrieben ist, so läuft

die religiöse Erziehung doch wesentlich darauf hinaus, ihnen klar zu machen, daß man theologische Fragen so viel als möglich vermeiden müsse, die Schriftwahrheiten, deren Kenntnis bei den „Erlösten" vorausgesetzt wird, aufzufrischen und ihre Gedanken zu organisieren, das heißt ihre Verwertung für die Armeezwecke zu lehren. Diesem Zweck dient besonders ein thatsächlich an die Stelle der Bibel tretender Bibelauszug (The Salvation Soldiers Guide being a Bible Chapter for the morning and evening of every day in the year together with Fragments for mid-day reading, London 1882), indem durch die Kapitelüberschriften (z. B. Bergpredigt: Christs open air sermon, Jo 19, 1. Christs first soldiers. Lc 10. Jesus Christs Cadets. Act. 6: seven salvation officers etc., vgl. meine Heilsarmee S. 165) immer, wo es nur irgend angeht, auf die Heilsarmee hingewiesen wird, was bei dem ungebildeten Heilssoldaten die Vorstellung erwecken muß, daß die Heilsarmee und ihre Einrichtungen schon längst in der Schrift vorgebildet waren, was an einzelnen Stellen auch direkt behauptet wird. Im übrigen beabsichtigt die ganze Erziehung, den Kadetten dadurch, daß ihnen Gelegenheit geboten wird, die großen Koryphäen im „Hauptquartier" zu hören und sie „kommandieren" zu sehen, und durch Übungen an dem hauptstädtischen Pöbel den rechten Armeestil zu lehren, sie nach jeder Beziehung für die Armeezwecke abzurichten, die etwa aus der Heimat noch mitgebrachte Neigung zur Selbstständigkeit oder zu selbstgenügsamem Grübeln zu brechen und sie zu blindlings gehorchenden, dem General mit Leib und Seele ergebenen, kampfesfreudigen Werkzeugen zu machen. Denn das Regiment des Generals ist absolutistischer als das des Papstes oder eines Jesuitengenerals. Wie das ganze Vermögen der Heilsarmee auf seinen Namen eingetragen ist, er allein, ohne Rechenschaft ablegen zu müssen, darüber zu verfügen hat, so besetzt er alle Chargen nach eigenem Gutdünken, entscheidet über Heiraten oder Nichtheiraten (vgl. die Bestimmungen in meiner Heilsarmee S. 129 f.), dirigiert, ohne daß ein Widerspruch oder eine Vorstellung dagegen gestattet ist, seine Offiziere über Länder und Meere, versetzt sie oder entläßt sie ganz nach seinem Belieben. Diejenigen, die nach ihrer Ausbildung in den Kadettenanstalten „des Felddienstes" oder „Evangelistendienstes" für würdig erachtet werden, geraten dadurch in die größte Abhängigkeit. Ihren bürgerlichen Beruf, ihre Arbeit haben sie aufzugeben; aber durch den Eintritt in den Dienst der Armee erlangen sie nicht die geringsten materiellen Rechte, denn bevor sie eine Stelle antreten, müssen sie einen Revers ausstellen, daß sie keine gesetzlichen Ansprüche an das Hauptquartier oder an irgend eine Autorität in der Armee in Bezug auf Gehalt und Belohnung haben. Und auch das geringe, kaum für die allernotwendigsten Lebensbedürfnisse genügende wöchentliche Einkommen (vgl. ebenda S. 129) ist keineswegs gesichert, da erst alle anderen lediglich aus Kollekten zu bestreitenden Bedürfnisse befriedigt sein müssen, ehe an Gehalt für den Offizier zu denken ist, und er für den Fall, daß er keinen Erfolg aufzuweisen hat, nach einer gewissen Versuchszeit seine Anstellung verliert.

Wie nun Erfolge zu erzielen sind, welche Maßnahmen ergriffen werden müssen, um denjenigen das Evangelium zu bringen, die davon nichts wissen wollen, das lehren des Generals Orders and Regulations vom Jahre 1878, denen 1886 die noch für die Öffentlichkeit geschriebenen über 600 Seiten starken Orders and Regulations for Field officers of the Salvation Army an die Seite getreten sind. (Über das Verhältnis der beiden Ausgaben zu einander vgl. m. Heilsarmee S. 131). Das erstere, obwohl neuerdings aus der Öffentlichkeit zurückgezogene, keineswegs aber außer Giltigkeit gesetzte Buch, das eigentliche Brevier der Heilssoldaten, giebt unter Heranziehung aller nur denkbaren Möglichkeiten eine äußerst schlaue, allerwegen an jesuitische Maßnahmen erinnernde Anleitung zur Ausbreitung der Armee, welche die Menschenkenntnis und das seltene Organisationstalent des Generals im hellsten Lichte zeigt. Es kann in diesem Artikel nur auf die wichtigsten Punkte hingewiesen werden.

Es ist schon erwähnt worden, daß es wesentlich zwei Gedanken sind, welche die Methode der Heilsarmee bedingen. Es sollen und müssen alle bekehrt werden und zweitens, da die Meisten nicht bekehrt werden wollen, so müssen sie dazu gezwungen werden; weil dies aber mit offener Gewalt nicht angeht, so bedarf es der — List. Kaum irgendwo wird die pia fraus so prinzipiell geübt und gelehrt als in der Heilsarmee. Die ganze Bekehrungsmethode läuft schließlich auf eine Art Überlisten hinaus, indem man unter Eingehen auf die Neigungen oder wenigstens Abneigungen des Sünders endlich durch Einwirken moralischer Gewalt ihn dahin bringt, wohin man ihn haben will.

Das gilt bezüglich der einzelnen wie ganzer Ortschaften, welche die Segnungen der Heilsarmee erfahren sollen. Soll eine Stadt erobert werden, so wird vorher eine, man möchte sagen auf alles und jedes sich beziehende Rekognoszierung unternommen, wobei es

hauptsächlich darauf ankommt, den Charakter der Leute und die Möglichkeit des materiellen Bestandes der Armee festzustellen. Je roher die Bevölkerung ist, je mehr Trunkenbolde, Flucher und Raufer in einer Stadt sind, ein desto geeigneteres Angriffsobjekt ist sie für die Heilsarmee. Wohlstand unter den gewerbetreibenden Klassen läßt darauf rechnen, daß das neu zu errichtende Korps sich wird selbst erhalten können. Andererseits gilt eine Geschäftsstockung für sehr vorteilhaft: „Leute, die in Not sind und nicht wissen, was sie mit ihrer Zeit machen sollen, sind wahrscheinlich zu überrumpeln", die besten Erfolge verspricht es aber, wenn eine Stadt geistlich tot ist. Sie wird am ersten einem geistlichen Ansturm erliegen. Wie dies und anderes zu erkunden, wie die einzelnen Leute je nach ihrem Stand, ihrer Thätigkeit, unter Betonung bald dieses, bald jenes Punktes auch unter Anwendungen größerer oder kleinerer Unwahrheiten zu behandeln sind, um sie für die Armeesache zu interessieren, — denn beim Beginn muß man sich doch der Mithilfe einiger „guter Christen" versichern, von denen man später nichts wissen will, es wird sogar geboten, sich in der Kirche zu zeigen, um einen guten Eindruck zu machen, während die Heilsarmee sonst die Ihrigen von jeder Verbindung mit der Kirche fern zu halten sucht — dafür und für anderes mehr giebt der General die schlauesten und eingehendsten Vorschriften (Orders and regulations S. 33 ff., Th. Kolde Heilsarmee S. 32 ff.). Scheint der Erfolg gesichert, so beginnt der Kampf. Die Heilssoldaten marschieren mit Fahnen, Musik und Gesang durch die Straßen. Einige Zeit vorher schon verkünden Anschlagzettel, Zeitungsannoncen, Zettel, die den Leuten auf der Straße in die Hand gedrückt werden, Sandwichmänner, die mit großen den Anschlag enthaltenen Tafeln auf Brust und Rücken die Straßen langsamen Schrittes einherschreiten, Annoncenwagen 2c. das bevorstehende Ereignis an. In der Gewandtheit der Reklame dürfte die Heilsarmee die gewiegtesten Männer der englischen und amerikanischen Handelswelt überflügeln, und es ist eine der wichtigsten Aufgaben der Heilssoldaten, stets neue Formen der Bekanntmachungen zu finden, deren Inhalt freilich oft auf alles andere eher als auf eine religiöse Gesellschaft schließen lassen würde. Da heißt es z. B. „Prozession von Weibern angeführt", „Meetings im Freien bei jedem Wetter", „Großer Angriff mit aufgeflanztem Bajonett", „Frühere Raufbolde als Priester", „Großes Bombardement" 2c. In Lichfield wurde angekündigt, daß ein Hauptmann auf dem Kopfe stehend die Bibel erklären würde. Im Jahre 1884 war die Ankündigung von Gebetsheilungen sehr beliebt, von denen man aber wieder abgekommen ist. Im übrigen schreckt man vor den gewagtesten Ausdrücken nicht zurück, denn sie haben Erfolg, erregen die Aufmerksamkeit und bringen die Leute in die Versammlungen, und es ist Thatsache, daß damit schon viel gewonnen ist, denn diese Gottesdienste üben in der That nicht nur auf den englischen Pöbel sondern sogar auf deutsche Christen wegen des nervenerregenden Schauspiels, das sie bieten, eine große Anziehungskraft aus.

Von Gottesdiensten im eigentlichen oder auch nur traditionellen Sinne kann freilich nicht die Rede sein. Wie Kirchen oder Versammlungsorte, die daran erinnern könnten, verschmäht werden, weil die Unchristen, die man gewinnen will, eine Abneigung dagegen haben, so auch alles das, was ein kirchlich-gottesdienstliches Gepräge haben könnte. Nicht gegenseitige Erbauung oder der Preis Gottes ist die Tendenz dieser Gottesdienste, sondern die religiöse Erregung, die bei den Unbekehrten zur Bekehrung, bei den Bekehrten zur Erlangung größerer Heiligkeit führen soll. Ein Schauspiel wird der Menge versprochen und ein solches wird ihr gewährt. Allenthalben in den sonst sehr verschiedenartigen Versammlungsräumen erhebt sich im Hintergrunde eine Bühne, die so hoch ist, daß die auf derselben agierenden Personen, bei kleineren Korps so ziemlich sämtliche Heilssoldaten, bei größeren die Offiziere oder der Stab und die Musikbande, bequem von allen Punkten des Saales gesehen werden können und die leitenden Offiziere selbst womöglich den ganzen Raum zu überblicken vermögen. Kein Altar, kein Pult, keine Kanzel ist zu sehen. Sogleich der Gesang, mit dem gewöhnlich begonnen wird, hat ein ganz unkirchliches Gepräge Damit sich die Leute sofort zu Hause fühlen, sind die Melodien der meist kurzen, in der vulgärsten Sprache abgefaßten Gesänge Volksliedern entlehnt, oft sogar den gemeinsten Gassenhauern, und das hat den Erfolg, daß die Menge die ihr vorgesagte kurze Strophe sogleich mitsingt oder wenigstens in den Chor einfällt, der niemals bei einem Armeeliede fehlen soll. Und je länger, desto schneller, stürmischer und schreiender wird der Gesang. Da klatscht man die Hände, schnellt von den Sitzen auf, schwingt die Taschentücher, stampft mit den Füßen, wodurch nicht selten ein Höllenlärm entsteht. Das erkennt man zwar an, aber man nennt diesen Mark und Bein erschütternden Gesang, in dem der General einen der stärksten Angriffe gegen den Satan sieht, a joyful noise unto the Lord, einen

fröhlichen Lärm in dem Herrn, und ein hervorragender Schriftsteller der Heilsarmee erklärt es für unmöglich, Leuten, die gewohnt sind, wenn sie fröhlich singen, in schreiendem Gesang ihrer Fröhlichkeit Ausdruck zu geben, dies abzugewöhnen, aber auch für unpraktisch, denn, schreibt er, wenn die Leute den Geschmack an dieser Art des Gesanges verlieren, dann verlieren sie den Geschmack am Gesang überhaupt, und an lebendiger, glücklicher, mächtiger Religion zugleich. Frau Booth rechtfertigt ihn unter Hinweis auf Hes 37, 8, wo es nach der englischen Übersetzung heißt: Da ward ein Lärmen und siehe ein Schütteln, und setzt hinzu: „Man sieht, wo eine Auferstehung vor sich geht, da ist ein Lärm"; Gott selbst kann keine Auferstehung vor sich gehen lassen, ohne einen Lärm (Salvation War 1882, S. 82). — Mit dem Gesange wechseln himmelstürmende Gebete, in welche die zum Teil konvulsivisch erregten oder sich auf den Knieen windenden Heilssoldaten, wie die von der Macht des Gebetes fortgerissenen Unbekehrten, ihr Seufzen und Amen hineintönen lassen; Vorlesungen von Bibelworten, kurze Ansprachen (Adresses), mit kräftigen Aufforderungen zur Buße, zur sofortigen Buße und der sinnlichsten Ausmalung des Verderbens wie der Seligkeit, das alles aber in der vulgärsten Sprache, unter Einstreuung von allerlei Anekdoten und lustigen Späßen, besonders in Bezug auf den Kampf mit den verschiedenen Teufeln, offenbar in der Tendenz, ja keinen Kirchenstil aufkommen zu lassen: und „Alles nur nicht langweilig" ist einer der Hauptgesichtspunkte bei der Einrichtung ihrer Versammlungen. Das erste Erfordernis ist, daß alles, was geschieht, interessant und anziehend ist, erst in zweiter Linie, daß es auch religiös ist. Darüber spricht sich Booth mit dankenswerter Offenheit in seinen Doctrines and disciplines, Sect. 32 qu. 3. aus. „Und was wird die Maßnahmen anziehend machen? Sie müssen lebendig sein. Es gibt nichts, was man an die Stelle des Lebens setzen kann. „„Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe."" alles wird vom Pöbel eher verziehen als Mattigkeit (dulness). Respektable und anständige Leute werden zum Teil gerne bezahlen, um eingeschläfert zu werden, aber die Ungewaschenen und Unrasierten werden sich bald davon machen und nicht wiederkommen, wenn ihnen nicht eine stete Abwechselung in der Vorstellung zugesichert wird". Von großer Wichtigkeit dafür sind die Zeugnisse oder Erfahrungen (Experiences), die einen Hauptbestandteil der gottesdienstlichen Versammlungen ausmachen. Es sind kurze Selbstbekenntnisse, in denen die Bekehrten mit großer Offenheit in oft sehr drastischer Weise von ihrem früheren Sündenleben und ihrer jetzigen Seligkeit und Heiligkeit erzählen. Obwohl hier natürlich viel Wiederholungen vorkommen, scheinen sie auf jene Volksschichten, auf die es die Heilsarmee abgesehen hat, einen nicht geringen Eindruck zu machen, zumal, was nicht selten ist, der Sprechende einen Unbekehrten, den er im Zuhörerkreise sieht, anspricht und ihn als Zeugen für seine frühere Lasterhaftigkeit aufruft. Es kommt auch (in England wenigstens) vor, daß einer in den mit Kot beschmutzten Lumpen, in denen ihn seinerzeit die Heilsarmee auf der Straße aufgelesen, auftritt, um daran den großen Umschwung in seinen äußerlichen Lebensverhältnissen seit seiner Zugehörigkeit zur Armee zu demonstrieren. Aber alle diese Dinge scheinen oft nicht genügend, um das Publikum, wenn nicht zu unterhalten, so doch festzuhalten. Man bedient sich darum auch auffallender Kostüme und Verkleidungen. Da treten die Hallelujamädchen als Zigeunerinnen auf und erregen mit ihren Tamburins natürlich noch mehr Aufmerksamkeit als sonst. Kurz, alles und jedes ist darauf berechnet, die Leute festzuhalten, sie zu erregen und sie kaum zur Besinnung über das kommen zu lassen, was man mit ihnen vorhat. Dazu gehört auch die Schnelligkeit, mit der sich alles abspielt, ein Bild das andere auf der Bühne verdrängt. Als das Höchste, was darin erreicht wurde, wird berichtet: „Sechsundsechzig Männer und Frauen sprachen, wir sangen zehnmal, ein Mann bekam die Krämpfe, eine Frau wurde ohnmächtig, der Segen wurde erteilt, alles in 67 Minuten, und wir gingen heim und priesen Gott." Gegen Ende einer Versammlung, nachdem die nie fehlende Kollekte erhoben, werden des „Kommandierenden" Mahnungen an die Sünder, endlich Buße zu thun, d. h. hier konkret, hervorzutreten und sich an der Bußbank niederzuwerfen, immer dringender: „das Netz wird eingezogen". In der Regel finden sich auch solche Sünder, die unter dem Eindruck jener unmittelbaren Bußpredigt und des eigenen materiellen Elends im Vergleiche mit der so offen zur Schau getragenen jauchzenden Fröhlichkeit der Erlösten zur Bußbank hinwandern, woselbst sie alsbald von Heilssoldaten empfangen werden, die ihnen beten helfen, bis sie das Gefühl, erlöst zu sein (to be saved), in sich verspüren. Indessen wartet man nicht bloß, bis sie von selbst kommen. Es gehört zu den Obliegenheiten des Kommandierenden, mit seinen Offizieren die einzelnen in der Versammlung zu beobachten. Wird bei irgend einem eine gewisse Bewegung bemerkt, so wird sogleich einer der Soldaten zu ihm gesandt, die Männer zu den Männern, die Weiber zu den Weibern;

man spricht auf ihn ein, legt liebevoll den Arm um ihn und läßt ihn, wenn er irgendwie auf ihre Rede eingeht, nicht los, bis man ihn weich gemacht hat und den „Gefangenen" vor sich her auf die Bußbank führen kann, um ihn in den Brunnen (des Blutes) zu stoßen (push him into the fountain). Mit solchen Scenen, unter Abgebung von „Salven" aus Freude über jeden Erlösten, d. h. lautem Halleluja und Gloriarufen schließen in der Regel diese Versammlungen, die im großen und ganzen nach dem Mitgeteilten verlaufen, aber doch großer Variationen fähig sind. Aber diese Zusammenkünfte in geschlossenen Räumen (In-door-meetings) treten in ihrer Bedeutung fast zurück gegen die „Exercitien" im Freien (die open-air-meetings). Wie es in einem beliebten Armeeliede heißt: „Auf der Straße, den Gassen, ja überall, Im Freien ist unsere Kathedral", so soll, wie der General immer wieder einschärft, auf die Straßenwirksamkeit das größte Gewicht gelegt werden (Orders and Regul. 1886, p. 293). Will man die Verkommenen erreichen, muß man sie dort aufsuchen, wo sie zu finden sind, auf der Straße, in den Schnapskneipen, oder an schlechten Orten. Und in dieser Beziehung leisten die Heilssoldaten in denjenigen Ländern, wo man die Straßenpredigt erlaubt, Großes teils dadurch, daß sie durch die Straßen ihre Lieder singend marschieren, oder indem sie, wo man einer Anzahl von Leuten begegnet, einen Ring bilden und in wenigen Minuten eine Art Gottesdienst mit Singen, Ansprachen, Bekenntnissen ꝛc. abhalten, teils durch unmittelbare Einwirkung auf die Unbekehrten, wo man sie findet. Ohne sich durch Schmähungen und Insulte beunruhigen zu lassen, unbekümmert um Wind und Wetter, ob Schnee liegt oder die Straße von Schmutz starrt, knieen die wunderlichen Gesellen nieder, wie es die Vorschrift gebietet, um für ihre Feinde zu beten und stürmische Ermahnungen zur Buße an sie zu richten, mit besonderer Vorliebe abends vor den Schnapskneipen, oder zur Zeit der Mittagspause an den Fabriken, an den Thüren der Gefängnisse, um die entlassenen Strafgefangenen in Empfang zu nehmen u. s. w.

Ein besonderes Objekt der Heilsarmee sind die Kinder. Neben den Korps der Erwachsenen treten die Kinder-Korps, deren Organisation ganz dieselbe ist, wie bei den übrigen, nur daß sie von Erwachsenen geleitet werden, indem die Kinder nur Sergeanten und Korporale, aber nicht Leutnants und Hauptleute werden können. Wie die Erwachsenen müssen alle die Tausende, die dazu gehören, wie klein sie auch sind, an der Bußbank gekniet und dort bekehrt worden sein, geben sie in den Versammlungen ihre Bekenntnisse ab und durften früher, was jetzt wenigstens abgeschafft ist, in ihr Organ, der Little Soldier, ihre Erfahrungen einschicken (näheres darüber meine Heilarmee S. 167 ff. In jedem Lande existiert ein meistens sehr geschickt redigiertes, speziell für die Kinder bestimmtes illustriertes billiges Blatt, The Young Soldier, der junge Soldat, Le jeune soldat u. s. w.), und die kaum zu übersehende Gefahr, wie viele Heuchler durch dieses Treiben herangezogen werden, tritt für die Armee zurück gegen die Thatsache, daß dadurch ihre Zukunft gesichert wird und ihr immer neue Kämpfer entstehen.

Als solchen hat sich jeder zu betrachten, der von der Armee bekehrt wird. Noch während er an der Bußbank kniet, wird ihm auseinandergesetzt, daß er fortan alle geistigen Getränke, Tabak und modische Kleidung aufzugeben habe. Name und Adresse werden in die Armeeliste eingetragen. Er ist der Armee verfallen und hat fortan ihre Farben zu tragen. Um den Abfall zu verhüten, der je mehr zu fürchten ist, je schneller etwa die Bekehrung vor sich gegangen, wird der Neubekehrte keinen Tag aus den Augen gelassen. Schon am nächsten Morgen wird entweder der Hauptmann selbst, der täglich wenigstens zwei Stunden zu Besuchen verwenden muß, oder ein Sergeant zu ihm kommen, um nach den Zustand seiner Seele zu forschen und ihn über seine Pflichten zu belehren. Sie bestehen zunächst darin, daß er jeden Abend zum Meeting kommen muß, nicht nur zu seiner Selbstbewahrung, sondern auch, um durch sein Dasein bei den Versammlungen und durch das Tragen der Uniform Zeugnis abzulegen, denn er ist Soldat, er muß kämpfen. Und so bald als möglich wird er zu eigener Thätigkeit im Dienste der Armee herangezogen, und alles, was ein Mensch ist und hat und besitzt, soll nur dazu dienen, den Krieg zu befördern (to promote the war). Das führt uns zur Lehre der Heilsarmee.

III. Die Lehre tritt bei der Heilsarmee wie bei allen englischen Sekten sehr zurück. Wo sie eigenes bietet, ist sie mehr oder minder ein dürftiger Versuch ihres Stifters, der augenscheinlich über ein sehr geringes Maß theologischer Bildung verfügt, sein Handeln zu begründen, im übrigen verficht sie die äußersten Konsequenzen wesleyanischer Lehrweise. W. Booth legt Wert darauf, keine neue Lehre aufzustellen und betont die Anerkenntnis der drei Symbole der Kirche und seine Abneigung gegen jede Art von

Aufklärung. „Das altmodische Evangelium, welches dem Menschen sagt, daß er durch und durch schlecht ist und unter der Gewalt des Teufels, — das Evangelium vom gekreuzigten Heiland, welcher wirkliches (real) Blut vergossen hat, um die Menschen von wirklicher Schuld, von der wirklichen Gefahr einer wirklichen Hölle zu erlösen, und der wieder auferstanden ist, um wirkliche Vergebung dem wirklich Reuigen zu geben, eine wirkliche Befreiung von Schuld, Macht, Befleckung und der Thatsache der Sünde, für alle die ihm wirklich ein ganzes Herz hingeben und ihm vollkommen vertrauen — das ist das Evangelium der Heilsarmee" (W. Booth in Contemporary Review 1882, Bd 42 S. 176). Was er davon seinen Heilssoldaten resp. denen, die Offiziere werden sollen, in den Traininghomes zu lehren für gut findet, ergeben seine „Lehren und Disziplin der Heilsarmee", in welchem Büchlein in katechetischer Form die meisten Termini der Dogmatik behandelt werden. Das Erlösungswerk kommt — um das Wichtigste hervorzuheben — zur Erfüllung durch Leben, Leiden und Tod Jesu Christi und durch den hl. Geist, der direkt an der Welt arbeitet und durch eine Armee von Menschen wirkt, welche in dem Blute Jesu Christi von ihren Sünden gewaschen sind. Die Versöhnung, welche den Weg bezeichnet, den Jesus öffnete, um Gottheit und Menschheit wieder zu vereinigen und in eins zu setzen (made one again. The word [Atonement] signifies At — one — ment —), bezieht sich nicht auf irgend welche Erwählte, sondern auf alle Menschen. Obwohl schon vorher wirksam, indem er die Folgen des Todes Christi für die alttestamentlichen Frommen antizipierte, wurde der hl. Geist in besonderem Maße am Pfingstfest ausgegossen. „Der Tag der Pfingsten war für die Apostel und die ersten Jünger, was manche Nachtversammlungen oder Spezialmeetings für die Heilsarmeeleute heutzutage — eine spezielle Begabung zu dem ihnen obliegenden Werke". Das Werk des heiligen Geistes ist notwendig, weil die Menschen nicht nur verdammte Sünder sind, sondern hartnäckige Rebellen, die unterworfen werden sollen, was der hl. Geist durch Erweckung von Männern und Frauen, die für Gott kämpfen, erreicht. Er spricht unmittelbar in die Herzen der Sünder, nicht durch die Predigt oder durch Bücher.

Die Voraussetzungen der subjektiven Erlösung (Salvation) sind wahre Buße, die den ernsten Willen, die Sünde zu lassen, in sich schließt, und der spezielle Glaube, daß Jesu Tod die Versöhnung für meine Sünde ist und meine Sünde jetzt in dem Momente meines Kommens zu ihm abwäscht. Die Rechtfertigung, richtiger Gerechtmachung, besteht in den zusammenfallenden Akten der Sündenvergebung und der Bekehrung, oder derjenigen Veränderung, welche Gott in einem Menschen bewirkt, wenn er ihn von der Macht der Sünde und der Liebe zu ihr befreit und ihn umwendet (turns him round), Gott und Heiligkeit und heilige Leute zu lieben. Dies beides zusammen ist identisch mit Salvation oder to be saved (der deutsche Ausdruck „erlöst", entspricht demnach nicht ganz, offiziell wird saved in Deutschland mit „gerettet" wieder gegeben), und gehört dazu nicht nur, daß man sich des Zeitpunktes des Eintretens der Erlösung bewußt wird, daß dieselbe an der Bußbank erreicht wird (meine Heilsarmee S. 81 f.), sondern vor allem, daß man sie im Herzen fühlt. Hat jemand dieses beseligende Gefühl nicht, so ist er nicht „richtig erlöst" (properly saved). Aber auch wenn er dies ist, ist doch nur eine Befreiung von der Macht der Sünde gegeben, ohne daß ihr Vorhandensein in der Seele ausgeschlossen wäre, das Ziel ist aber, völlig erlöst zu sein (fully saved), was durch Heiligung erreicht wird, wobei gegen die lutherische Rechtfertigungslehre polemisiert, aber auch zugleich die Unterstellung, eine sinless perfection zu lehren, zurückgewiesen wird, was nur dadurch möglich ist, daß Booth sie mit dem Zustand vor dem Fall indentifiziert. Aber „diejenigen, welche ein Leben ganz ohne Sünde leugnen, verschließen sich gegen die Wahrheit, und wenn sie entgegnen, noch keinen Heiligen gesehen zu haben, so ist dies doch nur ein Beweis dafür, daß sie ihre Gesellschaft nicht unter den Heiligen gesucht haben". Die Heiligung oder „die Loslösung der Seele von der Sünde und die Hingabe des ganzen Seins in den Willen und den Dienst Gottes" kommt zu stande 1. durch Entsagung (renunciation) oder Aufgabe alles dessen, über dessen Wert man zweifelhaft ist (doubtful things, Rö 14, 23, Tabakrauchen, wogegen schon Jes 52, 11; 2 Ko 6, 17. 18, geistige Getränke, modische Kleidung), 2. durch vollständige Hingabe an die eine große Aufgabe, das Königtum Gottes wieder aufzurichten, mit eventueller Verzichtleistung auf Hab und Gut im Interesse des Krieges, der Bekehrung, worin allein die Sphäre der guten Werke zu suchen ist; 3. endlich durch den speziellen Glauben, daß die Erfüllung der genannten Bedingungen der Entsagung und Selbstaufopferung die sofortige Reinigung von aller Sünde durch das Blut Jesu Christi zur Folge hat: „ist das Opfer auf den Altar gebracht, so wird das Feuer sicherlich kommen" woraus der wesentlich römische Standpunkt in dieser Frage

zur Genüge erhellt (It is important that the soul should apprehend that it is God that saves — that consecration and faith are the conditions on which God's saving, sanctifying grace is given. Sect. 18, 4). Als Früchte der Heiligung oder Heiligkeit zählt dann der Armeekatechismus siebzehn Punkte auf, z. B. „da ist in der Regel ein gut Teil Freude, da oft Perioden himmlischen Entzückens", „in der Regel ein vollständiger Sieg über jede sündliche Neigung, Leidenschaft oder Gewohnheit, die früher die Ursache der Sünde waren, und gewöhnlich eine vollkommene Befreiung von der Neigung selbst". Da findet sich u. a. bei den Heilssoldaten „die größte Willigkeit, um Christi willen sich allen Armeeeinrichtungen anzupassen", und bei den Offizieren, „alle Befehle und Instruktionen ohne Murren und Zagen auszuführen". Ihr ganzes Leben, das öffentliche wie das private, beweist, daß sie in Wahrheit allein für Gott leben, all ihr Thun darauf abzielt, jeden um sie herum näher zu Gott zu bringen und sich für ihn selbst zu opfern: — die höchste Frucht der Heiligung, der höchste Grad der Heiligkeit ist also aufopfernde Unterordnung unter den Willen der Oberen zum Zwecke der Bekehrung.

Vom Abendmahl wird gelehrt: „Falls eine solche Einrichtung den Glauben unserer Soldaten befördert, empfehlen wir ihre Annahme", es ist indessen als unnötig thatsächlich abgeschafft. Noch entschiedener erklärt sich die Armee gegen die Taufe: sie ist eine Ceremonie der ersten Christen, die wie manche andere jüdische Sitte keineswegs für uns bindend ist. „Die Armee betrachtet nur eine Taufe als wesentlich zum Heil, das ist die Taufe des heiligen Geistes". An Stelle der Taufhandlung setzt sie einen Akt der Darstellung der Kinder (Giving Children to God), bei welcher Gelegenheit die Eltern sich verpflichten, die Kinder zum Dienst in der Armee erziehen zu wollen (vgl. das Ritual in m. Heilsarmee S. 187). Eine ähnliche Verpflichtung müssen die Nupturienten eingehen, wobei sie auch feierlich zu erklären haben: „daß wir diese Ehe nicht eingehen nur zu unserem eigenen Gefallen, sondern im Glauben, durch sie geschickt zu werden, Gott besser zu dienen und zu gefallen, und im Interesse der Heilsarmee zu arbeiten ꝛc." (And this I declare, upon my honour(!) as a true Soldier of Jesus Christ, heißt es weiter unten). In dem betreffenden Ritual (vgl. ebenda S. 188), das sich bei den Hauptfragen an das Common prayerbook anschließt, fehlt charakteristischerweise das Versprechen des Gehorsams von seiten der Frau, ohne Zweifel deshalb, weil die Frau eventuell einen höheren Rang in der Armee einnehmen kann als der Mann. Der Verteidigung der Weiberpredigt widmet der Katechismus ein eigenes Kapitel und versucht sogar einen Schriftbeweis dafür, noch eingehender handelt davon Frau Booth in ihrer Schrift (Female ministry, or Woman's right to preach the Gospel, 31 Seiten). Nach Ri 4, 4. 10 f.; 2 Kg 22, 14—20 war es den Frauen sogar erlaubt, „Generäle zu sein". Weibliche Offiziere wurden nach Mt 28, 9 f. mit der Auferstehungsbotschaft betraut. Außerdem werden Joel 8, 1 (welche Stelle überhaupt auf die Heilsarmee geht) und Ga 3, 28 herangezogen und Phi 4, 3; Rö 16, 3; 14, 12 als Beweis für die Übung weiblicher Predigt in der apostolischen Zeit angeführt, aber auch die besondere Befähigung des Weibes, das für Kanzel und Tribüne in besonderer Weise von der Natur ausgestattet zu sein scheine, wird allen Ernstes behauptet; schließlich ist es aber doch der große Erfolg, der das Recht der Frauenpredigt beweist, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Armee ihre große Verbreitung zu nicht geringem Teile der Beredsamkeit der hochbedeutenden (ihren Mann bei weitem überragenden) Frau Booth und dem weiblichen Soldatentum verdankt.

Auf die Frage: was geschieht mit dem Heilssoldaten nach dem Tode? lautet die Antwort: wenn er treu gegen Gott und die Armee ist, stirbt er wie ein Held in vollem Triumph, umringt von seiner bekehrten Familie und teilnehmenden Kameraden, unterstützt durch seinen erhöhten Erlöser. Seine Kameraden geben ihm ein triumphirendes Grabgeleite (jede Art von Trauer ist verboten); die Geschichte seines heiligen Lebens und seligen Todes spornt sie an, den Kampf noch tollkühner (more desperately) fortzusetzen und bringt eine Menge von Seelen dazu, sich Gott hinzugeben. Sein erhöhter (glorified) Geist betritt den Himmel in demselben Moment, in welchem er den Leib verläßt, und wird von Gott und den blutgewaschenen (blood washed) Soldaten, mit denen er hienieden gekämpft hat, bewillkommt. Im Himmel wird er ohne Zweifel in einem Dienste des Königs beschäftigt, für den ihn seine militärische Erziehung besonders qualifiziert hat" (for which his military training on earth has specially qualified him). Solche Äußerungen, zu denen die Begräbnisceremonien, die möglichst zur Reklame ausgenützt werden (ebenda S. 193), ergänzend hinzutreten, müssen bei dem ungebildeten Heilssoldaten die allersinnlichste Vorstellung erwecken. Hölle ist für die Heilssoldaten ein brennender See

voll Schwefel, und Himmel der Ort, wo man weiße Kleider und goldene Kronen trägt, und die Religion überhaupt dürfte bei vielen Mitgliedern, ja vielleicht bei den meisten, in nichts anderem bestehen, als in der Aufgabe des Tabakrauchens und Trinkens, der Annahme der Uniform und dem Gehorsam gegen den General. Und daß der Grad christlicher Erkenntnis bei den Heilssoldaten, wenigstens in England und noch mehr in Indien und Australien im Durchschnitt ein sehr niedriger ist, zeigen die Reden der Heilssoldaten und ihre Bekenntnisse im War Cry zur Genüge. Und wenn man die ins Unendliche wachsende Armeepoesie betrachtet — jede Nummer des War Cry und der entsprechenden Armee-Organe in den übrigen von der Armee „besetzten" Länder bringt neue Lieder, die beim nächsten Meeting alsbald gesungen werden, — so möchte man der Armeeleitung die Tendenz zuschreiben, die christliche Erkenntnis ihrer Untergebenen auch auf möglichst niedriger Stufe zu erhalten, und Frau Booth wird nicht müde zu erklären, daß alle Lehren gleichgiltig sind: der Geist ist es und wiederum der Geist, der allem den Wert verleiht. Von diesem enthusiastischen Standpunkte aus erklärt sich auch der weitgehende Synkretismus, nach welchem die Armee Römer, Muhammedaner, Buddhisten und Heiden aller Art in ihre Reihen aufnimmt, wenn sie nur das Gefühl der inneren Beseeligung an der Bußbank erhalten zu haben behaupten und sich den Armeegesetzen unterordnen, wie denn auch der General in seinen neu erschienenen Verordnungen jede Diskussion über Glaubensunterschiede im Verkehr mit Muhammedanern, Heiden und Juden untersagt.

Inwieweit der Heilsarmee nach alledem noch der Name einer christlichen Gemeinschaft zukommt, wird unschwer zu erkennen sein. Sie vertritt ein Pseudochristentum, welches bei weiterer Ausbreitung und bei der sich immer mehr steigernden synkretistischen Tendenz zu einer neuen Religion führen muß, wenn sie nicht, wofür direkte Anzeichen allerdings bis jetzt fehlen, nach dem Vorgange früherer enthusiastischer Erscheinungen ihre Thätigkeit auf das politische Gebiet hinüberspielt oder was nach der letzten Entwicklungsphase näher liegt, ein zukünftiger Führer sie ganz in die socialistische Richtung hinüberleitet. Dabei darf nicht verkannt werden, daß die Heilsarmee sich namentlich in England große Verdienste erworben hat, indem sie Hunderttausende durch ihre stramme Disziplin zu ordentlichen und brauchbaren Menschen gemacht und ihnen den Trunk abgewöhnt hat, gewiß für ein Land, welches darin allein, und zwar mit Recht die Rettung von sicherem Niedergang sieht, eine Thatsache von großer Bedeutung — aber noch kein Christentum.

Was die Zukunft der Armee anlangt, so gilt ihr gleichmäßiger Fortbestand dadurch als gesichert, daß der General seinen Nachfolger selbst zu bestimmen hat, wozu wahrscheinlich der älteste von den neun Kindern (vier Söhne und fünf Töchter), die fast alle höhere Chargen in der Armee bekleiden, W. Bramwell Booth, jetzt Chef des Generalstabs, bereits testamentarisch bestimmt worden ist.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß im Jahre 1896 der zweite Sohn des Generals, Ballington Booth, der lange Zeit in den Vereinigten Staaten „kommandierte", von seinem Vater abfiel, und eine neue Gemeinschaft „Volunteers of America" bildete, welche die Monroe doctrine auch auf die religiösen Verhältnisse überträgt und jede Beeinflussung durch außeramerikanische Gewalten, Einrichtungen und Gewohnheiten ablehnt. Sie hat in erheblich größerer Anlehnung an kirchliche Lehre und Praxis aber doch nach denselben methodistischen Prizipien eine neue Evangelisationsarbeit begonnen, der Heilsarmee aber nur sehr wenig Konkurrenz gemacht (näheres darüber meine Heilsarmee S. 133 ff.). **Theodor Kolde.**

Heilsgewißheit s. Rechtfertigung.

Heilsordnung (Ordo salutis) ist ein Terminus technicus der protestantischen Dogmatik zur Bezeichnung der Stufenfolge der Wirkungen des heil. Geistes behufs Aneignung des Heils. — An Litteratur sehe man außer den Dogmengeschichten und Dogmatiken, Schmid, Die Dogmatik der evang.-luth. Kirche, 7. Aufl. 1893, S. 294 ff.; Heppe, Die Dogmatik der ev.-ref. Kirche 1861, S. 367 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Theol. I, 362 ff. 447 ff.; die Abhandlungen von Palmer: Ueber die dogmatische Konstruktion der Lehre von der Aneignung des Heils und der Heilsordnung in Pelts Theol. Mitarbeiten 1843 H. 4, sowie Schröder, Lehre von der Heilsordnung in den ThStK 1857, H. 3, ferner H. Schultz, Der Ordo salutis in der Dogmatik in den ThStK 1899, H. 3, S. 350 ff.; Gennrich, Studien zur paulin. Heilsordnung in ThStK 1898, H. 3, sowie E. Wacker, Die Heilsordnung, Gütersloh 1898.

1. Spener spricht gelegentlich von Rechtfertigung und Reinigung „wie sie in göttlicher ordnung beysammen sind" (Glaubenslehre, Frankfurt 1710, S. 1055). Aber der

Titel Ordo salutis findet sich, so weit ich sehe, zuerst bei Buddeus (Institutiones theol. dogmat. 1723 p. 40), Carpzov (Theol. revelata II, [1739] p. 659), Wyttenbach (Compend. theol. dogmat. et eth. 1754, § 425. 443: catena salutis Rom. 8, 30), Stapfer (Grundlegung zur wahren Religion, VIII, 1751, S. 166. 174), Baumgarten (Ev. Glaubenslehre II, 675) u. s. w. Der durch diesen Titel bezeichnete Gedankenstoff ist aber ein fester Bestandteil der älteren protestantischen Dogmatik. Diese Lehre ist erst durch den Protestantismus geprägt worden. In der mittelalterlichen Theologie sucht man vergebens nach einem genaueren Analogon. Zwar wird von Glaube, Liebe, Hoffnung und den Tugenden in den Sentenzenkommentaren gehandelt, aber diese Begriffe werden entweder im Rahmen der Christologie oder auch eines der Sakramente (bes. der Buße) entwickelt, ohne daß das Absehen auf die Erkenntnis der inneren Entwickelung des Christen gerichtet ist. Als Analogon kann man höchstens die Erörterungen über den Vorgang der Rechtfertigung ansehen (z. B. Thomas, Summ. theol. I. II quaest. 113 art. 3 ff. vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, 103 f.), sowie die mystische Stufenleiter: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Indem nun der Protestantismus seinen Ausgang an der Kritik und Ersetzung der katholischen Begriffe der Reue, des Glaubens und der Werke nimmt und indem er als die Form des religiösen Besitzes den Glauben erkennt, gilt sein Interesse von Anfang an der Entstehung und Entfaltung der religiösen Vorgänge im Christen. Allein weder Luther noch Melanchthon haben die dabei in Betracht kommenden Begriffe systematisch gruppiert. Aber indem von Gesetz und Evangelium, Glauben, Buße, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Werken gehandelt wird, wird das neue religiöse Verständnis des geistlichen Entwickelungsganges dargelegt (s. Seeberg, Dogmengesch. II, 229 ff. 236 ff. 244 ff. 345 ff.). Calvin hat in einer die ursprünglichen Intentionen Luthers trefflich wiedergebenden Darstellung diese Gedanken in systematischer Folge vorgetragen, indem er zuerst vom Glauben, sodann von der Buße als der das ganze Leben des Christen umfassenden Wiedergeburt und Bekehrung, ferner von der Rechtfertigung und schließlich von der Erwählung handelt (Instit. rel. christ. III, vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, 391 ff.). Die kirchlichen Bekenntnisse greifen über den hierdurch gekennzeichneten Gedankenkreis nicht hinaus. Durch Gesetz und Evangelium wird die poenitentia gewirkt, die contritio und fides in sich faßt. Der Gläubige empfängt die Rechtfertigung und Sündenvergebung wie andererseits sein Glaube als Anfang des neuen vom Geist gewirkten Lebens sich in guten Werken bewährt (z. B. Conf. Aug. A. 12 dazu C.F. sol. decl. A. 11 § 17 ff.: Gott will spiritu . . per verbum annuntiatum, auditione perceptum . . . in nobis efficacem esse et corda ad veram poenitentiam agendam inflectere et in vera fide conservare. — Omnes qui poenitentiam vere agunt et Christum vera fide amplectuntur, iustificare, in gratiam recipere et in filios et heredes vitae aeternae adoptare velit. — Et quod fide iustificatos in vera caritate sanctificare velit, dazu: inceptum promovere atque confirmare et ad finem usque conservare). Wesentlich dieselbe Ordnung tritt uns auch bei den ältesten lutherischen Dogmatikern entgegen, z. B. bei Gerhard, der folgende Reihe herstellt: Gesetz und Evangelium, Buße, Rechtfertigung durch den Glauben, gute Werke. Das stärkere systematische Interesse der späteren Dogmatiker, verbunden mit dem Bestreben die biblischen Begriffe möglichst vollzählig in dem System unterzubringen bewirkte aber eine Umgestaltung dieser Lehren. Die einzelnen Loci, die in Melanchthons Weise lose aneinander gereiht waren, werden systematisch unter einen Gesichtspunkt gerückt. So zuerst Hülsemann, der die Begriffe so ordnet: Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung, Erneuerung, Befestigung, Erhaltung, Einigung, Erwählung, Verherrlichung. Aber noch Calov hat im 10. Band seines Systema locor. theologic. den subjektiven Gesichtspunkt gewahrt. Er will die *σωτηροποιΐα* oder den modus salutis consequendae darstellen. Unter diesem Gesichtspunkt werden dann sowohl Thaten des heil. Geistes als Zustände des Menschen behandelt. Calov redet von vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio, sodann von iustificatio, fides iustificans, poenitentia, unio mystica, sanctificatio, glorificatio. Quenstedt stellt den ganzen Prozeß unter den Gesichtspunkt: de gratia spiritus sancti applicatrice; die einzelnen Glieder sind: vocatio, regeneratio, conversio, iustificatio, unio mystica, renovatio. Glaube und Werke werden nun aber von Quenstedt aus diesem Zusammenhang losgelöst, offenbar weil sie mit jenen Geistwirkungen nicht koordiniert werden sollen; er behandelt sie unter dem Gesichtspunkt der Gnadenmittel, indem er Wort und Sakrament als den dotischen Gnadenmitteln folgen läßt die leptischen Gnadenmittel des Glaubens und der Werke. Diese Anordnung ist im ganzen für die Späteren maßgebend geworden. Doch fehlte es auch nicht an Dogmatikern, die es

vorzogen bei dem alten einfachen Schema zu bleiben. So etwa Baier, der so anordnet, daß auf das Werk Christi die Abschnitte folgen: de fide in Christum, de regeneratione et conversione, de iustificatione, de renovatione et bonis operibus. Oder Buddeus: de fide in Christum, wobei regeneratio und conversio zur Sprache kommen, sodann: iustificatio, endlich sanctificatio et renovatio. Als späteres Beispiel der anderen Anordnung sei nur die Einteilung bei Hollaz namhaft gemacht: vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, iustificatio, unio mystica, renovatio, conservatio fidei et sanctitatis, glorificatio. Auch hier werden Glaube und Werke, sowie die poenitentia, an die Gnadenmittel angeheftet. — Die reformierten Dogmatiker haben den Stoff im ganzen ähnlich wie die Lutheraner geordnet, wiewohl sie vielfach einfacher und übersichtlicher sind. Die Dortrechter Canones leiten aus der Erwählung ab: die Sendung Christi, die Berufung, die Verleihung des Glaubens, die Rechtfertigung, Heiligung, Verherrlichung. Ich führe hier die Darstellung Heideggers als Beispiel an; Heidegger behandelt unter der Ökonomie des foedus gratiae: 1. die gratia vocationis, welche die regeneratio und den Glauben in den Erwählten wirkt; 2. die gratia iustificationis, aus der adoptio und libertas christiana folgen; 3. die gratia sanctificationis oder die fortdauernde Einwirkung Gottes auf den Christen: est enim regenerationis primae conservatio et continua quaedam progressio; sie wirkt die resipiscentia und die nova obedientia d. h. Buße und gute Werke. Diese Einteilung (vgl. schon Amesius in der Medulla theologiae 1627) ist der bei den Lutheranern üblichen überlegen durch ihre Einfachheit sowie durch die deutliche Unterordnung der religiösen Zustände unter die göttlichen Wirkungen.

Die Dogmatik des Pietismus und der Aufklärungszeit hat auch unser Lehrstück nicht gefördert, denn weder die erbaulichen noch die kritischen Bemerkungen, welche hier an das überkommene Lehrschema geschlossen wurden, bezeichnen einen Fortschritt der Erkenntnis (s. z. B. Freylinghausens „Grundlegung der Theologie" einer-, Wegscheiders Institutiones andererseits). — Wir wenden uns daher sofort der neueren Entwickelung zu. Sie beginnt mit Schleiermacher. Schleiermacher erklärt die Erlösung als die Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins des Erlösers, die Versöhnung als die Aufnahme in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit. Nun handelt es sich aber darum, welche Formen die Erlösung in der einzelnen Seele annimmt (s. Glaubenslehre II, §§ 106 ff.). Indem die Erlösung durch die Lebensgemeinschaft mit Christus das Gottesbewußtsein im Menschen zur Herrschaft bringt, setzt sie eine neue Persönlichkeit und indem sie dieses neue Leben in wachsender Stetigkeit fortbestehen läßt, erhält sie es. Jenes ist als Wiedergeburt, dies als Heiligung zu bezeichnen. Unter die beiden Gesichtspunkte der Wiedergeburt und Heiligung sind also die Begriffe des Ordo salutis zu stellen. Die Wiedergeburt als das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi befaßt in sich den Eintritt in ein neues Verhältnis des Menschen zu Gott, sowie die Begründung einer neuen Lebensform. Jenes bezeichnet man als Rechtfertigung, dies als Bekehrung: Die Bekehrung faßt in sich die Buße oder Reue, die durch die Anschauung der Vollkommenheit Christi gewirkt wird, sowie den Glauben als „das Aufnehmenwollen der Impulse Christi". Die Rechtfertigung aber besteht in der Erfahrung der Sündenvergebung und der Adoption. Die Rechtfertigung ist sachlich dasselbe wie die Bekehrung, nur daß das, was letztere als ein in einzelnen Willensregungen sich ergehendes Bewußtsein bezeichnet, in der Rechtfertigung als ruhendes Bewußtsein gedacht wird. Somit kommt die Buße zur Ruhe in der Sündenvergebung, der Glaube in der Kindschaft. Die Rechtfertigung soll also nicht als ein besonderer judicieller auf den einzelnen bezogener Akt Gottes gedacht werden, sondern es ist ein durch die Bekehrung vermittelter subjektiver Zustand. Als göttliche Deklaration kann sie angesehen werden, sofern der allgemeine in Christo offenbare göttliche Ratschluß der Erlösung von dem einzelnen, der in die Gemeinschaft Christi eintritt als eine, auf ihn gerichtete Deklaration empfunden wird. — Zum anderen handelt Schleiermacher von der Heiligung als dem „Trachten nach Heiligkeit". Ihr Ausgangspunkt ist die Wiedergeburt, besonders der Glaube, ihr Ziel die Annäherung an die Gleichheit mit Christo. In diesem Zusammenhang werden die guten Werke besprochen; sie folgen aus dem Glauben, indem dadurch, daß wir von Christo ergriffen wurden, in uns der Wille diese Vereinigung festzuhalten entsteht. Dieser Wille aber ist das Motiv guter Werke. Schleiermacher hat also die Titel des Ordo salutis durchweg als Vorgänge des christlichen Bewußtseins gedeutet. Die Einteilung Schleiermachers (Wiedergeburt, d. h. Bekehrung sowie Rechtfertigung, und Heiligung) hat in der neueren Dogmatik hier und da Nachfolge gefunden (Schweizer, C. J. Nitzsch, Pfleiderer). Im übrigen wird aber gewöhnlich der Begriffsapparat der alten

Dogmatik reproduziert, nicht ohne daß neue Kombinationen der Begriffe versucht werden. So hat Dorner von Buße, Bekehrung und Rechtfertigung, sowie von Berufung, Erleuchtung und Wiedergeburt (Glaube) gehandelt; Lipsius hat unter dem Gesichtspunkt der zueignenden Gnade die Berufung, sodann die Wirkung derselben als die Bekehrung oder innere Berufung (Erzeugung des Glaubens) und endlich den Gnadenstand (Rechtfertigung und Wiedergeburt) besprochen. F. Nitzsch will einteilen in die Berufung, welche Erleuchtung und Erweckung in sich begreift, die Rechtfertigung oder Sündenvergebung und die Wiedergeburt als Frucht letzterer samt der Bekehrung, schließlich die Heiligung (Lehrb. der ev. Dogm. § 60). Frank handelt von der Berufung, die die Wiedergeburt und Bekehrung wirkt, von der Rechtfertigung und dem Glauben, von der Erneuerung, den guten Werken und der unio mystica; Thomasius einfacher: Glaube, Rechtfertigung, neues Leben (die Berufung und Bekehrung wurden bei dem Wort behandelt), Luthardt (Die christl. Glaubenslehre, Leipzig 1898): Berufung, Bekehrung, Buße, Glaube, Rechtfertigung, Lebensgemeinschaft mit Gott, Heiligung. E. Wacker (Die Heilsordnung 1898) hat eine neue Anordnung versucht. Es handelt sich um „die Entstehung des bewußten seligmachenden Glaubens". Von diesem wie von dem was ihm vorangeht im geistlichen Leben und aus ihm folgt ist zu reden. Dabei ist auf allen Stufen eine aktive und passive, göttliche und menschliche Seite zu unterscheiden. So ergiebt sich denn folgende Ordnung: Berufung und Erweckung (vocatio activa et passiva), Erleuchtung und geistliche Erkenntnis (illuminatio activa et passiva), Bekehrung und Durchbruch der Buße und des Glaubens (conversio activa et passiva), Versiegelung und Heilsgewißheit (sigillatio activa et passiva), Erneuerung und Wandel im Gnadenstand (renovatio activa et passiva), Erhaltung im Glauben und christliche Beharrlichkeit (conservatio activa et passiva), Vollbereitung im Glauben und christliche Vollkommenheit (perfectio activa et passiva). Endlich hat H. Schultz soeben in der oben angeführten Abhandlung die Aufgabe dahin bestimmt, daß „der Glaube an die Wirkungen des h. Geistes, durch die er auf Grund des göttlichen Heilsrats, des Heilswerkes Christi und der in den Gnadenmitteln sich bethätigenden Kirche dem Menschen den persönlichen Besitz des Heils zueignet", festzustellen sei. Dieser Glaube richtet sich aber auf drei Sätze: 1. Der Christ glaubt, daß sein Heilsstand Werk des heiligen Geistes durch das Evangelium (vgl. Erleuchtung, Erweckung) ist, 2. daß der heilige Geist den Heilsstand durch Erweckung von Buße und Glauben bewirke, 3. daß der heil. Geist hierdurch die Wiedergeburt in dem Christen vollziehe, indem er a) „zur Teilnahme an Gottes Gnadenurteil über die Sünder in Christus geführt und ihm damit die Gewißheit persönlicher Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott im Geist (Rechtfertigung, Unio mystica?) geschenkt hat" und indem er b) „zugleich zum Eingehen auf den in Christus offenbarten höchsten Zweck geführt" und für denselben befähigt hat (Bekehrung, Prinzip der Heiligung).

2. Diese geschichtliche Übersicht zeigt, daß zwar die von der altdogmatischen Arbeit geprägten Begriffe bis zur Stunde in Kraft stehen — das gilt auch vom Jugendunterricht und der Predigt —, daß aber hinsichtlich der Erklärung und Verbindung derselben die erheblichsten Schwankungen herrschen. Um so wichtiger wird es sein der Frage nachzugehen, ob etwa die hl. Schrift Anleitung bezüglich unseres Problemes giebt. Da ist zunächst zu sagen, daß ein Ordo salutis in dem Sinne der späteren Dogmatik in der Schrift nicht nachzuweisen ist. Stellen, die hierher gezogen werden könnten, sind 1 Ko 1, 30 (*σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις*), 1 Ko 6, 12 (*ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε*), Tit 3, 5ff. (*ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν . . . ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν*), Rö 8, 30 (*προέγνω, προώρισεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, ἐδόξασεν*). Nun ist es klar, daß an den zuerst angeführten Stellen nur die Fülle, nicht aber die Ordnung der Gnadenerweisungen zum Ausdruck kommen soll. Dagegen wird Rö 8, 30 allerdings eine logische Folge entwickelt, indem die zeitliche Verwirklichung des vorzeitlichen Ratschlusses in Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung sich vollzieht (vgl. Hofmann z. d. St., Gennrich a. a. O.). Indem aber die wichtigsten Begriffe, wie der Glaube, die Mitteilung des Geistes, diesem Schema nicht eingegliedert sind, ist es unvollständig geblieben. — Wir wollen nun weiter die biblischen Begriffe zusammenstellen, welche für das Problem, das uns beschäftigt, besonders wichtig sind, ohne daß wir hierbei ein geschichtliches Interesse befolgen. 1. Christus ruft die Sünder zur Buße und rettet sie (Mt 9, 13; 11, 28f.; 15, 7. 10; 19, 9f.). Durch sein Werk und den Eindruck seiner Person wirkt Christus die *μετάνοια* sowie den Glauben. Der Glaube ist eine Wirkung und Gabe Gottes (Jo 6, 29. 44. 65; Phi 1, 29). Der Glaube ist die überzeugungs-

volle Hinnahme und Aneignung Christi und der Gnadenoffenbarung (Jo 8, 24; 9, 35; 11, 27. 42; 14, 10f.; 16, 27. 30ff.; 20, 31; 1 Jo 5, 1. 5. 10; 1 Th 1, 6; AG 11, 1; Rö 4, 24f.; 10, 9; 1 Th 4. 14; AG 17, 11; 24, 14); daher Erkenntnis Gottes (Jo 6, 69; 14, 20f.; 4, 42 u. ö.) und Besitz des ewigen Lebens (Jo 3, 15f. 36; 5, 24; 6, 40. 47; 10, 28; 11, 25; 17, 2. 3; 20, 31). Der Glaube ist Vertrauen zu Gott (Ga 3, 6; Rö 4, 5. 17ff. 20f.; 6, 8; AG 18, 8; 19, 4) und Gehorsam gegen ihn (2 Th 1, 8; Rö 10, 16; vgl. AG 17, 5). Der Glaube bethätigt sich in der Liebe (Ga 5, 6 cf. 1 Th 1, 3; AG 15, 9; Jo 15, 10; 14, 21ff.; 1 Jo 2, 9f.; 3, 14). Mit ihm zugleich schenkt Gott die μετάνοια (AG 10, 43; 17, 30; 20, 21; 26, 20; 11, 18). — 2. Indem der Glaube die Offenbarung Gottes in Christo ergreift, sieht Gott den Gläubigen für gerecht an (z. B. Rö 4, 11. 13f.; 3, 28; 9, 30; 10, 3ff.; Eph 2, 8ff.; Phil 3, 9; AG 13, 38f.). Durch Christi Gehorsam, in seinem Blut haben die Gläubigen Sündenvergebung (Rö 5, 9; 3, 24; Kol 1, 14; 2, 13), Versöhnung mit Gott (2 Ko 5, 18f.; Rö 5, 10f.), Friede (Rö 5, 1), Freiheit vom Fluch des Gesetzes (Ga 5, 13), Reinigung (Tit 2, 14; Hbr 1, 3). Gott also wirkt den Glauben. Der Glaube ergreift die Gerechtigkeit und er ist das Prinzip des neuen Lebens der μετάνοια. — 3. Der Christ ist καινὴ κτίσις (2 Ko 5, 17; Eph 4, 24; Kol 3, 9f.), denn Gott hat ihn durch den Geist, das Wort, die Taufe in eine neue Existenz wiedergeboren (Jo 3, 3. 5f.; 1, 13; 1 Pt 1, 3. 23; Ja 1, 18; Eph 2, 1. 5. 10; Kol 2, 13). Dieses neue Leben ist ein Leben der Gemeinschaft mit Christo und seinem Geist (Jo 11, 25; 14, 6. 18. 23; 15, 1ff.; 17, 11. 21ff.; 10, 27ff.; 1 Jo 4, 12f.; Rö 8, 10f.; 13, 14; 6, 10f.; Ga 2, 20; 3, 27; Kol 2, 13; 3, 3), es ist ein Dienst Gottes (Rö 6, 22; 1 Th 4, 3; 1 Pt 1, 13f. 22f.; 2 Pt 1, 4), eine Bekämpfung der Sünde (Ga 6, 8; Rö 6, 12f.; Eph 4, 22ff.; 1 Pt 2, 11f.), die Welt ist dem Christen gekreuzigt und er ist frei von der Welt und ihren Leiden (Gal 6, 14; Phil 3, 20; Rö 5, 3f.; 8, 31f.). Christus ist der ἁγιασμός der Christen (1 Ko 1, 30; 6, 11; Hbr 2, 11; 10, 10; 2 Th 2, 13; 1 Pt 1, 2; 5, 10), sie sind ἅγιοι (1 Ko 1, 2; 6, 11; 7, 14 u. o.) und wirken selbst mit zu ihrer Heiligung (Rö 6, 22; 1 Th 4, 3). Gott ist es, der in ihnen das gute Werk, das Wollen und das Vollbringen wirkt, gerade darum sind sie zur Arbeit an ihrem Heil aufgefordert (Phi 2, 12; 1, 6; Eph 3, 16; 5, 8f.). Das neue Leben ist sonach ein Werk Gottes und dadurch die ἐπιστροφή des Menschen als seine Abwendung von der Welt und seine Richtungnahme auf Gott (AG 26, 18; vgl. Ja 5, 20; vgl. die μετάνοια und siehe den A. Bekehrung oben Bd II. 542). — 4. Dies neue Leben, wie es also in Glaube, Liebe, Buße, Werken besteht und durch Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung von Gott im Menschen realisiert wird, ruht lediglich auf Gottes Gnade in Christo (Ga 2, 21; 2 Ko 8, 9; Rö 3, 24; 4, 4; 5, 15, 21; Tit 2, 11; 1 Pt 1, 10. 13), auf seiner Erwählung (Rö 8, 29f.; AG 13, 48; 16, 14), die offenbar wird in der wirksamen Berufung durch die Predigt (Mt 9, 13; Rö 9, 11; Ga 1, 6. 15; 1 Th 2, 12; 4, 7; 2 Th 2, 14; 2 Ti 1, 9; 1 Ti 6, 12; Phil 3, 14; 1 Pt 1, 15; 2, 9. 21; 3, 9; 5, 10; AG 13, 48; 16, 14; vgl. den A. Berufung Bd II, 657f.). — 5. Indem nun der in der Gemeinde der Christusgläubigen wirksame und gegenwärtige Gottesgeist als der Geist Jesu Christi das Wort und Werk Jesu forterhält und wirksam werden läßt (Jo 7, 39; 14, 16ff. 23. 26; 15, 26; 16, 7f. 12f. 14), kann das neue Leben des Christen auch auf die Wirksamkeit des Geistes zurückgeführt werden (vgl. Mt 3, 11; 10, 20; 12, 32). Das Wort als Gotteswort kommt ἐν δυνάμει καὶ πνεύματι ἁγίῳ (1 Th 2, 13 und 1, 5; 1 Ko 2, 4). Der Geist ist es, der das neue sittliche Leben der Christen wirkt und leitet (Rö 8, 4ff. 10; Ga 3, 2. 5. 14; 4, 6; 5, 22ff.), der ihnen die Wiedergeburt und Erneuerung bringt (Tit 3, 2ff.; 1 Ko 12, 13; vgl. Jo 3, 6; Rö 5, 5; Ga 5, 5), der die Gemeinschaft mit Christo und Gott herstellt (Rö 8, 9ff. 14), der das wirksame Prinzip der zum Bau der Gemeinde dienlichen Wunderbethätigungen der apostolischen Zeit ist (1 Ko 12, 4ff.; AG 4, 31; 10, 44; 8, 13. 15f.; 19, 6). Es ist hieraus ebenso verständlich, daß der Geist sehr oft als das Prinzip der religiösen und sittlichen Bethätigung, die auf den Glauben oder die Taufe folgt, erscheint, wie daß auch der Glaube wie die Wiedergeburt selbst als Wirkungen des Geistes bezeichnet werden können (Jo 3, 6; Tit 3, 5ff.; Ga 5, 5; 2 Ko 2, 4f.; vgl. 6, 11; 12, 3. 2), ist doch der Glaube ein Geschenk des Gottes (Phil 1, 29), der als Geist Christi die Zugehörigkeit zu Christo herstellt (Rö 8, 9ff. 14f.). Dabei ist aber natürlich von den auf den charismatischen wunderkräftigen Glauben sich beziehenden Stellen abzusehen (1 Ko 12, 9; 13, 2; Rö 12, 3. 6; vgl. Mt 17, 20; 21, 21). Man wird also auch im Sinne der hl. Schrift berechtigt sein die Wiedergeburt, den Glauben, die Erfahrung der Rechtfertigung, die Buße und das neue Leben

der Heiligung auf den in der Gemeinde wirksamen heiligen Geist als Kausalität zurückzuführen.

3. Nachdem wir das wesentliche Schriftmaterial zusammengestellt haben, können wir jetzt an die Beurteilung der üblich gewordenen Form des Ordo salutis herantreten. Es ist zunächst klar, daß dieses Schema weder durch die Schrift begründet noch in seiner schwerfälligen Kompliziertheit aus der Beobachtung des religiösen Gemeindelebens hergeleitet werden kann. Es ist daher von der wunderlichen Voraussetzung abzusehen, als wenn ihm eine gewisse Autorität zur Seite stehe und die Dogmatik oder der christliche Unterricht verpflichtet seien alle einzelnen Glieder dieses Schemas irgendwie und irgendwo in dem System unterzubringen. Das überkommene Schema bietet vielmehr eine Anzahl von Begriffen, die als Doubletten zu anderen Begriffen auszuscheiden sind und zudem durch ihre Herkunft nicht empfohlen werden. Der Begriff der Erleuchtung ist von der Berufung (resp. Wiedergeburt) weder sachlich zu unterscheiden, noch entstammt seine Einführung sachlichen Gründen, es sollte nur der mystische Begriff der Erleuchtung unschädlich gemacht werden. Ähnlich steht es mit dem von dem Methodismus gepflegten Begriff der Erweckung (s. die A. Erleuchtung und Erweckung Bd V S. 457 und S. 486). Aber auch die Unio mystica als eine besondere Seite im Heilsprozeß zu behandeln erscheint nicht veranlaßt, sofern dieselbe im Sinne der persönlichen Lebensgemeinschaft verstanden, vielmehr den ganzen Prozeß begleitet; zudem dürfte auch dieser Begriff nur im Gegensatz zu dem mystischen Gedanken der unio essentialis (z. B. bei Weigel) in das System hineingeraten sein. Weiter ist an der überlieferten Lehre auszusetzen, daß die Zersplitterung der göttlichen Thätigkeit in der Seele weder auf wirkliche Beobachtungen zurückgeführt noch als logisch notwendig erwiesen werden kann. Statt das Verhältnis zu klären, pflegen diese Distinktionen nur dazu zu dienen die Aufmerksamkeit vom wirklich Erlebten abzulenken. Und dies wird um so mehr der Fall sein, als der Dogmatiker, wie die Alten es später thaten, durch Abtrennung der göttlichen Thaten von den subjektiven Funktionen des Gläubigen, jene Bethätigungen Gottes dem Spielraum der empirischen Beobachtung entrückt. Schließlich wird noch daran zu erinnern sein, daß auch, wenn die Theorie die Stufenfolge als logisch und nicht zeitlich gemeint, auffaßt, das praktische Verständnis doch nur zu leicht den Prozeß zeitlich versteht, also nicht an verschiedene Seiten der Gnadenwirkung, sondern an in zeitlicher Abfolge sich aneinanderreihende Gaben denkt.

Der Versuch einer positiven Konstruktion wird sich zunächst über die Einrahmung der Begriffe in dem System zu verständigen haben. Dagegen kann hier von der etwaigen Verteilung derselben an die Dogmatik und Ethik abgesehen werden. Vorauszusetzen ist die Erkenntnis des Werkes Christi. Die Erlösung realisiert sich in der Gemeinde. In der Gemeinde ist der Geist Jesu Christi wirksam und gegenwärtig die Erlösung den einzelnen anzueignen und sie in ihr zu erhalten. Dies geschieht durch besondere Medien d. h. die Gnadenmittel, obenan das Wort (s. d. A.). Es wird also die Frage sein, wie der Geist Gottes das neue Leben in den Herzen erzeugt und erhält. Aber die Antwort auf diese Frage kann nur gewonnen werden von der Beobachtung der inneren Vorgänge des christlichen Lebens aus, indem diese Vorgänge als Wirkungen Gottes verstanden werden, in denen der hl. Geist als die wirksame Kausalität offenbar wird. Nur in diesem Zusammenhang lassen sich Aussagen herstellen über die Bethätigungen des göttlichen Geistes in der Seele. 1. Nun läßt sich aber das Erlebnis der Seele als Bekehrung d. h. schlechthin neue religiöse und sittliche Richtungnahme bezeichnen (vgl. d. A. Bekehrung Bd II S. 541) und zwar so, daß dies in sich faßt die Auf- und Annahme Gottes in seiner wirksamen Kraft und Autorität, die Erkenntnis unseres eigenen sündhaften Wesens samt dem Willen der Sünde abzusterben, so wie die Richtungnahme der Bethätigungen des Lebens auf Gott und seine Zwecke. Das neue Leben der Bekehrung besteht also in Glaube, Reue, Liebe. Dieses neue Leben erkennt die Schrift aber als eine Wirkung Gottes und zwar als eine Wirkung, die der hl. Geist durch das verkündigte Wort hervorbringt. Somit kann gesagt werden das neue Leben entsteht aus Gott durch die wirksame Berufung (vgl. den A. Bd II S. 657), in der sich die Neuzeugung oder die Wiedergebärung von seiten des hl. Geistes vollzieht. 2. In dem neuen Leben ist nun die Hinnahme Gottes zu unterscheiden von der Hingabe an Gott. Jene oder der Glaube hat zum Inhalt die Erfahrung von der Gnade Gottes, die die Sünden vergiebt und uns zu Kindern annimmt und gestaltet um Christi willen, oder von der Rechtfertigung. Es wird aber die Rechtfertigung ebenso vom Wort gebracht wie die Wiedergeburt, oder der Glaube empfängt seinen Inhalt durch dasselbe Wort, das ihn erschuf. Wir sind genötigt, denkend das Da-

sein des Glaubens seinem Inhalt vorzuordnen, aber in Wirklichkeit ist nie christlicher Glaube ohne diesen Inhalt. Wie nun die Vocatio mit der Regeneratio zusammenzuordnen war bei der Setzung des neuen Lebens des Glaubens, so ist sie näher als Iustificatio zu verstehen bei Erwägung des Inhaltes dieses Lebens. Wie aber der Glaube die Rechtfertigung ergreift, so sind Liebe und Buße thätig zur Neugestaltung des sittlichen Lebens. Diesem Streben entspricht als göttliche Ursache die Erneuerung (vgl. Tit. 3, 5). Sie vollzieht sich durch das Wort, ist also ebenfalls in der wirksamen Berufung beschlossen. 3. Nun ist aber andererseits der Mensch unausgesetzt in der Entwickelung seiner willentlichen Selbsthingabe an Gott in Buße und Liebe (resp. guten Werken) begriffen. Auch der Glaube untersteht im Lauf der Entwickelung diesem Gesichtspunkt. Diese geistliche und sittliche Selbstentfaltung weist ebenfalls zurück auf das Wort als wirksames Prinzip des Geistes. Die Vocatio ist also hier in der Weise der Sanctificatio wirksam. — Nach diesen Andeutungen ist also der Stoff nach folgenden Gesichtspunkten gegliedert: 1. es wird unterschieden zwischen den religiösen und sittlichen Zuständen der Seele und der in diesen sich offenbarenden göttlichen Kausalität, 2. zwischen dem Anfang, dem gottgegebenen Inhalt und dem Fortgang des neuen Lebens und der ihm korrespondierenden Gotteswirkungen. Dabei sind letztere stets, indem durch das Wort vermittelt, unter dem Gesichtspunkt der wirksamen Berufung zu verstehen. Somit ergiebt sich in der Kürze folgendes Schema 1. a) Bekehrung: Glaube, Reue, Liebe, b) Berufung als Wiedergeburt. 2. a) Berufung als Rechtfertigung, b) und als Erneuerung; 3. als Heiligung. Dabei ist deutlich, daß 1 und 2 zeitlich durchaus zusammenfallen, während 3 ihnen folgt; ebenso aber daß die Ausführung von 2 b und 3 der Ethik zufallen wird. — Diese Ordnung der Begriffe kann dadurch, daß sie einen deutlichen und einfachen Zusammenhang einhält und die biblischen wie reformatorischen Hauptgedanken in ihrem ursprünglichen Zusammenhang wiedergiebt, empfohlen werden. Ebenso aber auch dadurch, daß die oben sub 2 am Anfang mitgeteilten paulinischen Formeln zu ihrem Recht kommen, denn unter dem δοξάζειν (Rö 8, 30) wird (vgl. den Gegensatz in Rö 3, 23) nichts wesentlich anderes zu verstehen sein als unter dem, was wir als Heiligung bezeichnen. Wollte man aber einwenden, daß die Berufung doch bereits unter dem Titel des Wortes Gottes zur Behandlung gekommen sei, so verhält es sich damit nicht anders als mit der Rechtfertigung und Heiligung, die ebenfalls schon früher bei der Besprechung des Werkes Christi in Sicht getreten sein müssen. Und doch werden sich die früher gewonnenen Resultate auf die spezielle Frage anwenden lassen. Im übrigen braucht auf einzelne Begriffe hier nicht weiter eingegangen werden, da dieselben in den ihnen gewidmeten Spezialartikeln behandelt sind. Noch sei bemerkt, daß in dem Ordo salutis die Heilsaneignung zu behandeln ist, sofern sie sich im bewußten Leben vollzieht. Die Frage nach den in der Kindertaufe geschehenen Einwirkungen kommt bei der Tauflehre zur Erörterung und mag hier bei der Darlegung des bewußten Glaubens als Anknüpfungspunkt benützt werden. Bemessen an der Darstellung von Hollaz kämen also die Titel Illuminatio, Unio mystica und Glorificatio in Wegfall. Doch ist inhaltlich keine Erkenntnis, welche diese darbieten, ausgestoßen. Das entworfene Schema nähert sich wieder mehr, wie man sieht, der in der ersten Periode der altorthodoxen Theologie herrschenden Ordnung der Begriffe. **R. Seeberg.**

Heimburg, Gregor s. oben S. 133 f.

Heimsuchungsorden s. Visitantinnen.

Heineccius, Joh. Michael, geb. 1674, gest. in Halle 1722. — Joh. Casp. Wetzel, Hymnopoeographia oder Hist. Lebensbeschreibung der berühmtesten Liederdichter, 4. Tl. 1728, S. 221 f. Nouvelle Biographie générale, 23. Bd, S. 782 f., AdB 11. Bd, S. 361.

Wetzel berichtet: „Heineccius (D. Jo. Michael) ein berühmter Theologus, geb. 1674 zu Eisenberg, studierte zu Jena, Gießen und Helmstädt, hatte sich auch bei dem weltberühmten Hiob Ludolpho zu Frankfurt aufgehalten, Hamburg und andere Städte, und die Niederlande besehen, und ward anfangs d. J. 1699 Diakonus zu Goßlar, hernach i. J. 1708 Pastor an der Ulrichskirche zu Halle und Gymnasii Scholarcha, ferner, bei zunehmendem Alter Herrn D. Stißers, Inspector adjunctus dasiger Stadt Ministerii und im Saal-Kreise, disputierte pro gradu Doctoris zu Helmstädt unter dem Abt Schmidt de absolutione mortuorum excommunicatorum sive tympanicorum in ecclesia graeca und kam endlich i. J. 1709 gar an D. Stißers Stelle als kgl. preuß. Konsistorialrat des Herzogtums Magdeburg Superintendens, wie auch Oberpfarrer zu

U. L. F. an der Marktkirche. Er starb i. J. 1722 d. 11. September und hat, unter anderen gelehrten Schriften .... eine Abbildung der griechischen Kirche, eine Apostolische Liederpredigt über Eph 5, 18. 19 nebst vielen vortrefflichen Leichen-Abdankungen in Druck gegeben. Seine erbaulichen Lieder im Stadt-Hallischen Gesangbuch v. J. 1713 heißen: „Jedennoch bleib ich stets an dir ꝛc." „Mein Jesu voller Licht und Leben ꝛc." v. Cob. Zeitungs-Extr. a. d. J. 1722, p. 217 und Nova Litterar., Lips. 1722, Tom. IX p. 130."

Die an letzter Stelle aufgeführte Quelle ist die oratio funebris von A. H. Francke. In der AdB wird genannt eine „Autobiographie, herausgeg. von J. Andr. Schmidt, Helmstädt 1709". Ich konnte dieselbe unter diesem Titel nirgends erreichen, auch nicht in Halle oder Helmstädt. Ist es schon merkwürdig, daß bei Lebzeiten des H. ein anderer dessen „Autobiographie" soll veröffentlicht haben, so vollends, daß Joh. Andr. Schmidt in Helmstädt (Prof. daselbst seit 1695, Abt von Marienthal, † 1726; s. AdB 31. Bd — ein sehr namhafter Theolog) das gethan haben sollte. In der Nouv. Biogr. fand ich die Lösung durch die Quellenangabe: „J. W. (soll heißen: A) Schmidt, Progr. in quo J. M. Heineccii vita ab ipso scripta sistitur, Helmstädt 1709". Da H. um diese Zeit in Helmstädt zum D. theol. promoviert wurde und zwar „unter dem Abt Schmidt" (Wetzel), so handelt es sich offenbar um ein Curriculum vitae, welches in dem die Disputation und Promotion ankündigenden Programm des Dekans veröffentlicht wurde. Die beiden oben vermerkten Kirchenlieder kenne ich nicht. Im Kirchenliederlexikon von Alb. Fr. W. Fischer sind weder sie noch überhaupt der Name des H. notiert.

H. war ein selbst in seiner durch Polyhistorie vielfältig ausgezeichneten Zeit durch sein Wissen auffallender Theolog. Die Hallesche Universitätsbibliothek dürfte die größte Sammlung seiner Schriften besitzen. Sie bewahrt auch den Auktionskatalog seiner Bibliothek, die darnach über 4000 Werke besaß, eine Ziffer, die damals sehr viel mehr bedeutete als heute. Unter der großen Anzahl von Predigten von ihm ist vielleicht bemerkenswert die zum Reformationsjubiläum 1717. In der Bibliothek der Marienkirche zu Halle findet sich eine Sammlung von 22 Schriften auf seinen Tod, jedenfalls ein Beweis von dem hohen Ansehen, in dem er stand. H. wandte sein wissenschaftliches Interesse keineswegs bloß der Theologie bez. der Kirchengeschichte zu, sondern den verschiedensten historischen Gebieten. Ich finde die Notiz, er sei der erste wissenschaftliche Bearbeiter der Siegelkunde, in seinem Werke de veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis eorumque usu etc., Francof. 1709 (fol.). Mit Leuckfeld zusammen edierte er Scriptores rerum germanicarum etc., Frankfurt 1709, ein starker Folioband; H. hat darin seine umfassenden Sammlungen und Forschungen zur Geschichte der Stadt und Gegend von Goslar niedergelegt. In Halle war er befreundet mit den pietistischen Theologen, zumal auch A. H. Francke. Seine eigene Signatur ist die eines maßvollen lutherischen Orthodoxen. Noch als Prediger in Goßlar griff er 1703 in den terministischen Streit ein. S. Hesse, Der terminist. Streit, 1877, S. 456. Er wandte sich in einem öffentlichen Sendschreiben wider Ittig, den Gegner Rechenbergs. Letzterer, Speners Schwiegersohn, hatte bekanntlich die These J. G. Böses vom terminus peremtorius gratiae sich angeeignet und seit 1700 in neuer Weise verfochten. H. scheint durch Ittig persönlich verleumdet gewesen zu sein. Näheres habe ich nicht festgestellt.

In Halle nahm H. lebhaften Anteil an den Wirren, die durch eine seit 1713 gebildete Gemeinde von Inspirierten entstanden waren. Er veröffentlichte eine höchst gründliche Abhandlung wider dieselben: „Schriftmäßige Prüfung der sogenannten neuen Propheten und ihres außerordentlichen Zustandes, worinnen zugleich alle Einwendungen und Ausflüchte des Herrn Misson, des Herrn John Lacy's und des Ritters Richard Bulkeley und anderer neuen Skribenten, die sich bishero in öffentlichen Schriften dieser Leute angenommen, auf Gutbefinden einer hochlöblichen Regierung, im Namen und anstatt eines Ehrwürd. evang.-lutherischen Ministerii zu Halle gründlich untersucht und widerlegt werden", 1715. Ich habe den vollen Titel mitgeteilt, weil man aus ihm entnehmen kann, daß es sich um einen litterarisch bereits sehr entwickelten Streit handelt. Führer der unglücklichen, freilich auch entarteten Camisarden (s. d. A. Bd III, S. 693 ff.), besonders Elie Marion, waren nach England geflüchtet und später nach Deutschland gekommen. Sie behaupteten, den Geist der Weissagung zu besitzen und auch sonst inspiriert zu sein. In Halle gelang es ihnen, einen Kreis um sich zu sammeln, in welchem Verzückungen vorkamen ꝛc. Die Gemeinde wanderte hernach aus, um sich in der Wetterau neu zu befestigen. Hier war es, wo Zinzendorf feindlich mit ihr zusammenstieß (s. d. A. Inspirierte und Inspirationsgemeinden). H. ist ein dezidierter Gegner alles „Enthusiasmus". Seinen Stand-

punkt kann man bald im Eingang erkennen: „Summa der Enthusiasmus steckt in Adam und seinen Kindern vom Anfang bis zum Ende der Welt von dem alten Drachen in sie gestifftet und gegifftet, und ist aller Ketzerey, auch des Pabstthums und Mahomeths Ursprung, Kraft und Macht". Er giebt einen genauen historischen Vorbericht über die Vorkommnisse in Halle, der wohl eine der besten Quellen über dieselben ist. Dann wendet er sich besonders einer exegetisch-historischen Prüfung des Prophetencharakters der Leute zu. Auch andere Hallesche Theologen, besonders Joach. Lange, unterwarfen die Inspirierten einer litterarischen Kritik, nicht ohne daß diese sich wehrten.

Trotz seiner reichen Gelehrsamkeit würde H. wohl kaum noch bekannt sein, wenn er nicht auch ein Werk über die griechische Kirche verfaßt hätte, welches die erste vollständige und geordnete Darstellung derselben zu heißen verdient und so stoffreich ist, daß es noch heute Dienste zu thun vermag: „Eigentliche und wahrhafftige Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubens-Lehren und Kirchen-Gebräuchen", 3 Tle, Leipzig 1711. Der erste Teil handelt von dem „Ursprung" dieser Kirche, ihrer „ersten Reinigkeit, dem darauf folgenden Verfall, mancherlei Sekten und Spaltungen, Unionshändeln, öffentlichen Kirchenbüchern und Confessionen u. dgl." Der zweite Teil schildert dann „die Glaubens-Lehren, welche in der alten griechischen Kirche getrieben, in der neuen aber entweder beybehalten oder verdunckelt worden". Der dritte gilt „dem öffentlichen Gottesdienst und Gebräuchen der griechischen Kirche". Im ganzen umfaßt das Werk etwa 1200 Quartseiten; im dritten Teil ist es mit Illustrationen versehen, um die kirchlichen Gewänder u. a. anschaulich zu machen. Sogar vom *πατριαρχεῖον* in Konstantinopel hat H. sich ein Bild verschafft. H. hat fast alle Themata berührt, die in der Konfessionskunde behandelt werden. Natürlich ist die ganze Darstellung steif dogmatisch gehalten, aber doch von bemerkenswerter Unparteilichkeit. Man erkennt die Freude des Verfassers an allen „curieusen" Dingen. In einem Anhang ediert er einige der Quellen, die ihm gedient haben, darunter das Diarium des Stephan Gerlach, auch griechische Sachen (leider in Übersetzung). Zum Schluß giebt er eine „Bibliothèque oder Verzeichnis der vornehmsten Bücher, welche zu genauer Erkäntniß der neuen griechischen Kirche dienen können", womit er den „Liebhabern der Litteratur noch einen Gefallen erweisen will", auch wirklich erwiesen hat, da das Verzeichnis sehr vollständig und bibliographisch brauchbar ist.

F. Kattenbusch.

Heinrich (Abt von Clairvaux), Kardinalbischof von Albano, gest. 1. Januar 1189. — Litteratur: Briefe H.s und Fragmente einer Schrift MSL 204, 215—402; sonstige Nachrichten im Chron. Claraevallense MSL 185, und verstreut. Hist. litt. d. l. France XIV, 451—462. Vgl. die Notizen von Ughelli, Tissier, Fabricius MSL 204. 211—216 Gallia Christ.² IV, 802; H. Reuter, Gesch. Alexanders III. Bd 3; Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserz. Bd 5 u. 6

H. hat dadurch eine Bedeutung in der Kirchengeschichte, daß er die Inanspruchnahme der Waffengewalt und aller weltlichen Machtmittel zum Zwecke der Ausrottung der Ketzerei mit dem größten Eifer betrieben und sie zu einem wesentlichen Faktor der Kirchenpolitik hat machen helfen. — Aus Marcy unweit Cluny von edlem Geschlecht gebürtig, trat er früh in den Cistercienserorden ein, legte 1156 zu Clairvaux die Gelübde ab und wurde schon 1160 zum Abte von Hautecombe in Savoyen gewählt. Als solcher führt er 1162 Unterhandlungen zwischen Alexander III. und dem Eb. Heinrich von Reims, dem Bruder Ludwigs VII. von Frankreich (s. Bouquet-Delisle 15, 788 ff.); 1176 wurde er Abt von Clairvaux (chron. Clar. ad a.), 1178 war er bei der Aussöhnung Heinrich II. von England mit der Kirche von Canterbury thätig und erwarb sich dadurch große Gunst bei dem König (ep. 5 MSL 204, 219; Bouq.-Del. 13, 713; 16, 655). Schon im Jahre vorher hatte er sich an einer Unternehmung gegen die Katharer beteiligt; er preist Ludwig VII. wegen derselben ep. 28. 29 und bemerkt sehr bezeichnend (MSL 204, 234), er selbst habe anfänglich die Absicht gehabt, der Expedition als Prediger vorauszugehen, habe diese Absicht aber aufgegeben um die Ketzer nicht zu warnen (ne cautiores fierent). — Einige Zeit darauf zum B. von Toulouse postuliert, bittet er den Papst, ihn nicht zur Annahme zu nötigen, wünscht aber zu dem bevorstehenden Konzil (v. 1179) berufen zu werden, um dem Papste gewisse geheime Mitteilungen machen zu können (die sich wohl eben auch auf die Ausbreitung der Ketzerei und auf Maßregeln dagegen bezogen). Er wurde berufen und in Rom unerwarteterweise zum Kardinal ernannt (vgl. Reuter S. 430 f.); für den Erlaß des verhängnisvollen 27. Kanon des Konzils (Mansi 22, 217) über das Verfahren gegen Ketzer dürfte sein Rat wesentlich bestimmend gewesen sein. Er

hat dann im Jahre 1181 an dem Feldzuge gegen die Katharer teilgenommen, in dem die Feste Lavaur eingenommen wurde (chron. Claraev. ad a.) und darauf weiter als päpstlicher Legat in Deutschland, England und Frankreich gewirkt. Von Gregor VIII. wurde er mit der Kreuzzugspredigt beauftragt, und soll um dieses Auftrags willen die Wahl zum Papste nach dem Tode Gregors abgelehnt haben. Er war für die Sache thätig, indem er für die Aussöhnung Kaiser Friedrichs I. mit dem Eb. Philipp von Köln (MG scr. 17, 794, Mansi 22, 539), wie auch zwischen den Königen von England und Frankreich wirkte (s. Giesebrecht 6, 180 f. und die dort S. 676 verzeichnete Litteratur), endlich bestimmte er auf dem „Tage Gottes" zu Mainz 1188 Friedrich selbst, das Kreuz zu nehmen (Giesebr. S. 182); den Beginn des Zuges hat er nicht mehr erlebt. — Von litterarischen Arbeiten H.s ist nur eine Schrift De peregrinante civitate Dei bekannt, die er nicht vollendet hat; das Erhaltene (nach Tissier, Bibl. Cist. III in MSL 204, 251—402) hat nichts Hervorragendes. — Die glänzende Laufbahn H.s, seine Verwendung in sehr verschiedenen Angelegenheiten, seine Beliebtheit bei Päpsten und Fürsten und die Anhänglichkeit der Claraevallenser (s. die Vorrede zu der genannten Schrift und Reuter S. 431) lassen schließen, daß er nicht nur ein bedeutendes Geschick in Geschäften, sondern auch eine gewinnende Persönlichkeit besessen hat. Nicht als die letzte seiner Tugenden wird den Zeitgenossen sein antihäretischer Eifer gegolten haben. In der That hat er nur die letzten Konsequenzen des Systems gezogen, zu dem Augustin gegenüber den Donatisten den Grund gelegt hat, und angesichts der wirklich nicht geringen Gefahr, die von seiten der Katharer der Kirche drohte, mußten mildere Anschauungen, wie sie vordem Wazo von Lüttich vertreten hatte, begreiflicherweise verstummen. **S. M. Deutsch.**

Heinrich von Gent, gest. 1293. — Schriften: Quodlibeta, gedruckt bei Badius Ascensius, Paris 1518, Summa ebd. 1520. Quodl. wiederholt Venedig 1608 mit Kommentar v. Zuccoli, 1613 von dem Serviten Piccioni, Summa wiedergedruckt von Scarpari 1646. Catalogus de scriptoribus ecclesiasticis, zuerst Köln 1580; Kommentare zur Metaphysik und Physik, Leben des hl. Eleutherius u. a. vgl. Huet, S. 73 ff., Ehrle S. 398. — Litteratur: Außer den Gesch. d. Phil. u. Dogmengesch. Huet, Recherches historiques sur la vie etc. de H. d. G., Gent u. Paris 1838; K. Werner, H. v. G., ein Repräsentant des christlichen Platonism., AWA, phil.-hist. Kl. 1878 Bd 28; Franz Ehrle in ALKG Bd 1, 1885.

Heinrich, gewöhnlich genannt Henricus a Gandavo oder Mudanus, flämisch van der Mude nach einem Stadtteil von Gent, mit dem Familiennamen Bonicollius, flämisch Goethals, dem Namen eines alten Genter Adelsgeschlechts (ob mit Recht?), ist geboren ca. 1217, tritt 1276 in Paris als schon berühmter Lehrer auf (Beziehungen zu Albert d. Gr.?), hält dort in diesem und den folgenden Jahren seine Disputationen de quolibet, wird 1277—78 Archidiakon in Tournay, stirbt 1293, ob in Paris oder Tournay ist zweifelhaft. Dies der sichere Bestand der Nachrichten über ihn nach Ehrle. An der Bereicherung der Kenntnisse über H. haben Historiker des MA und dann besonders die Schriftsteller des Servitenordens, Piccioni, Giani, Scarpari in den Ausgaben seiner Werke gearbeitet. Vieles beruht auf einer gefälschten Bulle Innocenz IV. Demnach wäre H. Mitglied der Sorbonne und einflußreicher Genosse und Beschützer des Servitenordens am päpstlichen Hofe gewesen. Letzteres ist eine Erfindung des 17. Jahrhunderts, da der Orden auch einen eigenen Ordensdoktor haben wollte. Daß er Mitglied eines Bettelordens gewesen, ist unwahrscheinlich, weil er in dem Streit über die Beichtrechte der Bettelorden auf die Seite der Weltgeistlichkeit tritt.

Die Hauptwerke Heinrichs, die Summe und die Quodlibeta hat man sich gleichzeitig während eines längeren Zeitraumes entstanden zu denken. Er ist Realist, Platoniker, so weit man das von ihm sagen kann, der Plato schwerlich im Original kannte und der Meinung war, daß Plato und Aristoteles im Grunde nicht differieren. Eine Schule hat er, obgleich als Doctor solemnis verehrt, viel gelesen und den großen Scholastikern an die Seite gestellt, nicht gegründet. Interessant sind seine Ausführungen über Schrift und Kirche in der Summe, deren schärfste Spitze in A. X, quaest I: veritas in scriptura ... impermutabiliter semper custoditur .... In personis autem ecclesiae mutabilis et variabilis, ut dissentire fidei possit multitudo illarum ... licet semper ecclesia in aliquibus justis stabit. Er unterscheidet daher ecclesia vere et merito aut reputatione tantum. **R. Schmid.**

Heinrich von Kalkar, gest. 1408. — Quellen und Litteratur. Außer seinen noch nicht veröffentlichten nur handschriftlich zum Teil noch vorhandenen Schriften und Briefen

(bes. ep. ad patrem Johannem Dotzium, Moguntinae domus professum), haben wir Nachrichten in des Thomas a K. vita Gerhardi p. 894 (ed. Samm.); bei Trithenius catal. vir. ill. p. 148, Fabricius bibl. med. aevi III, 665, bes. Miraeus bibl. carthusiana (ed. Colon. 1609, p. 131), Val. Andreae bibl. Belg., Lov. 1643, p. 356. Ueber ihn bei Delprat, verhand. over de brodershap van G. Groote p. 10; Moll, Kerkgesch. van Nederland II. 2, 119 ff. u. ö.; Acquoy, het kloster te Windesheim 1875, p. 23 u. ö.; Hirsche, Proleg. zu einer neuen Ausgabe der Imitatio I, 514 ff.; L. Schulze, Zur Thomas a Kempisfrage ZKG IX; Kessel in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. A. V, S. 1700 ff.

Heinrich Äger (Eger) wurde geboren 1328 zu Kalkar am Niederrhein, studierte in Paris Theologie und Philosophie, wurde Magister der Theologie und erhielt nach seiner Rückkehr eine Kanonikatspräbende am Stift St. Georg zu Köln und Kaiserswert; er gab diese auf, um siebenunddreißig Jahre alt in den Karthäuserorden zu Köln einzutreten. Seine hervorragenden geistigen Gaben, sowie wissenschaftliche Tüchtigkeit, seine reichen Kenntnisse auf verschiedenen Gebieten, vor allem sein streng sittliches Leben und frommes Verhalten lenkten bald die Aufmerksamkeit seiner Vorgesetzten auf ihn, so daß sie ihm bald die Leitung verschiedener Häuser des Ordens anvertrauten, wie er sie in dem oben genannten Brief an seinen Freund Joh. Dotz anführt (Miräus l. c. p. 131). Zuerst war er Prior in dem kurz vorher durch Reinold II. von Geldern und seine Gemahlin Eleonora, Tochter des Königs von England (zu vgl. Oudh. v. Utrecht, D. III, bl. 195) gestifteten neuen später so berühmten Kloster Munackhuizen bei Arnheim, wo er fünf Jahre bis 1372 wirkte.

In diese Zeit fällt sein Zusammentreffen mit Gert Groot (s. o. S. 186, 6 ff.). Später leitete Heinrich das von Werner von Swalmen gestiftete Kloster Roermond (Ruraemundanum) fünf Jahre lang, dann wurde er ins Kloster nach Köln berufen, wo er eine segensreiche Wirksamkeit bis 1384 entfaltete. Die nächsten zwölf Jahre war er Prior in Straßburg, nach welcher Zeit er wegen körperlicher Schwäche ins Kloster zu Köln zurückkehrte.

Neben seinen Klosterthätigkeiten wurde ihm das große Vertrauen geschenkt, zwanzig Jahre lang Visitator der rheinischen Ordensprovinz zu sein; fünfmal war er Definitor im Generalkapitel, als welcher er dreimal bemerkenswerte Anreden an die Prioren hielt. Endlich war er noch einmal Visitator der Ordensprovinzen Gallien, Pikardie, Alemannien, Böhmen und Mähren. Er starb am 20. Dezember 1408 vom Schlage getroffen.

Seine Freunde wissen viel zu erzählen von den Erscheinungen, welche ihm zu teil wurden; namentlich von solchen der Maria, deren glühender Verehrer er war, wie er denn auch die Rosenkranzandachten überall wo er konnte einführte. Tritheim charakterisierte ihn als ingenio praestans et ingenio dulcis, und der bibl. Carthus l. c. schildert ihn industrius atque animo sedatus.

Seine **Schriften** sind Zeugnisse sowohl seiner umfassenden Gelehrsamkeit auf verschiedenen Gebieten, wie seiner frommen inneren geistlichen Richtung der praktischen Mystik, so daß sowohl seine Geistesrichtung wie auch seine Schriften bei dem engen Zusammenhange Heinrichs und Grootes wie ihrer Gemeinschaften nicht ohne bestimmenden Einfluß auf die Brüder v. gem. Leben, insbesondere auch auf Thomas van Kempen gewesen sind. Seine Schriften sind öfter mit den aus diesen Kreisen zusammen abgeschrieben und in beiden Gemeinschaften verbreitet gewesen, daher auch die irrtümliche Ansicht auftreten konnte, Heinrich sei der eigentliche Verfasser der Imitatio gewesen. Die Art der Darstellung, die Richtung des Denkens, wie die Ausdrucksweise ist aber durchweg verschieden; bei Kalkar herrscht die entwickelnd fortschreitende Form vor. Er ist ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Von Schriften werden in den obengenannten Verzeichnissen aufgeführt: 1. De ortu ac progressu ord. Carthus. (das Original hat s. Zeit Hartzheim [bibl. Colon. 117] noch in der Kölner Bibliothek gesehen). 2. Loquagium de rhetorica, eine Anweisung für die Karthäuser im Kloster zu Utrecht. Ein Auszug davon findet sich in der Universitätsbibliothek zu Utrecht: mss. 251 med. aevi eccles.: excerptum quoddam ex libello qui dicitur loquagium quem composuit mag. Henricus de Kalkar ord. carth. dom. Col. de arte rhetorica. 3. Cantuagium de musica. 4. De continentiis et distinctione scientiarum; 5. epistolae variae ad diversos; 6. sermones capitulares breves; epistolae ac sermones finden sich in einer 1483 geschriebenen Handschrift auf der Bibliothek zu Münster 171; 7. scala spiritualis exercitii per modum orationis; 8. de holocausto quotidiano spiritualis exercitu; 9. liber exhortationis ad Petrum quendam Carthusiae Confluentiae religiosum; 10. modus faciendi collationes more carthusiano. Alle diese Schriften, die teil-

weise noch in Handschriften in den Niederlanden, Köln, Münster und an a. O. vorhanden sind, konnten noch nicht ermittelt werden.

Gedruckt ist 1. Psalterium seu rosarium B. Virginis, 150 dictiones in ejusdem laudem continens., Colon. 1609. 2. Am meisten ist Kalkars Schriftstellerei zur Sprache gekommen durch den zuerst von Th. A. Lieber 1842 handschriftlich in Quedlinburg aufgefundenen Traktat, welchen er für eine Schrift des Thomas a Kempis hielt. Ihm widersprach Ullmann in den ThStK 1843. Später gab Malon denselben nach einem cod. in der königl. Bibliothek zu Brüssel Nr. 4981 in seinen recherches mit dem Titel: Quidam utilis tractatus proficere volentibus compositus a quodam Carthusiensi nomine Calcar, jedoch ungenau heraus, worauf Nolte in der Wiener Ztschr. f. ges. kath. Theol. 1855, VII, 47 ff. ihn genau abdruckte. Eine andere Handschrift desselben Traktates ist im Brüsseler cod. 11889, dessen Abweichungen Nolte angiebt. Die hier befindliche Überschrift speculum peccatorum ist aus späterer Zeit hinzugefügt, und paßt nicht zum Inhalt (zu vgl. Hirsche a. a. O. 470 ff.). Endlich hat dieser noch zwei Handschriften des Traktates in Wolfenbüttel gefunden. Mit Hilfe aller Handschriften bietet er einen korrekten Text S. 482—504. Als Verfasser wird wie gesagt im Brüsseler cod. 4981 der aus dem flandrischen Karthäuserkloster Herae bei Enghien stammt, und daher eine sichere Überlieferung vertreten kann, der Karthäuser Kalkar genannt. Auch Trithemius l. c. scheint mit seiner Titelangabe sich auf ihn zu beziehen. So viel steht fest, daß weder äußere noch innere Gründe die Abfassung durch Thomas zulassen, wie Hirsche a. a. O. S. 512 überzeugend nachgewiesen hat, der auch die Entstehung desselben in den Bruderkreisen, welche Ullmann vermutet, abweist. Ist nun auch die Frage nach dem Verfasser entschieden, so damit noch nicht, welche der oben aufgeführten Schriften hier vorliegt. Diesen Versuch macht der Verf. mit Hilfe von drei in St. Gallen vorhandenen und mit einer vom ihm in Wernigerode aufgefundenen Handschrift in seiner Abhandlung „Zur Thomas a Kempisfrage" (ZKG IX, 119), in welcher er den Nachweis führt, daß hier der sehr verbreitete Traktat Kalkars de Holocausto quotidiano vorliegt. Was Moll und Acquoy schon betont haben macht auch der Unterzeichnete zu seinem Wunsche, daß diesem so bedeutsamen Karthäuser eine besondere Monographie gewidmet und die Handschriften sorgfältig zur Auffindung seiner Traktate mögen untersucht werden. **L. Schulze.**

Heinrich von Kettenbach s. Kettenbach.

Heinrich von Langenstein, gest. 1397. — Verzeichnisse seiner zum größten Teil noch ungedruckten Schriften, wobei die schon früh eingetretene Verwechselung dieses Heinrich mit gleichnamigen Zeitgenossen, besonders mit einem wenig jüngeren Heinrich von Hessen, einem Heidelberger Theologen, Schwierigkeiten bereitet, lieferten Otto Hartwig, Leben und Schriften H.s v. L., Marburg 1858, und vollständiger, aber weniger kritisch F. W. E. Roth, Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein im Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen II. 1888. Ergänzungen dazu bei Joseph Aschbach, Geschichte der Wiener Universität I, 1865, S. 366 ff.; Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters I, 1886, S. 121, 142, 640 f.; O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 1887, S. 362; H. V. Sauerland, Rede der Gesandtschaft des Herzogs Albrecht III. von Oesterreich an Papst Urban VI. ꝛc. in Mt d. Inst. f. Oesterr. Geschichtsforschung IX, 1888, S. 448 ff.; F. J. Scheuffgen, Beiträge zu der Geschichte des großen Schismas, Freiburg 1889, S. 35 ff.; Becker in ZKG XIII, 1892, S. 385 ff.; August Kneer, Die Entstehung der konziliaren Theorie ꝛc., Rom 1893 = RQS I Suppl.-Heft, S. 60 ff.; Feret, La faculté de théologie de Paris etc., III, 1896, S. 263 ff. Weitere Quellen zu seinem Leben enthalten die Akten der Pariser (Chartularium, edd. Denifle et Chatelain, t. III, 1894 und Auctarium Chartularii von denselben, t. I, 1894) und Wiener Universitäten. — Die grundlegende Monographie über H. ist noch immer O. Hartwig a. a. O. Zu dem reizvollen landsmannschaftlichen Rahmen, in welchen Hartwig ihn gestellt hat, finden sich einige Nachträge bei F. Falk, Der mittelrheinische Freundeskreis des H v. L. in HJG XV, 1894, S. 517 ff. Zur Wiener Zeit lieferte Neues J. Aschbach a. a. O., und zu dem Ganzen Heinrich Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400, I, 1885, S. 617 ff. Ferets Lebensabriß (a. a. O.) giebt unter völliger Ignorierung der neueren Litteratur einiges Neue aus Pariser Handschriften. Vgl. auch die Litteratur über Ailli, Gerson und die Reformkonzilien, über Episkopalismus und Konziliarismus (bes. B. Hübler, Die Constanzer Reformation, Leipzig 1867, S. 362 ff. und Otto Gierke, Johannes Althusius in Untersuch. z. Deutschen Staats- u. Rechtsgesch. VII u. Deutsches Genossenschaftsrecht III). Eine völlig neue Beurteilung H s als Kirchenpolitiker haben aber angebahnt die Schriften von Scheuffgen und namentlich Kneer, diese nicht ohne zugleich auf das Gründlichste die Biographie zu revidieren. Vgl. dazu auch Karl Wenck, Konrad von Gelnhausen und die Quellen der konziliaren Theorie in HZ NF XL. —

Da indessen die Mehrzahl der Schriften H.s den bisherigen Forschern nur ihrem Titel nach bekannt geworden ist, so kann noch immer unsere Kenntnis des Mannes nur als eine fragmentarische bezeichnet werden.

Henricus Heynbuch (Hembuche) — so lautet die früheste Eintragung in den Pariser Universitätsakten — ist wahrscheinlich c. 1340 (nicht 1325) auf einem kleinen Hofe Hainbuch unweit des oberhessischen Dorfes Langenstein geboren. Vielleicht bei den Karmelitern, den Hauptträgern der Gelehrsamkeit in hessischen Landen zu damaliger Zeit (Johannes von Hildesheim), in Kirchhain vorgebildet, bezog er Ende der 50er Jahre die Universität Paris, determinierte am 10. Februar 1363 und erlangte bald als Astronom einen bedeutenden Ruf (vgl. R. Wolf, Gesch. der Astronomie = Gesch. der Wiss. in Deutschland XVI, S. 85 f.) so daß er im Auftrag des französischen Königs gegen die durch einen Kometen des Jahres 1368 entstandene Beunruhigung ein Gutachten über die Möglichkeit der Beeinflussung menschlicher Schicksale durch die Gestirne abzugeben hatte. Er verneinte eine solche durchaus. Den Kampf gegen diesen Aberglauben, der zugleich ein Kampf gegen unchristlichen Fatalismus und daraus gefolgerten sittlichen Indifferentismus war, hat er Zeit seines Lebens unterhalten, auch nachdem er sich seit 1375 ganz der Theologie zugewandt hatte. Was er nun als Exeget (Kommentar zu den 3 ersten Kapiteln der Genesis in 9 Foliobänden, handschriftlich), Dogmatiker (ein unermüdlicher Streiter für die immaculata conceptio Mariae!), Erbauungsschriftsteller (bes. verbreitet Speculum animae, Expositio super orationem dominicam, Tractatus de cognitione peccati ursprünglich deutsch, Secreta sacerdotum) und als christlicher Sozialpolitiker (Tractatus de contractibus, tr. polemicus contra gentiles praecipue vero Judaeos) geleistet hat, ist völlig verdunkelt worden durch seine kirchenpolitische Schriftstellerei. Die „Epistola Luciferi ad clerum", die c. 1350 anzusetzen ist, kann sein Werk nicht sein (gegen Wattenbach in SBA 1892, S. 96). Als kirchenpolitischer Journalist trat H. zuerst auf im Frühjahr 1379 in der „Epistola pacis" (vgl. Kneer a. a. O. 64 ff.), einem Dialog, in welchem ein Urbanist und ein Clementist die Rechtsfrage der zwiespältigen Papstwahl von 1378 bis in alle Details durchfechten. Aber die Rüstung war zu schwer, das Resultat (Generalkonzil oder Kompromiß) nicht durchschlagend genug und der Zeitpunkt zu spät. Noch im Mai desselben Jahres gab die Universität ihre bis dahin behauptete Neutralität auf und erklärte sich für den französischen Papst. Eine Sonderstellung reservierten sich nur die pikardische und die englische Nation, die letztere, zu welcher H. gehörte, unter dem eifrigen Bestreben jeden Anstoß nach oben zu vermeiden. Diese Stellung wurde aber unhaltbar unter der tyrannischen Regentschaft des Herzogs von Anjou, so daß sich ein Teil, darunter die besten Kräfte der Hochschule, genötigt sah, Paris den Rücken zu kehren. H. ist davon zunächst nicht betroffen worden. Er hat vielmehr im Jahre 1381 zum zweitenmal zur Feder gegriffen („Epistola concilii pacis" vgl. Kneer a. a. O. 76 ff.), diesmal in engster Fühlung mit dem unter dem Drucke des Tyrannen innerhalb der Universität wieder emporbringenden Unionsgeist, knapp und einschneidend, und unter entschiedener Betonung, daß es nur einen Weg zum Heil gebe, das Generalkonzil. Die Schrift scheint zunächst in Paris wenig Verbreitung gefunden zu haben, aber sie wurde zum Ausgangspunkt aller weiteren Schriftstellerei auf diesem Gebiet (vgl. A. Gerson Bd VI 616, 19) und erwarb damit dem Verfasser einen Ruhm, den er nicht verdient. Denn zwar ist hier zum erstenmal mit dem Einheitsgedanken die Forderung einer Reform an Haupt und Gliedern in unauflösliche Verbindung getreten, aber die Doktrin, auf welcher sich alles aufbaut, ist vielfach bis aufs Wort einer wenig älteren Schrift entlehnt, der „Epistola concordiae" Konrads von Gelnhausen (vgl. diesen Artikel). — Ende 1382 oder Anfang 1383 hat dann auch H., nachdem schon die Mehrzahl seiner Landsleute vorausgegangen, Paris verlassen. Zu Eberbach am Rhein, im Cistercienserkloster hielt er nun Einkehr und pflegte von dort „inter quercus et fagos" den Verkehr mit seinem gelehrten rheinischen Freundeskreis, vor allem mit dem trefflichen Wormser Bischof Eckhard von Ders (vgl. auch C. Will in den Annalen des Ver. f. Nass. Gesch. u. Altertumsk. 1874, S. 344—349). Von dort folgte er dem Ruf Erzherzog Albrechts III. von Österreich an die 1365 gegründete Wiener Universität und wurde mit dem Herzog ihr zweiter Begründer, zugleich der Anfang einer ungeahnten Blüteperiode. Die Not des Schisma hat ihn auch hier nicht losgelassen; in Versen und in Prosa (vgl. bes. die „Epistola de cathedra Petri" Kneer a. a. O. 130 ff.) hat er sie geschildert. Aber die kühne Weissagung des Telesphorus (vgl. über ihn Pastor a. a. O. und N. Valois, La France et le grand schisme d'occident, t. I, 370 ff.), gegen die er alle seine naturwissenschaftliche und theologische Gelehrsamkeit noch einmal aufbot, bestärkte ihn nur im Pessimismus. Ein livländisches Bistum

lehnte er ab aus Liebe zur Wissenschaft und auch zum Wein. Auf das höchste gefeiert von seiner Umgebung, starb er am 11. Februar 1397 und wurde in der St. Stephanskirche unter einem von ihm selbst verfertigten Epitaphium beigesetzt. — Er ist als ein Prophet der Reformation von dieser selbst gefeiert worden, aber auf diesen Ruhm hat er keinen Anspruch. Wohl ist er ein ernster, schlichter deutscher Gelehrter, der auch den eindringlichen Ton innigster Frömmigkeit anzuschlagen wußte, aber stets sich fern hielt von der gallischen Phrase. **B. Beß.**

Heinrich von Lausanne, gest. nach 1145. — Bernhardi Clarav. ep. 241 f. ed. Mab. I S. 199 ff.; Gaufridi Clarav. epist. 5 MSL 185 S. 412; Vita Bernh. III, 16—19 MSL 185 S. 312 ff.; Conr. Eberb., Exord. magn. Cister. ord. 17 MSL 185 S. 427 f.; Hildeb. Cenom. ep. II, 24 S. 19 ed. Beaugendre; Acta episcop. Cenomanens. 35 bei Mabillon, Vet. Anal.. Nov. ed. S. 315; Chron. Albrici mon. Trium Fontium MG SS XXIII S. 839 f.; Petri Clun. adv. Petrobius. Bibl. Cluniac. S. 1119 ff; Füßlin, Neue unpart. Kirchen- und Ketzerhistorie der mittl. Zeit, Frankf. 1770; Neander, Der hl. Bernhard und sein Zeitalter, Berlin 1813, N. A. mit Einleitung u Zusätzen von Deutsch, Gotha 1889; Flathe, Gesch. der Vorläufer der Ref., Leipzig 1836; Hahn, Geschichte der Ketzer im MA. Stuttgart 1845; Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte I S. 75 ff.; Vancadard, Vie de s. Bernard II, Paris 1895 S. 217 ff.; s. auch die Litt. bei d. A. Bernhard Bd II S. 623,36.

Wir sind über Heinrich, den man mit zweifelhaftem Rechte nach Lausanne zu nennen pflegt, da Bernhard ihn von dort nach Frankreich kommen läßt (ep. 241, 3), sehr schlecht unterrichtet. Denn alle Nachrichten über ihn stammen von entschiedenen Gegnern, denen es viel mehr daran lag, ihn herunterzusetzen als ihn zu schildern, wie er war. Somit ergeben die gleichzeitigen Quellen nur das Zerrbild eines heuchlerischen Fanatikers. Die katholische Geschichtschreibung reproduziert dasselbe, selbst Döllinger kommt kein Bedenken darüber, ob er nicht eine an sich unmögliche Persönlichkeit schildert. Umgekehrt hat die Sympathie, die man protestantischerseits den Gegnern des mittelalterlichen Kirchentums entgegenzubringen pflegt, die Karrikatur zu dem Idealbilde eines Reformators vor der Reformation umgezeichnet. Aber es ist mindestens sehr fraglich, ob das schöne Bild mehr Recht hat als das häßliche.

Über Heinrichs Herkunft wissen wir nur, daß er kein Franzose war (Bern. ep. 241, 3); über seinen Bildungsgang wissen wir nichts, sicher ist indes, daß er wohl unterrichtet war (a. a. O.; Hildeb. ep. II, 24; die entgegengesetzten Behauptungen der Acta Cenom. beweisen nur, wie unbedenklich man über den Gegner log). Thatsache ist ferner, daß er die Mönchsgelübde abgelegt hatte, und zwar war er ein Benediktiner (Bern. ep. 241, 3; Exord. mag. 17, 26); dagegen ist fraglich, ob er der Kongregation von Cluni angehörte; denn es ist lediglich Vermutung, daß er identisch ist mit dem monachus apostata bei Petr. Venerabil. S. 1176 E. Aber der Mönch blieb nicht im Kloster. Was bewog ihn, dasselbe zu verlassen? Seine Gegner beantworteten die Frage, indem sie ihn der gröbsten Unsittlichkeiten beschuldigten (Bern., Acta Cenom.); protestantischerseits hat man gesagt, daß er von heiligem Unwillen über das Verderben der Kirche ergriffen, sich durch die Menschensatzung des Mönchsgelübdes in keiner Weise gebunden fühlte. Daß das Erste Verleumdung und das Zweite Phantasie ist, zeigen die Quellen. Denn Heinrich lebte als strenger Asket: das bezeugen Bernhard und Hildebert und das schildert die Bischofsgeschichte von Le Mans. Den Boden der mittelalterlichen Frömmigkeit hat er also nicht verlassen. Dann aber muß man annehmen, daß sein Austritt aus dem Kloster im Einverständnis mit seinen kirchlichen Oberen erfolgte. Wie hätte ihm auch sonst Hildebert vorbehaltlos das Predigen in seiner Kathedrale gestattet? Zum Redner war er geboren; mirum in modum facundus nennen ihn die Acta Cenom. Die imponierende Gestalt des Asketen, seine mächtige Stimme, seine feurigen Augen, besonders der Ernst und die Kraft seiner Überzeugungen wirkten eindrucksvoll. Konnte sein Talent seinen Lehrern und Vorgesetzten unbekannt bleiben, und ist es wunderbar, wenn sie ihn dann zur Thätigkeit eines wandernden Bußpredigers bestimmten? Ein Bußprediger war er; die Schüler, die ihn begleiteten, traten in der Tracht der Büßer auf. So kam er im Frühjahr 1101, noch ein junger Mann, nach Le Mans und erhielt, wie bemerkt, von Hildebert ausdrücklich die Vollmacht zu predigen (über die Zeit s. Vacandard, Rev. des quest. hist. 1894 S. 68). Es mag richtig sein, daß seine Anschauungen damals noch nicht abgeschlossen waren; doch treten zwei Seiten derselben schon hier klar hervor: einerseits hielt er sich mit seiner Bußpredigt innerhalb des mittelalterlichen Gedankenkreises: der Bußprediger forderte von dem Volke Leistungen, Bußwerke; das Ideal von Reinheit, das er besonders von den Priestern verlangt, war asketische Vollkommenheit; andererseits durchbrach er die kirchlichen Schranken

indem er die Autorität der Priester nicht von dem ordo, sondern von der Heiligkeit des Wandels, und die Giltigkeit der Sakramente nicht von der Konsekration, sondern von der Würdigkeit des Spendenden abhängig machte. Das wird der Angriff auf den katholischen Glauben gewesen sein, dessen man ihn beschuldigte (Acta Cenom. S. 315).

Der Klerus von Le Mans suchte den unbequemen Redner, der unwürdige Priester als Heiden und Zöllner behandeln lehrte (a. a. O. S. 316), zum Schweigen zu bringen, indem er ihm unter Bedrohung mit dem Bann das Predigen untersagte. Heinrich aber blieb; erst auf den Befehl des nach längerer Abwesenheit zurückkehrenden Bischofs verließ er seine Diöcese.

Über Poitiers und Bordeaux ging er nach der Provence (Bernh. ep. 241, 3). Dort war die Bevölkerung längst oppositionell gesinnt, darin bestärkt durch die Thätigkeit Peters von Bruis (s. den A.). Man kann nicht sagen, daß Heinrich sich nun an ihn als seinen Meister anschloß, denn beider Lehren waren nicht identisch: Haeres nequitiae eius, sagt Petr. Ven., Heinricus, cum nescio quibus aliis doctrinam diabolicam non quidem emendavit sed immutavit. Nur soviel wird richtig sein, daß er nach dem Tode Peters der einflußreichste unter den Gegnern des verweltlichten Klerus war. Viele Jahre lang hat er im Süden ungehindert gewirkt. Erst i. J. 1135 wurde er von dem EB von Arles in Haft genommen und dann vor die Synode von Pisa gestellt. Gaufried giebt an, er habe dort seine Irrtümer abgeschworen (ep. 5 S. 412): man wird zu verstehen haben, daß er sich durch einen Reinigungseid rechtfertigte. Denn man hat ihn nicht als Ketzer bestraft, aber seine öffentliche Wirksamkeit sollte aufhören: er wurde zum Eintritt in den Cisterzienserorden veranlaßt und mit einem Briefe Bernhards nach Clairvaux gesandt (ibid.). Wir wissen nicht, ob er sich in dem burgundischen Kloster einfand. Wenn auch, so hat er es doch bald wieder verlassen, denn er kehrte in seine Thätigkeit im Süden zurück.

Was Bernhard und Gaufrid über seine dortige Predigt sagen, zeigt die gleichen Züge wie der Bericht der Acta Cenom. über seine Reden in Le Mans: Verbindung asketischer Forderungen mit rücksichtsloser Opposition gegen den verweltlichten, ungeistlichen Klerus. Denn die Anklagen Bernhards, daß Heinrich die Kirchen, Sakramente, überhaupt alle kirchlichen Institutionen verabscheuen lehre, wird man schwerlich anders verstehen können, als daß er die Amtshandlungen unwürdiger Priester für nichtig hielt und deshalb vor ihnen warnte. Denn Bernhard läßt ihn nicht die Sakramente &c. an sich verwerfen; er sagt: Ecclesiae synagogae reputantur, sanctuarium Dei sanctum esse negatur, sacramenta non sacra censentur, dies festivis frustrantur solemniis (ep. 240, 1). Neu ist, daß Heinrich die Wirksamkeit der Gnade auf seinen Anhang beschränkte: Ad solos quos decipit totas miserationum Dei divitias pervenisse (ep. 240, 2). Döllingers Annahme, Heinrich sei wie Peter von Bruis ein Neo-Manichäer gewesen, entbehrt jeder sicheren Grundlage. Döllinger gewinnt sie nur durch eine unzulässige Benützung des Traktats Peters des Ehrwürdigen.

Heinrich wirkte nach der Synode von Pisa noch ein Jahrzehnt lang unangefochten (fiducialiter, Bernh. ep. 241, 2) in Südfrankreich. Im Jahre 1145 aber veranlaßte der päpstliche Legat Alberich Bernhard, ihm nach dem Süden zu folgen, um dort die Autoriät der Kirche wieder aufzurichten. Nach den Berichten seiner Bewunderer hatte er einen vollkommenen Erfolg; aber es ist kaum fraglich, daß sie das Erreichte weit überschätzten (s. Vacandard II S. 200 f.).

Nun wurde Heinrich in Haft genommen (vita Bern. III, 17). Nicht allzulange darnach wird er gestorben sein, man weiß nicht, wann noch wo. Denn die Richtigkeit der Nachricht, er sei im Jahre 1148 in Rheims zu dauernder Einschließung verurteilt worden (Alber. z. 1148 S. 839 f.), wird mit Recht bezweifelt (Vacandard II S. 233 Anm. 2). **Hauck.**

Heinrich von Nördlingen, deutscher Mystiker des 14. Jahrhunderts. — Ph. Strauch, Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, Freiburg u. Tübingen 1882; W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik, Bd II, S. 277 ff., 289 ff.

Gemessen an der phantasievollen Spekulation Meister Eckharts, dem geistlichen Minnesang eines Seuse und der dem praktischen Bedürfnis mehr entgegenkommenden, gemeinverständlicheren Predigt Taulers muß eine Erscheinung wie die Heinrichs von Nördlingen zurücktreten und doch würde unsere Kenntnis vom mystischen Leben jener Zeit, insbesondere im südlichen Deutschland, um vieles unvollständiger sein, besäßen wir nicht in der die

Jahre 1332—1350 umfassenden Korrespondenz dieses Mystikers mit seinem Beichtkind Margareta Ebner (s. oben Bd V, S. 129, 4) ein reiches Material, das uns in anschaulichster Weise den Verkehr der mystischen Kreise und Gottesfreunde unter einander vor Augen führt. Gleichzeitig ist dieser Briefwechsel die Hauptquelle für Heinrichs eigenes Leben. Für Einzelzüge treten noch ergänzend die geistlichen Memoiren der Ebnerin hinzu.

Um das Jahr 1332 finden wir Heinrich in seiner Heimat Nördlingen als Weltpriester, als geistlichen Berater und Führer mystischer Seelen, umgeben von frommen, meist adligen Frauen, zu denen auch seine Mutter gehörte, in regem Verkehr mit der Cisterzienserabtei Kaisheim und den Frauenklöstern der Umgegend, mit den Kaisheim unterstellten Ober- und Niederschönenfeld und Zimmern, mit Engelthal bei Nürnberg, wohin er an die gottbegnadete Christina Ebner Briefe richtete, sowie mit den Dominikanerinnen von Maria Medingen, wo Margareta Ebner als nächste Geistesverwandte seine vertrauteste Freundin wurde, die Mitwisserin aller sein äußeres wie inneres Leben betreffenden Fragen. Wir erkennen in diesen mannigfachen Beziehungen das Streben Heinrichs, möglichst viele Frauen dem „gemeinen Leben" zuzuführen und sie in einer großen mystischen Vereinigung zusammenzufassen. Infolge der Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst begab sich Heinrich Ende 1335 zu längerem Aufenthalt nach Avignon, von dem er im Frühjahr 1337 über Neuhofen, Speier und Schwäbisch Gmünd nach Nördlingen zurückkehrte. Er plante einen Besuch in Medingen, als er im Juli 1338 nach Kaisheim berufen wurde in Angelegenheiten der zu Kaisheim gehörigen Pfarre Fessenheim, um die sich Heinrich mit andern bewarb. Die Verhandlungen schienen für Heinrich günstig verlaufen zu sollen: da befahl Kaiser Ludwig durch Gesetz vom 6. August 1338, fortan die päpstliche Exkommunikation und das Interdikt unbeachtet zu lassen und den Gottesdienst wieder aufzunehmen, bei Strafe der Friedlosigkeit. Hiermit war Heinrichs Aufenthalt in der Heimat ein Ziel gesetzt. Wohl suchte man den treuen Sohn der Kirche, der nicht gesonnen war, sich dem kaiserlichen Gesetz zu fügen, noch eine Zeit lang in Nördlingen zu halten: Ende 1338 jedoch verließ er die Heimat, ging zunächst nach Konstanz, um Heinrich Seuse im Dominikanerkloster aufzusuchen — dieser war aber nicht anwesend, außerdem stand auch Konstanz auf seiten des Kaisers —, dann weiter in den ersten Januartagen des Jahres 1339 nach Kloster Königsfelden zur Königin Agnes von Ungarn. Auch hier richtete er trotz guter Empfehlungen nichts aus und kam schließlich nach Basel, wo er mit Tauler zusammentraf, der aus gleichen Gründen von Straßburg nach Basel gezogen war, denn hier wurde das Interdikt beobachtet, die Geistlichkeit war unbehelligt. Tauler, Heinrichs „lieber und getreuer Vater" und ebenfalls ein Verehrer der Margareta Ebner erwirkte dem flüchtigen Weltpriester Herberge im Spital und die Erlaubnis geistlich zu funktionieren. Vom 24. Januar an predigte Heinrich hier täglich, oft zweimal am Tage, mit ganz ungewöhnlichem Erfolge, wie dies ein Brief an die Ebnerin in lebhaften Worten schildert. Derselbe Brief legt zugleich aber auch Zeugnis ab von der etwas haltlosen, bald überströmenden, bald niedergeschlagenen Gemütsart des Schreibers, der sich von den Verhältnissen willenlos tragen und beherrschen ließ, ohne ihnen ein inneres Gegengewicht zu bieten, und den die Ebnerin daher ganz richtig beurteilte, wenn sie gleich im Anfang seiner Basler Wirksamkeit besorgte, dies neue Leben möchte für ihren Freund nicht das richtige sein, er würde dabei an sich selbst Schaden nehmen. Es fehlte dem erst vor kurzem zugezogenen, aber schnell beim Volke beliebt gewordenen Prediger nicht an Neidern und Anfeindungen von seiten des Klerus, die Sehnsucht nach der ihm durch den „Baier" verschlossenen Heimat wurde in ihm rege, ganz besonders nach einem Besuche in Medingen, der, oft geplant, immer wieder aufgeschoben werden mußte, sei es daß Heinrich unabkömmlich war durch versagten Urlaub oder körperliches Übelbefinden. Erst Anfang November 1341 sah er nach längerer Trennung die Ebnerin wieder, dann abermals im Oktober 1344, bei welcher Gelegenheit er Margareta zur zusammenfassenden Darstellung ihrer Geschichte veranlaßte. Anfang 1345 verfügte der Papst für Basel Erleichterungen in Bezug auf das Interdikt und Heinrich war nun, wie Tauler nach Medingen berichtet, mehr denn je in Anspruch genommen. Er und seine Mutter, die ihm schon im Herbst 1339 nach Basel gefolgt war, bewegten sich in einer „heiligen vornehmen geistlichen Gesellschaft", deren Zahl von Jahr zu Jahr wuchs. Von Baslern schlossen sich ihm namentlich Margareta zum goldnen Ring und ihr Beichtvater Herr Heinrich von Rumerschein zu St. Peter an, zum Cisterzienserkloster Lützel führte ihn sein altes Verhältnis zu Kaisheim und wie mit den Dominikanerinnen zu Klingenthal so unterhielt er Beziehungen mit den für die mystische Lehre ganz besonders empfänglichen Klosterfrauen von Unterlinden zu Colmar. Aber auch aus Nördlingen bekam Heinrich zeitweise von alten Freunden und Freundinnen Besuch.

1345 lernte Heinrich anläßlich eines Straßburger Aufenthaltes Rulman Merswin (s. d. A.) und dessen Frau kennen. Anfang 1346 weilt er in Köln und Aachen, um Reliquien zu sammeln, über deren Echtheit Margareta Ebner vermöge ihrer göttlichen Begnadung entscheiden soll. In Königshofen wird gleichfalls ein Besuch abgestattet und mit der Königin von Ungarn über eine Beisteuer zu einem am Medinger Refektorium vorzunehmenden Bau verhandelt. Im Juli 1347 sandte das Basler Bistum Heinrich nach Bamberg, um Reliquien des heiligen Kaisers Heinrich II. und seiner Gemahlin Kunigunde für das Basler Münster zu erbitten, die feierliche Einholung der Reliquien erfolgte am 4. November; auf der Hin- und Heimreise hatte Heinrich bei der Medinger Seelenfreundin vorgesprochen. So ward der Basler Aufenthalt durch mannigfache Reisen unterbrochen, schließlich bei Heinrichs unstäten Sinne ganz aufgegeben. Zum Leidwesen seiner Basler Freunde wandte er sich 1348 oder 1349, von seiner Mutter begleitet, die dann aber bald starb, nach Sulz im Elsaß, wo er die oft ersehnte Einsamkeit nur zu bald als Leere und Öde empfand. Es lag eben ganz in seiner Natur, sich im Getriebe des Lebens nach Sammlung zu sehnen; in der Abgeschiedenheit aber war er nicht im stande sich wirklich zu sammeln, weil es ihm an der dazu erforderlichen Geistestiefe und Willensstärke gebrach. In Sulz hatte Heinrich unter Anfeindungen zu leiden, er fühlte sich unbehaglich und noch im Jahre 1349 treffen wir ihn wiederum unterwegs, als Wanderprediger von Ort zu Ort ziehend, ohne festen Wohnsitz in einem Konvente. Vorübergehend weilte er nochmals in Straßburg und kehrte Anfang 1350 nach langem Umherirren in der Fremde in die Heimat zurück, in der damals aller Orten die Pest wütete. Von Ulm aus meldete Heinrich „euer Heinrich, der lang in dem Ellend gewesen ist“ der Ebnerin seinen Besuch an. Er sollte sich aber nicht lange ungetrübt der wieder erworbenen Heimat und der Nähe Margaretas erfreuen. Diese starb am 20. Juni 1351. Heinrich selbst war durch seine lange Abwesenheit der Heimat entfremdet, nichts fesselte ihn dort und so setzte er denn das ruhelose Wanderleben, an das er sich schließlich gewöhnt haben mochte, fort: er ging im November 1351 nach Engelthal um bei der 74 jährigen Christina Ebner geistigen Ersatz zu finden für das, was er in Margareta verloren hatte. Wir lesen in Christinas Aufzeichnungen, wie bedeutsam und eingreifend auch auf sie Heinrich zu wirken verstand. Damit aber verlieren sich Heinrichs Lebensspuren. Wir wissen nicht die Zeit und den Ort seines Sterbens.

In Heinrichs Briefwechsel mit Margareta Ebner besitzen wir die älteste uns erhaltene Briefsammlung in deutscher Sprache, das Wort Brief im modernen Sinne genommen, während Seuses Briefe richtiger Predigten oder geistliche Ansprachen in Briefform genannt werden sollten. Sind diese um vieles wahrer und tiefer, weil weniger überschwänglich, so gewähren jene trotz etwas schablonenhafter Anlage durch die Mannigfaltigkeit des Inhalts eine reiche Ausbeute für die Kulturgeschichte. Sie illustrieren bis ins Kleinste das Verhältnis zwischen Beichtiger und Beichtkind in den Frauenklöstern des Mittelalters, sie verzeichnen wichtige und unwichtige Begebenheiten des Tages, vermerken Aufträge und Bestellungen, Geschenke aller Art, gegebene wie empfangene, aber buchen auch jede Gemütsstimmung ihres Verfassers, sie mag noch so vorübergehend sein. Alles setzt Heinrich in Beziehung zu seiner Freundin. Wo immer er weilt, redet er von ihr und so sind seine Freunde auch die ihrigen. Im weiteren aber ist er bemüht, das geistige Leben all derer, die sich ihm anvertraut, zu festigen und zu stärken, sie durch gute Lektüre für das Ewige vorzubereiten. Er versah Medingen, Schönenfeld, Kaisheim und Engelthal mit geistiger Nahrung und wurde selbst zum Schriftsteller, indem er um das Jahr 1344 in Basel der Mechthild von Magdeburg (s. d. A.) niederdeutsche Offenbarungen zum besseren Verständnis für die oberdeutschen Gegenden ins Hochdeutsche umsetzte. Wir verdanken ihm dadurch die Bekanntschaft mit einem Werke, von dem mit Recht behauptet worden ist, daß es einen Höhepunkt deutscher Frauenbildung und religiösen Lebens im Mittelalter bezeichne; das niederdeutsche Original ist wohl für immer verloren, die alte lateinische Bearbeitung eine freie, um so wertvoller daher Heinrichs Arbeit, die später durch die genannte Margareta zum goldenen Ring und deren Beichtvater nach Einsiedeln kam, wo sie sich noch heute befindet.

Von einer eigentlichen mystischen Lehre, von wirklicher Gelehrsamkeit kann bei Heinrich nicht die Rede sein. Ohne irgend welche Spekulation geht bei ihm alles im Gefühl auf. Er ist Praktiker und mehr Mystiker vom Hörensagen: im Verkehr mit den Mystikern eignete er sich eine mystische Predigtweise an, die deshalb so viel Beifall fand, weil die mystische Richtung damals in Deutschland Mode geworden war, insbesondere bei den Frauen; ihnen aber mußte gerade das fromme, kindliche Gemüt, die gesteigerte Inbrunst

religiösen Empfindens, der bis zum weichlichen liebenswürdige Charakter eines Heinrich sympathisch sein. Und diese Eigenschaften spiegeln sich auch in seiner meist gewandten, immer lebhaften Sprache wieder: in einer oft süßlich tändelnden Redeweise, in manchem unklaren und überspannten Ausdruck, in gelegentlich schwülstigen und unschönen Bildern und Vergleichen, die wir neben phantasievollen und wirklich poetischen Anschauungen und Wendungen, neben entschiedener wortschöpferischer Begabung mit in den Kauf nehmen müssen. **Philipp Strauch.**

Heinrich von Zütphen s. Moller.

Heirat bei den Hebräern s. Bd V S. 741,22ff.

Helding, Michael, Sidonius, kath. Theologe, gest. 1561. — Biographien von M. Winter in Mt d. Vereins f. Gesch. und Altertumskunde in Hohenzollern XV (1881/2) S. 1—15; G. Kawerau s. v. Sidonius in RE ²XIV S. 214ff.; Hundhausen in Wetzer-Welte, Kirchenlexikon ²VIII, 1493ff.; N. Paulus in Katholik 1894. II, 410ff., 481ff. — Briefe Heldings an Nausea in dessen Epp. libri X Basil. 1550, p. 80ff. Andere Litteratur im Texte.

H. wurde 1506 in dem den Grafen von Werdenberg, jetzt zu Sigmaringen gehörigen schwäbischen Dorfe Langenenslingen (1½ Stunden von Riedlingen) geboren als eines Müllers Sohn, humilibus quidem sed honestis parentibus (Defensio adv. Flacium 1552 A 6). Er bezog Ende 1525 die Universität Tübingen, wo er als Michael Molitoris Ridlingensis immatrikuliert wurde und im Stift für arme Studenten Aufnahme fand (Schnurrer, Erläuterungen der Württemb. KG S. 308). Hier wurde er Pfingsten 1527 Baccalaureus und Weihnachten 1528 Magister, ging aber dann als Schullehrer nach Mainz, scheint auch hier geheiratet zu haben, jedenfalls wird ein Theodosius H. später offen als sein Sohn genannt. 1531 wurde er Rektor der Mainzer Domschule, als welcher er eine Prosodia sive de carminum ratione brevis libellus verfaßte (1534 veröffentlicht). Er empfing hier die Priesterweihe und wurde 1533 zum Dompfarrer ernannt, während Friedr. Nausea noch bis Ende 1534, später, seit 1539, Joh. Wild (Ferus) neben ihm als Domprediger thätig war. Bald erwarb er sich den Ruf eines hervorragenden Predigers. Kardinal Albrecht ernannte ihn schon am 18. Oktober 1537 zu seinem Weihbischof und gab ihm am 4. August 1538 die Bischofsweihe, wobei er den Titel eines Bischofs von Sidon i. p. i. erhielt (Flacius hat später in der Polemik gegen ihn öfters so geredet, als wenn H. thatsächlich im Morgenlande amtiert habe — in beißendem Spott auf das ihm wohlbekannte Institut der Titularbischöfe, ist aber von Späteren aus Mißverständnis damit ernst genommen worden). Verschiedene Mainzer Kanonikate fielen ihm zu, auch wurde er 1543 an der Mainzer Hochschule Dr. theol. Sein Predigtamt setzte er dabei fleißig fort (Predigten über Proverbia Salomonis 1539ff., gedruckt 1571; Katechismuspredigten 1542ff., gedruckt 1551). Als Petrus Faber, der Jesuiten-Sendling, die geistlichen Exerzitien des Ignatius in Deutschland einführte, nahm H. als einer der ersten zusammen mit Julius von Pflug Ende 1542 an ihnen in Mainz teil. Bei dem Religionsgespräch in Worms 1540/41 war er zugegen, ohne jedoch besonders hervorzutreten (CR III, 1217, IV, 86). Als Stellvertreter Albrechts erschien er 1545 bei der Eröffnung des Trienter Konzils, als der einzige anwesende deutsche Bischof, und dieser nur Titularbischof. Da Albrecht am 24. September starb, bestätigte ihn das Domkapitel als Stellvertreter. Aber Albrechts Nachfolger, Sebastian v. Heusenstamm, berief ihn ab, während andererseits der Kaiser ihn zum Regensburger Kolloquium citierte. H. lehnte jedoch diesen Ruf ab und kehrte Januar 1546 nach Mainz zurück, nachdem er noch den päpstlichen Legaten ein Gutachten über nötige Reformen der Kirche überreicht hatte — ohne diese werde ganz Deutschland Rom verloren gehen (Döllinger, Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Gesch. des Konzils v. Trient, I [Nördl. 1876] besonders S. 198. 215. 224; v. Druffel, Karl V. und die römische Kurie III [München 1883] S. 49ff.; ders., Monumenta Tridentina, München 1884ff. an zahlreichen Stellen). Der Kaiser behielt ihn trotz der Ablehnung fortan im Auge als einen für seine Kirchenpläne brauchbaren Theologen. Nachdem er noch im Frühjahr 1546 von seinem Erzbischof auf den Regensburger Reichstag geschickt worden war (vgl. Paulus S. 417), wurde er nach den Siegen des Kaisers am 1. Juli 1547 von diesem nach Ulm berufen zu Vorberatungen über das Interim. Er erschien dann auf dem „geharnischten" Augsburger Reichstage als einer der Mitarbeiter am Augsb. Interim (Möller, KG III², 141), und erhielt hier

zugleich von dem Augsb. Bischof, Kard. Otto Truchseß, die Aufforderung, im Dome während des Reichstages zu predigen. Seine Stellung zum Interim erhellt aus seinem Schreiben an den Kaiser, 18. September 1548 (v. Druffel, Briefe und Akten I, 157): Priesterehe und Laienkelch müssen den Protestanten koncediert werden, doch ist notwendig, päpstlichen Dispens dafür zu erhalten; Wiederaufrichtung der bischöflichen Jurisdiktion ist besonders erforderlich zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Von seinen Reichstagspredigten erschienen später die über 1 Jo (Mainz 1566; daraus schon 1551 Sonderausgabe der Predigten vom Glauben und guten Werken). Sofort erschienen (Ingolstadt 1548) die 15 Predigten von der heiligsten Messe, ferner (Augsburg 1548) eine Gründonnerstag- und eine Frohnleichnamspredigt, sowie eine Sacri Canonis Missae paraphrastica explicatio; diese „gehören wohl zu dem Besten, was im 16. Jahrhundert über das hl. Meßopfer geschrieben worden" (Paulus S. 421). Sie veranlaßten bei dem Beifall, den sie auf katholischer Seite ernteten, und dem Eindruck, den sie auch auf evangelische Hörer machten, eine erregte Kontroverslitteratur. Seine Behauptung, daß schon „die erste apostolische Kirche" den Namen und die Handlung Missa gehabt, „daß der Kanon in allen seinen Stücken in der Kirche Gottes von der Apostel Zeit gehalten ist", seine zuversichtliche Berufung auf den Zeugen Dionysius Areopagita, den „Jünger des hl. Paulus": diese kühnen Sätze mußten die Gegner provozieren, nicht minder seine Kunst, die dem evg. Bewußtsein anstößigen Punkte in gewandter Apologetik zu rechtfertigen. Petrus Palladius und Johann Machabeus in Kopenhagen schrieben für König Christian III. sofort (18. April 1548) eine Censura impiarum aliquot concionum Suffraganei (bei Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dänemark III [1759] S. 108 ff.); Bernhard Ziegler in Leipzig veröffentlichte eine Disputation wider sie; Hartmann Beyer in Frankfurt schrieb 1550 gegen sie unter dem Pseudonym Andreas Epitimus. Besonders aber bemächtigte sich Flacius dieses Kontroversstoffes. Mehrere seiner Schriften des Jahres 1550 beschäftigen sich mit H. und seiner Apologie der Messe: er zerstört den Wahn von der Authentizität der Schriften des Areopagiten, die frühestens dem 4. Jahrhundert angehörten; aus Polydorus Virgilius de inventoribus rerum veröffentlicht er neu die Abschnitte, die sich auf die allmähliche Entstehung der römischen Messe beziehen, um die „Unverschämtheit" H.s zu erweisen. Die Polemik treibt ihn in die l i t u r g i s c h e n Studien über das Alter der Messe hinein, zuerst in der „Amica, humilis et devota admonitio ad gentem sanctam" 1550, und später in seiner „Missa latina, quae olim ante Romanam . . in usu fuit" 1557, Schriften, die trotz mancher Fehlschlüsse doch das Verdienst haben, die Forschungen über die Geschichte des römischen Missale in Fluß gebracht zu haben. Der Ton seiner Polemik war dabei so, wie er ihm einem „Betrüger" und „Sykophanten" gegenüber angemessen erschien. H. schwieg auf alle diese Angriffe, und er that gut daran, daß er seine geschichtlich unhaltbare Position nicht noch weiter verfocht. — Im August 1548 kehrte H. nach Mainz zurück, weihte den Frankfurter Dom im Oktober wieder für den katholischen Gottesdienst und bemühte sich als Visitator im Nassauischen vergebens für Einführung des Interims (ZKG XV, 427 ff.). An den vom Erzbischof einberufenen Synoden (Diöcesansynode November 1548, Provinzialsynode Mai 1549) nahm er hervorragenden Anteil. Er wird wohl Mitarbeiter an der wertvollen Mainzer Agende (1551) gewesen sein. Ganz sein Werk war der jetzt erscheinende große Mainzer Katechismus Institutio ad pietatem Christianam (1549), neben dem er unter seinem eigenen Namen auch einen kleineren, zunächst für die Edelknaben am Mainzer Hofe bestimmten Katechismus Brevis institutio ad christianam pietatem (1549 u. ö., deutsch 1555) herausgab (deutsch zuletzt bei Monfang, Kathol. Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881, S. 365 ff.). Beide Schriften wurden evangelischerseits angegriffen, erstere von Joh. Wigand in Mansfeld 1550, letztere von Flacius 1549 und 1550. Da H. diesmal sich gegen Flacius zur Wehr setzte (im Anhang zur Ausgabe der Brevis institutio von 1552), so replizierte dieser erst kürzer, dann noch einmal ausführlicher (1553). H. hatte wohl nicht Unrecht, wenn er die grimmigen Angriffe auf seine Person mit der Erregung darüber in Zusammenhang brachte, daß ihn der Kaiser auf den Merseburger Bischofssitz zu erheben Anstalten machte. Während Karl nämlich in Naumburg sofort im schmalkaldischen Krieg den lutherischen „Bischof" Amsdorf verjagt und seinen Gegenkandidaten Julius Pflug eingesetzt hatte (vgl. Bd I S. 465 f.), lag die Sache in Merseburg schwieriger, wo der Bruder von Moritz, August, als Administrator waltete unter Assistenz des Fürsten Georg von Anhalt als seines geistlichen Koadjutors (Bd VI S. 521 f.). Der Kaiser drängte zunächst August, auf seine Administratur zu verzichten (Juni 1548); darauf empfahl er (11. August) dem Domkapitel mit vielen Lobeserhebungen H. als den geeigneten Mann für die Bischofs-

wahl, während Moritz jetzt die Wahl des Fürsten Georg, event. die Julius Pflugs, betrieb. Das Domkapitel, in peinlicher Verlegenheit, setzte zunächst die Wahlhandlung aus und lehnte H. als ihnen unbekannt und als nicht geeignet ab, um dem „fast zu Grunde erschöpften Stifte wiederum aufzuhelfen" (26. Nov.). Fürst Georg selbst riet zur Wahl Pflugs als dem kleineren Übel. Aber der Kaiser forderte jetzt energisch, daß sie ihm den von ihm gewünschten H. nicht abschlügen (22. Dezember). Noch versuchte Moritz, dahin zu vermitteln, daß der ihm genehmere meißnische Edelmann Pflug Merseburg erhielt und H. dafür nach Naumburg gesetzt wurde; aber nun übte der Kaiser auf Pflug Pression aus, daß dieser selbst H. in Merseburg empfahl und zu verstehen gab, daß er selber eine Wahl des Kapitels nicht annehmen könnte. Noch versuchte Moritz, um H.s Wahl abzuwenden, die Stimmen auf seinen Freund, Kardinal Christoph v. Madruzzo, Erzbischof von Trient und Administrator von Brixen, zu lenken; aber der Kaiser forderte jetzt so nachdrücklich (25. April 1549), daß am 28. Mai wirklich die Wahl geschah. Das Domkapitel meldete H., er sei von ihnen „auf des Kaisers Gesinnen und Ansuchen" postuliert worden, und meldete auch dem Papste, man habe dem Willen des Kaisers gehorchen müssen, und man habe „einstimmig" gewählt — doch hatte Fürst Georg seine Stimme versagt (Fraustadt, Die Einführung der Reformation im Hochstifte Merseburg, Leipzig 1843 S. 208ff.). Die päpstliche Bestätigung verzögerte sich — war nur der Tod Pauls III. daran schuld, oder auch das Zerwürfnis zwischen Kaiser und Papst? —; erst am 16. April 1550 erfolgte sie. Georg führte inzwischen die Verwaltung des bischöflichen Amtes weiter, eifrig bemüht, das evangelische Bekenntnis noch möglichst zu befestigen. Nachdem H. am 17. Okt. auf dem Reichstag in Augsburg vom Kaiser mit den Reichsregalien belehnt worden war, und hier wieder mit Beifall gepredigt hatte, nahm er am 2. Dezember endlich seinen Bischofssitz ein. Georg führte als Senior die Verhandlungen mit ihm und erlangte von ihm die eidliche Zusage, in der Religion nichts zu ändern, Besserungen nur mit Wissen und Willen des ganzen Kapitels vorzunehmen, auch sich gegen die verehelichten Priester väterlich zu erzeigen. Georg protestierte darauf noch gegen seine Besitzergreifung, sofern er irgend etwas gegen die reine Lehre vornehmen und etwas einführen würde, das dem göttlichen Worte nicht gemäß wäre. Bei der Huldigung der Stände wich H. einem Versprechen in Sachen der Religion behutsam aus, unter dem Vorgeben, daß er „noch nicht wüßte, wie es im Stifte darum gelegen", sodaß die Stände nur unter Vorbehalt die Huldigung leisteten. Georg blieb wachsamen Auges auch jetzt noch zunächst in Merseburg, und als H. seine anfängliche vorsichtige Zurückhaltung fallen ließ, sandte Moritz seine Räte und machte ihn für die Folgen jedes Versuchs, die Unterthanen zu Religionsveränderungen zu nötigen, nachdrücklich verantwortlich (April 1551). So hütete sich H. vor jeder offenen Vergewaltigung des evangelischen Bekenntnisses, suchte aber durch Freundlichkeit und durch Versprechungen die Geistlichen umzustimmen. In seiner Domkirche stellte er katholische Geistliche an, führte katholisches Ceremoniell wieder ein, richtete auch ein Kloster wieder her, und auch die Predigten im Dom gingen zum Angriff auf die „Sekte" der Evangelischen über. Aber diese Maßnahmen, dazu auch sittliche Anstöße, die seine Kleriker gaben, erregten die evangelische Bevölkerung gegen ihn. Der Kriegszug des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser und der damit gegebene Umschlag der politischen Machtverhältnisse belehrten ihn, daß für die Wiederherstellung des Katholicismus die Aussichten vorüber waren. Er mußte geschehen lassen, daß seine Geistlichen vom Leipziger Konsistorium die Ordination erhielten, und daß einer von ihnen, M. Kempfe, faktisch als Superintendent fungierte — beruhigt hatte Georg Merseburg jetzt verlassen können. Brachte H. auch 1551 einen Mainzer Geistlichen ins Domkapitel, so mußte er doch in seiner Instructio Visitatorum (Unschuld. Nachr. 1715, 394ff.) seine Ansprüche an die Pfarrer den Verhältnissen akkomodieren; nicht einmal das Interim konnte er zur Einführung bringen. Durch mancherlei Bauten, gute Verwaltung der Stiftsgüter und Wohlthätigkeit machte er sich um das Stift verdient. Willkommen mußte es ihm aber sein, außerhalb seines Stiftes eine kirchliche Thätigkeit zu finden. Zwar seine Reise zum Konzil in Trient 1552 fiel übel aus: er geriet in den Kriegszug hinein und wurde von Landgraf Wilhelm im Kriegslager gefangen gehalten, bis Moritz seine Befreiung veranlaßte. 1555 war er auf dem Reichstag in Augsburg, dann 1556/7 auf dem Regensburger Reichstage; besonders bedeutsam wurde im Herbst 1557 seine Thätigkeit beim Wormser Religionsgespräch. Neben Pflug und Canisius war er hier Hauptvertreter der katholischen Partei. Hier kam auch für ihn die Gelegenheit, mit Flacius und seinem Anhang abzurechnen. Er warf hier (20. September) in die Reihen der Evangelischen den Zankapfel hinein, sie sollten sich doch deutlich erklären, wie sie in der Abendmahlslehre zu Calvin und Zwingli, in der Rechtfertigungslehre zu Osiander, in

der Lehre vom freien Willen und den guten Werken zu Flacius stünden. Über letzteren Punkt brachte er den bitteren Streit der Jenaer Theologen gegen die Philippisten zum Ausbruch, der dahin führte, daß die Flacianer unter heftigen Protesten und in Bitterkeit, zur Freude der Katholischen über diesen Bruderkrieg der Protestanten, von Worms abzogen und das Kolloquium gesprengt wurde (Bd VI S. 86). Kaiser Ferdinand ernannte im Frühjahr 1558 Helding zum Präsidenten des Reichskammergerichtes, zur Freude der katholischen Partei; dieser siedelte daher nach Speyer über und setzte für Merseburg einen Verwaltungsrat ein. In Speyer blieb er bis Mai 1561, wo er als Präsident des Reichshofrates nach Wien berufen wurde. Aus dieser letzten Wiener Zeit stammt wohl noch das von ihm mit Pflug gemeinsam verfaßte Gutachten, das Schmidt, Geschichte der Deutschen VII, 232 ff. unter der Jahreszahl 1563 mitteilt; es spricht sich für die Gestattung des Laienkelches und der Priesterehe aus. Er selbst starb schon am 30. Sept. 1561, nachdem er auf der Reise zum Konzil schwer erkrankt war; im Stephansdom fand er seine Ruhestätte. Sein Bistum Merseburg fiel mittels einer „perpetuierlichen Kapitulation" an Kursachsen. — Seine Merseburger Predigten liegen gedruckt vor in seinem Jonas Propheta, Mainz 1558. Posthum folgten dann noch aus seinen zunächst in Merseburg vom Kurfürsten August beschlagnahmten Papieren (Widmann, Mainzer Presse S. 35 ff.) eine große Postille (Mainz 1565), Predigten aus der Mainzer Zeit enthaltend, ferner die schon erwähnten Predigten über 1 Jo 1566 und über die Proverbia Salomonis 1571; leider unterblieb der damals bereits geplante Druck seiner Briefe. Unter den katholischen Predigern des 16. Jahrhunderts nimmt er einen hervorragenden Platz ein; die Zeitgenossen rühmen an ihm germanici idiomatis elegantissimam phrasin, ut nulli hic cedere plurimorum iudicio videatur (Cornel. Loos, Illustr. Germ. Scriptorum catalogus. Mainz 1581 Bl. M 6). Flacius hat gegen seinen Lebenswandel arge Anschuldigungen ausgestreut (zahlreiche uneheliche Töchter und gar Blutschande mit einer derselben); H. selbst beruft sich dagegen auf das Zeugnis seines Gewissens und auf die Aussage aller, die ihn kannten (vgl. Paulus S. 500). In der That finden die Anklagen des Flacius im Zeugnis der Zeitgenossen keine Stütze. — Den Standpunkt H.s hatte ich in 2. Auflage als „abgeblaßt" bezeichnet; Paulus hat S. 498 f. diese Charakterisierung beanstandet. Genauer wird zu sagen sein, daß er zwar persönlich durchaus das katholische Dogma festhält, aber auch unter den eigenartigen Verhältnissen seines amtlichen Wirkens unter Evangelischen in hohem Grade die Kunst übt, seine katholische Doktrin Evangelischen mundgerecht zu machen. Man lese nur seine Merseburger Predigten über Jonas, von denen den größten Teil auch ein Evangelischer hätte predigen können. Die Art, wie er sich hier beständig auf den Schriftbeweis beruft, sein Rückgang auf den hebräischen Grundtext gegenüber „unserer lateinischen Translation", die Weise, wie er für den Kirchendiener außer der rechtmäßigen Vokation vor allem „Kenntnis und Erfahrung der hl. Schriften" fordert, der geflissentliche Gebrauch des Wortes „Predigtamt", seine Darstellung der Funktion des Beichtvaters als einer „heimlichen, eingezogenen, ernsten Predigt, da man . . den armen Gewissen helfen soll", die Übergehung des Ablasses da, wo man ihn im Zusammenhange erwartet, und dafür die Betonung des Satzes, daß ernste Christen bereit seien, die Strafe zu tragen, die ihnen Gott oder die Kirche auflege, — solche Züge zeigen den klugen und vorsichtigen Apologeten seiner Kirche vor einer evangelisch gestimmten Zuhörerschaft.

G. Kawerau.

Heldring, Otto Gerhardt, geb. 17. Mai 1804 zu Zevenaar, gest. 11. Juli 1876 zu Marienbad in Böhmen. — O. G. Heldring, Leven en arbeid, uitgeg. door zijn Zoon L. Heldring, Leiden 1881; O. G. Heldring, Sein Leben und seine Arbeit, von ihm selbst erzählt; a. d. Holländ. v. Rud. Müller, mit Vorw. von W. Baur, Gütersloh 1882 (verfaßt vom Sohn Louis Heldring); Müller, Erinnerungen an O. G. Heldring (Schäfer, Monatsschr. für Diak. u. JM IV, 1880, 433 ff.); Schäfer, Heldring (Schäfer, Evangelisches Volkslexikon, Bielefeld 1899, 321 ff.; W. van Oosterwijk-Bruyn, Die Erweckung in den Niederlanden in Verbindung mit den Versammlungen der Christl. Freunde zu Amsterdam (Schäfer, Monatsschr. f. JM XI, 1891, 105 ff.); Nikol. Beets, Zum Gedächtnis an O. G. Heldring, a. d. Holl. Hamburg 1876.

H. zählt zu den originalen Begründern der Innern Mission, welche in der Hauptsache nicht durch gegenseitige Anregung zu ihrem Thun veranlaßt worden sind, sondern vermittelst der in der Zeit liegenden Aufgaben den göttlichen Ruf vernommen haben. In Bezug auf ihr Verhältnis zum gemeinsamen Werk der J. M. gilt das Wort Merle d'Aubignés von der Reformation: „Das Werk begann auf einmal in den verschiedenen Ländern, ohne daß eins mit dem andern verkehrt hätte, wie in einer Schlacht alle Truppen-

körper in demselben Augenblick losbrechen, obgleich nicht der eine dem andern gesagt, er solle erscheinen, sondern weil ein und dasselbe Kommando, von oben kommend, von allen gehört wird." — Diese selbstständige innere und äußere Aufforderung hinderte indessen H. nicht im geringsten, mit den Vertretern der Sache unter andern Völkern Fühlung zu suchen; namentlich mit den deutschen verband ihn warme Freundschaft. Zählt er doch auch zu denen, welche die geistige Gemeinschaft Deutschlands und Hollands auf dem kirchlichen und christlich-philanthropischen Gebiet besonders deutlich repräsentieren (1850 Besuch bei Wichern und Goßner u. s. w.). Dazu hat nicht wenig beigetragen, daß sein Urgroßvater von Vatersseite ebenso wie seine Mutter deutscher Nationalität waren. Auch gehörte das Grenzstädtchen Zevenaar zur Zeit der Geburt H.s zu Deutschland und wurde erst 1816 wieder an die Niederlande abgetreten. H.s Vater war nach längerer militärischer Vorfahrenreihe der erste Theologe in der Familie, von kirchlich-korrekter reformierter Glaubensrichtung. Die Mutter stammte aus einem geistlichen Hause und lebte in den Werken von Stilling, Gellert, Joh. Arndt und Hofacker. Die Jugend H.s verfloß unter den Eindrücken der damaligen Napoleonischen Kriegszeit, des einfachen Pfarrhauses, der ländlichen Natur und namentlich des Verkehrs mit dem Volk. Von mächtigem Einfluß war die Charaktergestalt des Großvaters Pastor Janssen in Pfalzdorf bei Kleve, des trefflichen Volksfreundes mit seinen drei Handbüchern: Bibel, Thomas a Kempis, Terentius. Die Phantasie erhielt reiche Nahrung durch Lektüre alles dessen, was die Jugend interessieren kann. — Die Universitätszeit füllte zunächst das Interesse für Poesie und Geschichte, welche privatim eifrig traktiert wurden, dann auch das für Volkswirtschaft. Die theologischen Fachstudien trieb H. zwar pflichtmäßig eifrig, aber sie ließen ihn kalt. Er schloß seine Studienzeit mit einem vorzüglichen Examen ab. Aber er hatte sich zuviel zugemutet. Ein ernstes Nervenleiden verhinderte ihn zunächst an jeder geistigen Arbeit. Sein frommer Arzt riet ihm nicht nur Feldarbeit zur Genesung des Leibes an, sondern zeigte ihm auch den Weg, um aus den Irrgängen seines von Zweifeln kranken Herzens herauszufinden. Auch diese Zeit hatte H. nach längerem Bücherstudium wieder mit dem Volksleben in Beziehung gebracht. Noch sehr haltlos und unreif stand er — Ein Kandidat bei 100 freien Stellen — dem geistlichen Amt gegenüber: „Eins kann ich doch thun, Liebe üben, Liebe verkündigen". H. ward, 22 Jahre alt, Pastor an der nur 150 Seelen zählenden Gemeinde Hemmen. Die Vorbereitung auf eine Weihnachtspredigt regte in ihm zwei Fragen an: Warum wurde Christus als ein Kind, warum als ein armes Kind geboren? Eine Predigt von J. J. Sack gab ihm darauf Antwort. „Da konnte ich das Buch niederlegen und Gott danken, daß ich die Perle gefunden hatte". „Ausgelitten, ausgestritten, überwunden!" — Die nächsten Lebensjahre H.s sind nun erfüllt von eifriger, auch in Vertretung von Amtsbrüdern über die Umgegend sich ausbreitender, aber zugleich stets intensiver werdender pastoraler Amtsarbeit. Nach seiner ganzen Geistesrichtung konnte H. nicht an der hierbei reichlich gebotenen Gelegenheit zum Studium des Volkslebens vorübergehen. Die Gegensätze von reich und arm und ihr vernünftiger und christlicher Ausgleich, die verschiedenen Arten der Armut, ihre Quellen und ihre Zukunftsaussichten, die Grundlagen des Volkslebens in Natur und Geschichte im ganzen und einzelnen beschäftigten ihn, und er nahm Anlaß, die Ergebnisse seiner Studien und Betrachtungen in mancherlei Aufsätzen und besonderen Schriften einem weiteren Kreis vorzulegen, um dadurch Einfluß auf die Lösung der betr. Fragen zu gewinnen. Sein Erstlingswerk war: die Natur und der Mensch oder Lebensanschauungen vom Pächter Gerhard auf seinen Wanderungen mit seinem Vetter Jonas, 1833. Damit war der Grundton der Heldringschen Schreibart angeschlagen, welcher in den Winterabenden des Pächters Gerhard 1835, im Volkskalender, in Zeitschriften, in späteren mehr rein religiösen Publikationen, wie in den drei im Jahr 1839 erschienenen Schriften: Der zur Ruhe gekommene ewige Jude, Der Sohn der Natur und der Mann der Welt, Wahrheit und Gefühl im Leben; ferner 1843: Die Bibel und der Mensch, Wie Simon ein Petrus geworden ist, weiterklang. Es sind nicht wissenschaftliche, auch nicht rein poetische Sachen, sondern Geschichte, Poesie, Religion, Weltbetrachtung in kurzen Geschichten, Briefen, Abhandlungen dem Volk mundgerecht gemacht, zur Lehre und Erziehung. Aus dem Leben fürs Leben, war dabei die Losung. Denselben Zug sehen wir auch in H.s Familienverhältnissen. Nachdem ihm Gott eine ganz in seinen Interessen aufgehende Gattin beschert und aus der Ehe 8 Kinder erwuchsen, war die Familien- und Kinderstube zugleich die Studierstube. — War das bisherige Leben H.s ein Dorfidyll gewesen, zwar ungewöhnlich reich und segensvoll, so weitete es sich von jetzt an aus zu einer Bedeutung für breite Strecken seines holländischen Vaterlands. Aus dem Volksschriftsteller wird ein Philanthrop. Den Wendepunkt bildet das Kennenlernen des

Heidedorfs Hoenderloo 1841 auf einer Reise. Dessen traurige äußere und geistige Zustände veranlaßten H. zur Hilfe. Ein Brunnen und eine Schule waren das Erstnotwendige. Die auf Bitten H.s dafür eingehenden Gaben machten Mut zu weiterem. Kirche und Pastor kamen zu Schule und Lehrer — das Dorf hatte in einem halben Menschenalter ein völlig anderes Aussehen bekommen. Daß eine so gesegnete und bewährte Kraft, wie H. sich hier erwiesen, in der Zwischen- und Folgezeit auch bei andern Schäden des Volkslebens Hand anzulegen sich gedrungen fühlte oder von andern dazu veranlaßt wurde, versteht sich von selbst. Es seien nur der Kampf gegen die Trunksucht, gegen die Hungersnot 1845 u. 46, Kolonisationsunternehmungen erwähnt. Daneben gingen praktische Studien her durch Besuch von Arbeitshäusern, Waisenhäusern 2c., wobei H. lernte, wie mans machen — und nicht machen müsse. — Indem H. hiermit sich vor die großen Aufgaben der christlichen Philanthropie gestellt sah, war der Übergang geöffnet zur Wirksamkeit im weitesten, über das Vaterland hinausgreifenden Kreis: in der Kirche, im Reiche Gottes. Das wahre Volkswohl konnte nur befördert werden unter Mithilfe des Evangeliums. Die Zerklüftung der kirchlichen Verhältnisse Hollands ist bekannt. Zwischen den Extremen der Altreformierten und den Latitudinariern nahm H. die Mittelstellung einer sehr bestimmten, aber weitherzigen evangelischen Überzeugung ein. Bei den Orthodoxen fehlte die Arbeit für das Volkswohl, bei den Philanthropen das Christentum. Für H. war beides eine Notwendigkeit. Tragender Freundeskreis, Auditorium, verlängerter Arm für H. und seine Bestrebungen wurden die „Versammlungen der Christlichen Freunde" zu Amsterdam, ohne daß sie sich auf das H.sche Arbeitsprogramm beschränkt hätten. Männer wie Capadose, da Costa, Lenß, Beets, Groen van Prinsterer, de Liefde u. a. gehörten dazu. H. gab den Anstoß zu ihrem Zusammenschluß. Nun gings in die Arbeit für die Mission (in Verbindung mit Kolonisation; seit 1863 Volksmissionsfeste nach deutschem Vorbild in größtem Maßstab), Evangelisation, Bibelverbreitung. H. war die Seele dieser Bestrebungen und lieh ihnen seine fleißige und geschickte Feder. Sein eigentliches Lebenswerk aber fand er in der Rettung und Bewahrung der weiblichen Jugend. Konkrete Fälle zündeten immer bei ihm. Hatte Hoenderloo den Philanthropen zur That erweckt, so ließ der Besuch eines Gefängnisses zu Gouda 1847 den Mann der J. M. nicht ruhen. In das bereitete Ackerland seines Herzens fiel als Samenkorn Hesek. 34. Verlorne Mädchen begehrten Hilfe von ihm. Da kaufte H. eine zahlungsunfähig gewordene Bierbrauerei in Steenbeck als Asyl. Monatelang durchzog er die Hauptstädte des Landes, auf Grund von Hesek. 34 den Kampf der Liebe gegen das Laster predigend. Die „Hausregeln Steenbecks" sind durchwaltet von dem Geist christlicher Freiheit und Liebe. In Frl. Voute erhielt die Anstalt eine treffliche Vorsteherin. Hilfskräfte und Mittel warb der Name H.s, der überall einen guten Klang hatte. „Zeugnis und Rettung" war seine Devise. Die Resultate des Asyls waren: ein Drittel wird gerettet, ein Drittel bleibt schwankend, ein Drittel fällt wieder zurück. Durch die Schwierigkeit der Rettung that man immer tiefere Blicke in die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Bewahrung: es wurde das Mädchenrettungshaus Talitha kumi 1858, die Anstalt Bethel für Erwachsene, aber Minderjährige 1863 gebaut. Ein Lehrerinnenseminar kam dazu 1864 (auf ein Wort Fliedners hin: „Jede Anstalt zur Rettung verwahrloster Kinder erfüllt nur dann ihren Zweck, wenn in nächster Nähe eine Bildungsschule besteht für Nichtverwahrloste, die ein höheres Ziel verfolgt"). Ein Kirchlein auf dem Fluchthügel (zur Rettung bei Überschwemmungen) beschloß die Bauten 1870. — Nachdem 1873 die Gattin gestorben war, drückten H. die Einsamkeit und die Bürden des Alters. Nach kurzer Krankheit verschied er fern von der Heimat und ward in Steenbeck bestattet. Sein Werk der Rettung und Bewahrung ist durch P. Pierson fortgesetzt; in Deutschland haben seine Grundsätze hauptsächlich durch seinen Schwiegersohn Superintendent Bastian in Bernburg Geltung gewonnen (vgl. Schwarzkopff in Schäfers Mon. f. J. M. 1882, 193, sowie Schäfers Volkslexikon 83); der Erbe seines Interesses für die J. M. als Ganzes ist sein Sohn und Biograph L. H., jetzt Pastor in Rotterdam, der 1882—1897 die treffliche Zeitschrift für J. M. „Bouwsteenen" herausgegeben hat, und von dem wir noch eine Gesamtdarstellung der J. M. erwarten dürfen.

Theodor Schäfer.

Helena, 1. Sagenhafte Begleiterin des Simon Magus; s. d. A. 2. Frau des Konstantius Chlorus, Mutter Konstantins d. Gr. Vgl. über sie die spärlichen Nachrichten bei Zosim. II, 8, 2; 9, 1 f.; Victor, Caes. 41, 11; Epit. 41, 11; Eutrop. X. 2; Paneg. anonym. in Maxim. et Constant. V, 4, 1; Anonym. Vales. Exc. 1. 2; Euseb., Vit. Constant. III, 41–47; Laud. Constant. IX, 17; Hieron., Chron. ad ann. 2322; Rufin, h. e. X, 7. 8;

Socrates, h. e. I, 17. 18; Sozom., h. e. II, 1. 2; Philostorg., h. e. II, 12; Theodoret, h. e. I, 18; Prokop, De aedific. Justiniani 5; Ambros., Oratio de obitu Theodosii; Oros. VII, 25; Niceph. Call., h. e. VIII, 30 f.; Theophanes, Chronogr. pag. 18, 21; Cedrenus, Chronogr. p. 295; bei den Schriftstellern von Rufin ab fast nur Fabeleien. Umfassende Zusammenstellung der Helena-Legenden und Bericht über die Geschichte der Helena-Verehrung in d. Act. SS. z. 18. August [Tag d. H.] p. 548—654. Inschriften und Münzen mit dem Bilde der H. s. bei Muratori, Thes. inscr. t. I, Eckhel VIII, p. 142 sq., Cohen und in den Act. SS. z. 21. Mai (Konstantin). Litteratur: Tillemont, T. IV; Gibbon-Sporschil, Bd II, S. 115, 118; Bd III, S. 145 f.; Manso, Leben Constantins, 1817, S. 10, 65 f., 289 f; Broglie, L'église et l'empire Rom. au IV. siècle (5. édit. 1867), T. I, p. 189 II, p. 98 sq.; Zöckler, The cross of Christ, 1877, p. 146 sq.

Wir sind über sie sehr schlecht unterrichtet, ihre Bedeutung im Leben ihres Sohnes kann so groß nicht gewesen sein, als die Späteren sie darstellen. Die Geschichte der Verehrung der H. (ἡ τὸν μέγαν φωστῆρα τεκοῦσα: Theodoret) bildet eine interessante Parallele zur Geschichte der Marienverehrung. Man vgl. z. B. die vita seu potius homilia auctore Almanno coenobita Altivillarensi (Hautvilliers bei Rheims; die dortigen Mönche behaupten, seit dem 9. Jahrhundert den Leichnam der Heiligen zu besitzen, und von dort aus ist ihre Verehrung in Westeuropa besonders begründet worden; aber auch die römische Kirche Ara-Coeli und Venedig machen auf den Besitz des Leichnams Anspruch) aus der 2. Hälfte des 9. Jahrh. (Acta SS p. 580 sq.) oder die Hymnen auf sie (l. c. p. 647 sq.). — Daran kann nicht gezweifelt werden, daß H. von niederer Herkunft war; erst sehr spät taucht die Legende auf, sie sei eine britische Fürstentochter gewesen. Konstantin wurde von ihr höchst wahrscheinlich zu Naissus in Ober-Mösien im Jahre 274 geboren; vielleicht stammte sie selbst aus Drepanum (später Helenopolis genannt) am Golf von Nicomedien. Nach dem Zeugnis des Ambrosius war sie, als Konstantius sie kennen lernte, eine stabularia; „man thut ihr vielleicht noch zu viel Ehre, wenn man sie zur Gastwirtin macht". Es kann nicht mehr entschieden werden, ob ihre Ehe mit K. eine rechtmäßig geschlossene war resp. wurde. Daß Konstantin selbst und andere sie als solche betrachtet haben, fällt nicht ins Gewicht; andererseits sind die entgegenstehenden Zeugnisse deshalb nicht vollgültig, weil das römische Gesetz zu einer abschätzigen Beurteilung der Ehe mit einem unebenbürtigen Weibe aufforderte. H. hat dem K. nur den einen Sohn geboren; er hat sie dann entlassen müssen, um auf das Gebot der diokletianischen Politik die Theodora, die Stieftochter des Maximinus Herculius, zu heiraten (292). H. tritt nun ganz zurück, obgleich ihr Sohn, nachdem er Kaiser geworden war, sie an seinen Hof genommen und ihr alle Ehren („Augusta") zu erweisen angeordnet hat. Das einzig Sichere, was wir von ihr noch erfahren, ist 1. die Nachricht, daß sie hochbejahrt nach Palästina wallfahrtete, die heiligen Stätten besuchte, dort und in anderen Städten des Reichs Kirchen gründete und reiche Almosen verteilte (Euseb.); diese Reise muß nach der Besiegung des Licinius (324) gemacht sein (wann sie Christin geworden ist, ist nicht bekannt), 2. daß sie zur Zeit der Ermordung des Crispus (326) noch gelebt und tief betrübt durch den Tod ihres Enkels ihren Sohn mit Vorwürfen überhäuft hat (Zosim. und Victor), endlich daß Konstantin Münzen zu ihren Ehren hat schlagen lassen. Der Ort und das Jahr ihres Todes ist unsicher. Gothofred und Pagi haben das Jahr 326 feststellen wollen; aber mindestens bleiben auch die folgenden 2—3 Jahre offen. Eusebius berichtet, sie sei fast 80 Jahre alt geworden; ihre Gebeine wurden von K. nach Konstantinopel übergeführt. — Unter den Sagen ist die berühmteste und bekannteste die von der Kreuzauffindung. Dieselbe kennt aber weder Eusebius noch Cyrill. v. Jerus., Rufin ist der erste, der sie erzählt; auf seinen Bericht gehen die des Sokrates, Sozomenos u. d. a. zurück. Die Sage hat ihre Wurzeln in Adiabene und Edessa; die von Josephus erwähnte jüdische Konvertitin Helena, Königin von Adiabene, bildet ihren Ausgangspunkt. Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist die bereits fertige Legende auf unsere Helena übertragen worden.

3. Eine zweite h. Helena ist die russische Großfürstin Olga, die Witwe Igors, die sich in Konstantinopel im Jahre 955 taufen ließ und dabei den Namen Helena annahm. Im julianischen Kalender ist der 11. Juli ihr Tag. S. Assemani, in Calend. univ.

4. Die dritte Heilige ist Helena von Sköfde, aus vornehmem westgotländischen Geschlecht. Von einer Wallfahrt nach Schweden zurückgekehrt, wurde sie von ihren Verwandten in Sköfde ermordet um 1160. Alexander III. sprach sie 1164 heilig. Ihr Leichnam ruht auf Seeland. Ihre Verehrung ist auf die skandinavischen Länder beschränkt geblieben. S. Acta SS zum 31. Juli. **Adolf Harnack.**

Heliand, der, und die altsächsische Bibeldichtung. — Ausführlichere bibliographische Nachweise s. in den Ausgaben von Sievers, Behaghel und bes. Piper. Hauptlitteratur: I. Heliand. a) Ausgaben: für krit. Zwecke: von J. A. Schmeller, Monachii etc. 1830—40; E. Sievers, Halle 1878. Handausgaben: von M. Heyne, 3. Aufl., Paderb. 1883; O. Behaghel, Halle 1882; mit erläut. Anmerkungen: von H. Rückert, Lpz. 1876; P. Piper, Die altsächs. Bibeldichtung I, Stuttg. 1897 (beide nur mit großer Vorsicht zu benutzen; ein brauchbarer Kommentar fehlt noch; ganz dilettantisch die Ausg. von J. R. Köne, Münster 1855). Erste Ausg. des Prager Fragments durch H. Lambel, Ein neuentdecktes Blatt einer Heliandhandſ., Wien 1881 (a. WSB phil.-hist. Cl. Bd XCVII), des Vat. Fragments durch Zangemeister und Braune, s. u.; — b) Uebersetzungen: von K. Simrock, 2. Aufl., Elberf. 1866; C. W. M. Grein, 2. Aufl., Cassel 1869; P. Herrmann, Leipz. 1891 (von K. L. Kannegießer, Berl. 1847, bei Köne 1855, von G. Rapp, Stuttg. 1856); — c) Allgemeines zur Charakteristik und Erläuterndes: A. F. C. Vilmar, Deutsche Alterthümer im H., 2. Aufl., Marburg 1862; E. Lagenpusch, Das germ. Recht im H., Breslau 1894; ders., Walhallklänge im H., in Festschr. f. O. Schade, Königsb. 1896; F. Hammerich, Die älteste christl. Epik der Angelsachsen u. s. w., Gütersloh 1874; K. Schulze, Die Parabeln Jesu im Krist und H., Lippst. 1881; L. Kelber, Der H. in theol. Beziehung, ZKW 1881, 79 ff. 154 ff.; C. Grünhagen, Otfrid u. H., Breslau 1855; E. Behringer, Zur Würdigung des H. I—III, Würzb. 1863—91; G. Keintzel, Der H. im Verhältnis zu seinen Quellen, Hermannst. 1882; M. H. Jellinek, AfdA XXI, 208 ff.; E. Lauterburg, H. und Tatian, Bern 1896; R. Windel, ZfdU X, 740 ff.; A. E. Schönbach, Cosmopolis I, 605 ff. (vgl. auch unter d); — d) Zur Quellenfrage: E. Windisch, Der H. und seine Quellen, Lpzg. 1868; C. W. M. Grein, Die Quellen des H., Cassel 1869; W. Scherer, Kl. Schriften I, 191 ff.; E. Sievers, ZfdA XIX, 1 ff.; Jellinek ZfdA XXXVI, 162 ff. (anderes s. unter c); — e) Zur Entstehungsgeschichte: H. Middendorf, Ueber die Zeit der Abfassung des H., Münster 1862 (a. Zschr. f. Gesch. u. Altertumsk. Westfalens XXII); F. Zarncke, BSG. d. phil.-hist. Cl. XVII, 104 ff.; Windisch a. a. O.; Scherer, Kl. Schriften I, 569 ff.; J. W. Schulte, Ueber Urspr. und Alter des deutschen H., Glogau 1872; ders., ZfdPh IV, 49 ff.; K. Müllenhoff, ZfdA XVI, 141; Sievers, Ausg. S. XXIV ff.; A. Wagner, ZfdA XXV, 173 f.; Jellinek, AfdA XXI, 221 ff.; F. Jostes, ZfdA XL, 341 ff. (vgl. auch die Litt. zu II); — f) Zur Heimatsfrage s. neuerdings bes. Jostes, ZfdA XL, 129 ff., spez. 160 ff. (dazu Holthausen ib. XLI, 303 ff.). — II. Genesis. Spezialausg. des nur in angelſ. Uebertragung erhaltenen Stückes bei E. Sievers, Der H. u. die angelſ. Genesis, Halle 1875; der neuentdeckten altſ. Bruchstücke bei K. Zangemeister und W. Braune, Bruchstücke der altsächs. Bibeldichtung, Heidelberg 1894 (a. Neue Heidelb. Jahrbb. IV); F. Vetter, Die neuentdeckte deutsche Bibeldichtung des 9. Jahrh., Basel 1895; beide Texte bei Piper, Die altſ. Bibeldichtung I. Uebersetzungen des angelſ. Fragments bei Grein, Dichtungen der Angelsachsen, Cassel und Gött. 1863, I, 7 ff., der deutschen Stücke: bei R. Kögel, Gesch. der deutschen Litt. I, Erg.-Heft: Die altſ. Genesis, Straßb. 1895 (Prosa); bei Vetter a. a. O.; von Th. Siebs, Beil. zur Allg. Zeit. 1895, Nr. 54. Vgl. außerdem zum Sachlichen noch E. Hönncher, Anglia VIII, 46 ff.; Sievers, ZfdPh XXVII, 534 ff.; Jellinek, AfdA XXI, 204 ff.; B. Sijmons, Verslagen en mededeel. der kon. akad. van wetensch. 3 reeks XI, 123 ff.; Siebs, ZfdPh XXVII, 138 ff.; Jostes, ZfdA XL, 129 ff. (Einzelnes zur Textkritik etc. s. bei Piper S. XCIX ff.). — III. Stilistisches u. dgl.: Spicil. formularum quas ex antiquiss. Germanorum carminibus congessit C. Weinhold, Halis 1847; R. Heinzel, Ueber den Stil der altgerm. Poesie, Straßburg 1875; „Formelverzeichnis" in Sievers' Ausg. 389 ff.; M. Roediger, AfdA V, 267 ff.; R. Bechstein, Jahrb. d. Ver. f. niederd. Sprachf. X, 133 ff.; F. Peters, Der Satzbau im H., Schwerin 1886; O. Küntzel, Künstl. Elemente in der Dichtersprache des H., Rostock 1887; Behringer a. a. O. Nr. III; P. Pachaly, Die Variation in H. und der der altſ. Genesis, Berlin 1899. — IV. Metrik: Litt. Nachweise u. Darstellung bei E. Sievers, Altgerm. Metrik, Halle 1893; weitere Litteratur der letzten Jahre bei Piper S. XCVII ff.

Von altsächsischer Bibeldichtung kannte man bis vor kurzem nur die von Schmeller, ihrem ersten Herausgeber, als Heliand bezeichnete Evangelienharmonie. Sie lag — annähernd vollständig — lange Zeit nur in zwei Haupthss. vor, dem aus Bamberg nach München gekommenen Monacensis M und dem Cottonianus C in London. M war ursprünglich ganz vollständig, ist aber einerseits durch den Verlust mehrerer einzelner Blätter und eines Quaternio kurz vor dem Schlusse des Gedichts, andererseits hier und da durch Rasuren (so namentlich auch der 4 letzten Zeilen der Hs.) verstümmelt; C ist in sich geschlossen und ergänzt der Hauptsache nach auch die große Lücke in M, bricht aber in der Erzählung vom Gange nach Emmaus ab, d. h. kurz vor der Stelle wo das in M wenigstens teilweise erhaltene Schlußstück von der Himmelfahrt einsetzt. Die beiden Hss. bieten im Ganzen 5983 Langverse. Zu ihnen gesellte sich 1881 das Prager Fragment P (V. 958—1006) und 1894 ein die Verse 1279—1358 umfassendes Stück aus der Bergpredigt in der nachher zu nennenden Vatikanischen Hs. V. Daß neben dem H. auch ein Bruchstück ATlicher Dichtung wenigstens indirekt erhalten sei, hatte zuerst Sievers (1875) darzuthun versucht, indem er auf Grund sprachlich-stilistischer Kriterien die Vermutung aussprach, daß

eine die Verse 235—851 umfassende große Interpolation in der angelsächsischen Bearbeitung der Genesis aus einem altsächsischen Original übertragen sei. Diese Vermutung fand 1894 Bestätigung durch einen wichtigen Fund K. Zangemeisters, der in dem ursprünglich Mainzer, dann Heidelberger, dann römischen codex Vaticanus Pal. lat. 1447 vier altsächsische Einträge entdeckte, von denen einer dem Heliand selbst angehört (s. o.), ein zweiter sich als das Original der entsprechenden Verse in der angelsächsischen Genesis ergab, die beiden übrigen aber Stücke einer weitergreifenden Bearbeitung von Stoffen der Genesis darboten. Wir besitzen danach jetzt auch von der sog. „Altsächsischen Genesis" nicht unbeträchtliche Reste, nämlich I. neben den vom Sturz der bösen Engel und dem Sündenfall handelnden 617 Versen der angelsächsischen Genesis (I a; davon 26 — I b — jetzt auch im ursprünglichen altsächsischen Texte) noch II. 134 Verse aus der Geschichte von Kain und Abel und III. 177 Verse aus der Geschichte vom Untergang Sodoms.

Heliand und Genesis stehen in sehr naher Beziehung. In Wort- und Formelschatz herrscht eine ungewöhnlich große Übereinstimmung, selbst längere Wortreihen des Heliand kehren ein paarmal fast unverändert in der Gen. wieder. Die Vat. Hs. bringt ferner Excerpte aus beiden Gedichten neben einander, und endlich scheint sie auch das einzige äußere Zeugnis zusammen zu weisen, das uns über ihre Entstehung Auskunft giebt, die anonyme sog. Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum, die Flacius Illyrikus 1562 in seinem Catalogus testium veritatis aus einer nicht wieder aufgefundenen (aber sicher nicht, wie einst Schulte meinte, gefälschten) Quelle hat abdrucken lassen. Der direkte Quellenwert dieses Zeugnisses wird zwar dadurch etwas gemindert, daß sein ursprünglich gewiß rein historischer Text nachträglich durch einen Interpolator mit legendarischen Zusätzen von einer göttlichen Berufung des Sängers durchwebt worden ist, die inhaltlich und zum Teil auch mit wörtlichen Anklängen der Cädmonlegende in Bedas Hist. eccles. gentis Anglorum IV, 24 entnommen sind (die der Praef. bei Flacius angeschlossenen Versus de poeta et interprete huius codicis gehören fast ganz diesem legendarischen Teil des Berichtes an). Doch läßt sich als Kern der vorauszusetzenden „alten Praef." die Angabe herausschälen, Ludwig der Fromme (der als lebend genannt wird) habe cuidam viro de gente Saxonum, qui apud suos non ignobilis vates habebatur, den Auftrag gegeben, ut vetus ac novum testamentum in Germanicam linguam transferre studeret. Der Dichter habe dann, mit der Weltschöpfung beginnend, das ganze alte und neue Testament in einer Auswahl bearbeitet. Das Werk selbst aber sei iuxta morem illius poematis in vitteae (genauer fitteae: das ist die altsächsische Form des auf deutschem Boden nur hier überlieferten alten Namens für die Leseabschnitte epischer Gedichte) eingeteilt gewesen (eine solche Einteilung findet sich auch wirklich in unseren Heliandhss.). Diese Angaben und was sonst zur Charakteristik jener Dichtung beigebracht wird, passen aber derartig auf Hel. und Gen., daß man nicht umhin kann, die Praef. eben auf diese Gedichte zu beziehen (mag auch ihr Ursprung und ihre ursprüngliche Aufgabe etwas zweifelhaft sein). Der Verfasser der Praef. hat Hel. und Gen. also unzweifelhaft für Werke eines und desselben Dichters gehalten, und dieser Ansicht haben sich nach der Entdeckung der Vat. Fragmente der Gen. auch die meisten neueren Forscher angeschlossen. Bei näherer Untersuchung erweist sie sich aber als unhaltbar. Der Dichter der Gen. steht nicht nur an poetischem Vermögen weit hinter dem des Hel. zurück (was man bei ihm als Zeichen gereifterer Kraft hat finden wollen, kommt, soweit es überhaupt zu Recht besteht, sicher nicht ihm, sondern seinen Quellen zu), sondern er ist in allem Technischen der Diktion, des Stils und der Metrik im Vergleich zu dem Dichter des Hel. nicht viel mehr als ein Stümper, der kaum einen Satz zu bilden vermag ohne, nach dem Maßstab des Hel. gemessen, einen größeren oder leichteren Verstoß gegen dessen Kunstregeln zu begehen (vgl. a. unten S. 623, 53 ff.). Auch sind die vielen Übereinstimmungen im Wortlaut großenteils derart, daß man einem Autor vom Range des Helianddichters eine so schematische und sklavische Selbstwiederholung nicht wohl zutrauen kann, wie man es thun müßte, wollte man ihm auch die Gen. zuschreiben. Man wird daher die Gen. vielmehr als das Werk eines direkten Fortsetzers und Nachahmers bezeichnen müssen, der sich durch eingehendstes Studium des Hel. für seine Aufgabe vorbereitet hatte, ohne daß es ihm jedoch gelungen wäre, sich zur Höhe seines Vorbildes emporzuheben. Diese Annahme mag an sich auffällig erscheinen, aber sie hat z. B. in der angelsächsischen Litteratur eine genaue Parallele bei der poetischen Andreaslegende, deren Verfasser ebenso mechanisch mit dem poetischen Apparat des Beowulfepos und der Gedichte des Cynewulf arbeitet wie der Dichter der Gen. mit dem des Hel. Die Angaben

der Praef. brauchen nicht zu beirren. Der wenn auch nur äußerliche, aber doch sehr enge Anschluß der Gen. an den Hel. in formeller Beziehung ist offenkundig, für nahe zeitliche Zusammengehörigkeit bürgt der Umstand daß auch die Existenz der Genesis bereits vor König Ludwigs Tod dem Verfasser der Praef. bekannt war; je kürzer die zwischen beiden Werken liegende Spanne Zeit war, um so wahrscheinlicher ist auch der Ausgang beider von gleichem Orte, und für mindestens gelegentliche gemeinsame Überlieferung scheint neben anderem auch der Mischbestand der Vatikanischen Excerpte zu sprechen. Nach alledem kann es nicht wunder nehmen, wenn eine der Sache selbst doch schon etwas ferner stehende Tradition wie die der Praef. (deren Verfasser sichtlich kein Sachse war, da er vom Sächsischen wie von einer fremden Sprache redet) ohne strengere Kritik dem Autor des Hauptwerkes auch die Urheberschaft der nach unserer Auffassung minderwertigen Begleitgedichte beigelegt hat.

Nach der Praef. hat das deutsche Volk durch jene Dichtungen nuper zum erstenmale direkte Kenntnis vom Inhalte der hl. Schriften bekommen. Hel. und Gen. müssen also einige Zeit vor 840 fertig vorgelegen haben. Ein terminus a quo für ihre Abfassung ergiebt sich aus der trotz älterer und neuerer Einsprüche (von Grein, Jellinek u. a.) bisher nicht als unrichtig erwiesenen Beobachtung von Windisch, daß im Hel. Hrabans Matthäuskommentar vom Jahre 820 oder 821 benutzt ist (s. u.). Man darf also die Abfassung der beiden Werke rund in das Jahrzehnt von 825—835 verlegen. Vollständig ungelöst ist dagegen die Frage nach ihrer näheren Heimat. Zwar machen es gewisse metrische Anhaltspunkte einigermaßen wahrscheinlich, daß die durch die Hss. CPV vertretene altsächsische Untermundart der Sprache des Heliandbichters selbst näher steht als die von M, aber es ist bisher nicht gelungen, auch nur eine dieser Mundarten mit annähernder Sicherheit zu lokalisieren. Früher pflegte man auf Westfalen zu raten, speziell auf Münster oder Werden a. Ruhr (ja sogar auf die fränkisch redende Gegend von Utrecht war man verfallen). Neuerdings hat aber Jostes schwerwiegende Gründe dafür beigebracht, daß wir vielmehr im Osten des sächsischen Sprachgebiets weiter zu suchen haben. Ob aber diese Gründe auch dafür hinreichen, mit Jostes den Hel. für eine Frucht der nordalbingischen Missionsthätigkeit K. Ludwigs zu erklären oder ihn noch spezieller an das um 823 gestiftete Kloster Welnao (Münsterdorf in Holstein) anzuknüpfen, ist mehr als zweifelhaft.

Die Frage ob der Dichter (zunächst des Hel.) ein Mann von geistlicher Bildung oder ein Laie gewesen sei, wird neuerdings wieder verschieden beantwortet. Äußere Zeugnisse fehlen: denn weder weist das vates der Praef. an sich auf einen weltlichen Sänger hin, noch braucht der Ausdruck vir quidam für den Dichter mehr zu besagen, als daß der Schreiber der Praef. über seinen Stand nichts Näheres wußte. Für die Entscheidung der Frage kann also lediglich das Werk selbst, insbesondere aber das Verhältnis seines Urhebers zu seinen Quellen maßgebend sein.

Der biblische Stoff des **Heliand** ist nicht direkt den Evangelien, sondern, in einer Auswahl, der Tatianischen Harmonie entnommen. Zur Ergänzung und Erläuterung sind dabei vielfach Angaben und Gedanken der patristischen Litteratur herbeigezogen. Diese finden sich natürlich meist ebensowohl in den Originalwerken der älteren Kirchenväter, wie in der auf diesen fußenden jüngeren Kommentarlitteratur. Durch Windisch u. a. ist aber festgestellt, daß bis auf wenige und nicht bedeutende Ausnahmen (die entweder auf gelegentliche Beiziehung einer Nebenquelle schließen oder sich unauffällig als Reminiscenzen aus gangbaren Lehren der Kirche erklären lassen) alles nötige Material in den vier zur Zeit der Abfassung des Hel. neuesten Evangelienkommentaren beisammen steht: bei Beda zu Marcus und Lucas, bei Alkuin zu Johannes und bei Hraban zu Matthäus, und zwar so, daß wo neben Tatian überhaupt noch eine zweite Quelle benutzt ist, der betreffende Gedanke sich jedesmal in dem Kommentar zu eben der Bibelstelle findet, die der Dichter gerade bearbeitet, also bei Hraban, wenn ein Matthäusvers, bei Alkuin, wenn ein Johannesvers zu Grunde liegt u. s. w. Aus jenen vier Quellen ist also offenbar die ganze Hauptmasse des Erklärungsmaterials geflossen. Weiter aber setzt das angegebene Quellenverhältnis doch wohl die Annahme voraus, daß derjenige, welcher Bibelstoff und Auslegung auswählte und mit einander verband, hier nicht bloß aus der Erinnerung schöpfte, sondern, sei es bei der Vorbereitung, sei es beim Fortgang der Arbeit von Stelle zu Stelle Text und Kommentare systematisch zu Rate zog. So kann aber nur ein Mann mit geistlicher Vorbildung gearbeitet haben, und eine solche wäre damals in Sachsen doch wohl nur bei einem Manne geistlichen Standes zu finden gewesen. Diese Persönlichkeit aber von der des Dichters zu trennen, also einen (oder mehrere) gelehrte Vorarbeiter neben dem dann bloß versifizierenden Dichter anzusetzen, liegt kein Grund vor. Zwar hat Jostes

richtig betont, daß sich hier und da Mißgriffe und Widersprüche finden: aber diese sind doch erklärlich bei einem Manne, der wohl soviel gelernt hatte, daß er seine lateinischen Quellen im Original benutzen konnte, aber deswegen noch nicht ein spezifischer Gelehrter auf theologischem Gebiet gewesen zu sein braucht.

Auch die Behandlung des Stoffes spricht nicht gegen die Annahme eines geistlichen Verfassers. Der Dichter will zweifelsohne ein Lehrgedicht schaffen, aber nicht ein Kompendium theologischer, speziell dogmatischer Gelehrsamkeit. Christi Leben und Thaten, seinen Erlösertod und seine Auferstehung will er seinen Landsleuten vorführen: daher der vorwiegend epische Charakter seines Werkes. Nur an einer Stelle ist dem lehrhaften Elemente breiterer Raum vergönnt, bei der Behandlung der Bergpredigt (v. 1279—1993), die durch ergreifende Wärme und hohen Schwung der Darstellung besonders ausgezeichnet ist. Im übrigen aber hat der Dichter in freier Auswahl und Verbindung aus der überreichen Fülle des Stoffes vorwiegend nur solche Abschnitte herausgegriffen, die einerseits eine geschlossen fortschreitende Erzählung gestatteten, andererseits an sich geeignet waren, bei seinem Publikum auch ein rein menschliches oder poetisches Interesse zu erwecken. Daß er dabei hier und da Dinge ausgelassen hat, die dem Geiste seiner Landsleute allzu widersprechend gewesen wären (wie die Erzählung von Christi Ritt auf der Eselin oder das Gebot Mt 5, 39), ist glaublich; sonst entziehen sich seine Spezialmotive vielfach unserer Beurteilung; über Einzelheiten der Auswahl wird man nicht mit ihm rechten dürfen. Die Auslegung des biblischen Textes hält sich zum Vorteil der Einheitlichkeit des Ganzen meist in zweckmäßig engen Grenzen; nur ganz ausnahmsweise (so bei der Erzählung von den zwei Blinden von Jericho, v. 3588 ff.) ist sie mystisch-allegorischer Natur.

Zur Darstellung bedient sich der Dichter des altüberlieferten, volksmäßigen Alliterationsverses, und er arbeitet auch durchaus im Geist und mit der überkommenen Technik der germanischen Alliterationsdichtung. Das Gesamtkolorit der Darstellung ist daher auch ein durchaus germanisches. Das zeigt sich ebenso sehr in den allgemeinen stilistischen Eigenschaften (unter denen die starke Betonung des Formelhaften und die Bevorzugung des Dialogs hervorzuheben sind), wie in der (übrigens auch gutenteils wieder typisch-formelhaften) Charakterisierung der einzelnen Persönlichkeiten, die ganz im Gewand germanischer Fürsten und Helden auftreten, wie endlich auch in zahlreichen freieren Ausführungen bei Situationen und Szenen wie sie auch das altgermanische Epos zu schildern liebte (man vgl. z. B. die häufige Betonung des Ceremoniells, des thau, z. B. v. 548 ff. bei der Begegnung der Magier und des Herodes, die ausführliche Beschreibung von Gastmählern, wie v. 1994 ff. bei der Hochzeit von Kana, v. 2728 ff. beim Geburtsfest des Herodes, Naturschilderungen wie die Beschreibung der Seestürme 2235 ff. 2906 ff., u. a. m.). Über alle Mittel der Darstellung verfügt der Dichter mit vollendeter Kunst und spielender Leichtigkeit. Die schlichte einfache Erzählung gelingt ihm ebenso wie die Darstellung des höchsten Pathos. Der rhythmische Wohllaut seiner Verse ist ebenso bewunderungswürdig wie der schöne und leichte Fluß seiner Perioden. Trotz überquellender Fülle des sprachlichen Ausdrucks herrscht nirgends die leere Phrase, denn überall ruht die Darstellung auf klarer und lebendiger Anschauung.

Für die Beurteilung der Genesis ist auch die angelsächsische Übertragung des Stückes I direkt mit heranzuziehen, seit die Auffindung des Vatikanischen Fragments dieses Abschnitts gezeigt hat, daß man es nicht mit einer eigentlichen Umdichtung, sondern nur mit einer im ganzen so wörtlichen Umschrift zu thun hat, daß man den Text bis auf Kleinigkeiten ohne weiteres wieder in korrekte altsächsische Verse umsetzen kann. Auf der andern Seite wird das sachliche Urteil über den Wert des Werkes dadurch erschwert, daß es uns noch an einem genügenden Einblick in seine quellenmäßigen Grundlagen fehlt. Zwar ist sicher neben der Genesis noch anderes benutzt, z. B. wenn der Verfasser in I auf die mittelalterliche Engel- und Teufellehre, oder in II auf die Antichrist- und Enochlegende eingeht; aber bestimmte Quellen für die einzelnen Abschnitte sind bisher nicht aufgefunden worden: höchstens daß bei I einzelne individuellere Anklänge an Avitus De initio mundi und De originali peccato konstatiert worden sind. Trotzdem wird man schon jetzt sagen dürfen, daß Komposition und Darstellung an Gebrechen leiden, die schwerlich auf Rechnung der Quellen zu setzen sind, und die im Heliand ihresgleichen nicht haben: vor allem an Weitschweifigkeit und Mangel an strengem Gedankenaufbau. An Wortfülle mangelt es dem Verfasser nicht, im Gegenteil: aber er arbeitet eben (vgl. S. 618, 53) mit entlehnten Worten und Formeln, ohne die Plastik der Anschauung, die den Heliandbichter stets aus sich selbst heraus den rechten Ausdruck finden läßt. Auch nach der formalen Seite hin ist die Technik der Genesis nichts weniger als einwandsfrei, denn Stil

und Periodenbau sind stockend und schwerfällig und auch den Versen gebricht es an ungezwungenem Flusse wie an rhythmischer Kraft. Auf den Heliand allein ist also mit Fug zu beschränken, was die Praef. von der Arbeit ihres altsächsischen Dichters im ganzen rühmt: clare quidem pronunciatione, sed clarius intellectu lucet. **E. Sievers.**

Heliodorus. 1. Minister des syrischen Königs Seleucus IV. Philopator (187—175 v. Chr.). Er wurde von diesem nach Jerusalem gesandt, um die Auslieferung des Tempelschatzes zu fordern. Obgleich gewarnt, tritt er in den Tempel, wird aber von einem wunderbaren himmlischen Reiter, der plötzlich in Begleitung zweier herrlicher Jünglinge erscheint, niedergeworfen. Auf die Fürbitte des Hohenpriesters Onias wird er wieder geheilt. So der Bericht 2 Mak 3, 6—40. Dieselbe Geschichte erzählt der Verfasser des 4. Mak-Buches c. 4; aber er nennt statt Heliodors den Apollonius, den damaligen syrischen Statthalter von Cölesyrien. Josephus schweigt über den ganzen Vorfall. Fritzsche (Schenkels Bibellex. III, S. 7) meint eine historische Grundlage der Legende anerkennen zu müssen; allerdings aber könne man nicht angeben, welche Umstände damals den beabsichtigten Tempelraub vereitelt hätten. Der Höfling Heliodor des Appian (Hist. syr. 45), der den König vergiftet hat, um selbst den Thron zu besteigen, wird mit dem Heliodor des Mak-Buches identifiziert. — 2. In dem Briefe des alex. Dionysius an den röm. Stephanus (254—257) wird ein Heliodor, Bischof von Laodicea, erwähnt. — 3. Sokrates berichtet (h. e. V, 22), in Thessalien bestände die Sitte, jeden Kleriker abzusetzen, der sich nach seiner Weihe nicht seines Weibes enthielte. Als den Urheber dieser Sitte nennt er einen Bischof Heliodor von Trikka in Thessalien, *οὗ λέγεται πονήματα ἐρωτικὰ βιβλία, ἃ νέος ὢν ἔταξε καὶ Αἰθιοπικὰ προσηγόρευσε*. Diesen Roman eines Heliodor besitzen wir noch (s. Nicolai, Griech. Lit.-Gesch. II [1877], S. 499 f.) „in Hinsicht auf Erfindung, dramatische Anlage und Gliederung, in Charakteristik und auch im ethischen Gehalt die beste und kunstmäßeste Leistung dieser Art“ (recogn. Bekker 1855, deutsch von Jacobs 1837 f., 1869; vgl. E. Rohde, Der griech. Roman und seine Vorläufer, 1876 S. 424—467). Valesius ist geneigt, die Identifizierung des Bischofs und Dichters für ein Versehen des Sokrates zu halten. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, da sonstige Nachrichten fehlen; denn das Zeugnis des Nicephorus (h. e. 12, 34), eine Provinzialsynode habe Heliodor aus der Abfassung der Aethiopica ein Verbrechen gemacht und ihm die Wahl gelassen, seinen Roman zu vernichten oder abzudanken als Bischof; er aber habe das letztere vorgezogen — ist verdächtig und kann eine Legende auf Grund des sokratischen Berichtes sein. Photius, der Biblioth. 73 sehr günstig von dem Roman spricht, weiß von jener Geschichte nichts. Rohde macht gegen die Identifizierung geltend, daß der Roman schon unter Aurelian geschrieben sein müsse. In früherer Zeit haben einige den Verfasser der Aethiopica mit dem Sophisten gleichen Namens identifiziert, der unter Hadrian gelebt und von welchem Philostratus in den Vit. Sophist. gehandelt hat. — 4. Mit dem thessal. Bischof soll auch nach einigen Heliodor, der Freund des Hieronymus, identisch sein. Doch sind dafür keine Gründe beigebracht. H. begleitete den Hieronymus als Mönch in den Orient, kehrte aber in seine Heimat Dalmatien zurück. Der berühmte 14. Brief des Hieronymus (ann. 373) über das einsame Leben gilt ihm und soll ihn in den Orient zurückrufen. Erwähnt wird er auch sonst noch mannigfach in den ältesten Briefen des Hieronymus und zwar höchst ehrenvoll nämlich ep. 3 (an Rufin), 4 (an Florentius), 5 (an denselben), 6 (an Julianus), 7 (an Chrysogonus). In einem Brief an den Nepotian, den Neffen des Heliodor, der 20 Jahre später geschrieben ist, blickt Hieronymus auf seine mönchische Jugendunternehmung mit dem Freunde und auf den 14. Brief zurück; er kritisiert zugleich in interessanter Weise jene Epoche seines Lebens. Heliodor war inzwischen Presbyter in Aquileja, dann Bischof von Altino geworden, behielt aber als solcher das mönchische Leben bei. Noch einmal, im Jahre 396 wahrscheinlich, hat Hieronymus an ihn geschrieben in Anlaß des Todes seines Neffen Nepotian (ep. 60). Nach Hieron. contra Ruf. II, 31 hat Hieronymus dem Heliodor seine Übersetzung der Sprüche Salomonis gewidmet. Erwähnt wird er auch noch in der Präf. in Abdiam proph. (VI, p. 362 edid. Vall.). — 5. Einen Presbyter Heliodor nennt Rufin (Apol. 30, Opp. Hieron. II, p. 659) als einen des Griechischen kundigen Mitarbeiter des Hilarius bei dessen Kommentaren. — 6. Ein Christ Namens Heliodor hat 269 jambische Verse an Theodosius I. gerichtet, s. Rohde a. a. O. S. 443 N. 2. — 7. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts lebte nach Gennadius c. 6 ein Priester Heliodor, der gegen die Manichäer ein uns nicht erhaltenes Werk de naturis rerum exordialium geschrieben hat, in welchem er die Lehre von Gott als dem einzigen Weltprinzip rechtfertigte. S. Czapla,

Gennadius (1898) S. 16f. — 8. Gennadius nennt c. 29 einen antiochenischen Presbyter Heliodor (um die Mitte des 5. Jahrhunderts) als Verf. einer uns nicht erhaltenen Schrift de virginitate. S. Czapla, Gennadius S. 69. **Adolf Harnack.**

Heliogabalus, römischer Kaiser vom Sommer 218 bis März 222. — Lamprid., Heliogab. Cassius Dio LXXVIII, 30f., LXXIX, 1—21; Zonar. XII, 13. 14; Herodian V, 3—8; Capitolin., Macrinus 7—10, 15; Aurel. Victor, Caes. 23, Epit. 23; Eutrop. VIII, 22; Oros. VII, 18; Zosim. I, 10. Münzen bei Eckhel, Cohen, Bildsäulen im Louvre, Vatikan, München, Dresden. Gibbon, übersetzt von Sporschil 1837, S. 112f.; Pauly, RE III, S. 1102—1105.

H., eigentlich Varius Avitus Bassianus, war der Sohn des Senators Varius Marcellus und der Julia Soämis, Großsohn der Julia Mäsa, der Mutterschwester des Caracalla, Vetter des Alex. Severus. Als Kaiser führte er auch die Namen Antoninus (Lamprid. 1), Severus, Aurelius, Pius, Felix; geboren wahrscheinlich um das Jahr 201. Später wollte er selbst wohl für einen Sohn Caracallas gelten. Über das Leben dieses Kaisers, der die Schamlosigkeit und Ausschweifungen eines Caligula und Nero noch übertroffen hat, sind wir ausreichend unterrichtet; müssen aber allerlei mehr oder weniger unkontrollierbaren Klatsch mit in den Kauf nehmen. Mutter und Großmutter hatten sich nach Emesa in Syrien zurückgezogen. Beide Frauen hatten auf den Knaben einen großen Einfluß (Lamprid. 2) und erzogen ihn zu jenem wüsten orientalischen religiösen Fanatismus, der das eigentlich Charakteristische an dem Leben des zukünftigen Regenten geworden ist. Frühe schon wurde er zum Oberpriester des Sonnengottes von Emesa geweiht, dessen Namen er später annahm (Elagabal = אל גבל; über denselben s. Pauly, RE III, S. 1100f. Der Name Heliogabal ist eine alte, naheliegende Gräzisierung). Den Soldaten imponierte er durch seine Schönheit und die Pracht seines Aufzugs; auch das Andenken an Caracalla machte ihn im Lager ehrwürdig. Die Ränke seiner Mutter und Großmutter und der Sturz Macrins brachten ihn auf den Thron, doch betrat er erst im Jahre 219 die Hauptstadt. Entnervt durch schamlose Ausschweifungen, wahnsinnig durch die Beschäftigung mit abergläubigem Zauberwerk, verfolgt er nur die beiden Aufgaben, seiner Wollust zu dienen und den syrischen Gott, dessen Oberpriester er war, in Rom als den All- und Alleinherrschenden einzuführen. (Lamprid. 3: sed ubi primum ingressus est urbem, Heliogabalum in Palatino monte iuxta sedes imperatorias consecravit eique templum fecit, studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis veneranda in illud transferre templum et id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea, Judaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret. 6: Nec Romanas tantum extinguere voluit religiones sed per orbem terrae unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur. c. 7: omnes sane deos sui dei ministros esse ajebat, cum alios eius cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros. Man kann an diesem Unterfangen, welches der Kaiser mit Fanatismus durchzusetzen bestrebt war, die Zeichen der Zeit studieren: Ein Gott soll in der Welt herrschen und zwar über die ganze Erde, die Attribute aller übrigen Götter, selbst die altehrwürdigen Sacra der Stadt, so weit sie nicht profaniert und außer Wirksamkeit gesetzt werden, sollen dem einen übertragen werden; ihm sollen Götter und Göttinnen dienen. Im Jahr 219 war dies der Versuch eines wahnsinnigen Knaben, 90 Jahre später hat sich die Kirche wesentlich nur noch mit einer dieser verwandten religiösen Denkart auseinanderzusetzen, ohne deren Aufkommen und Verbreitung sie selbst nicht so rasch zur Weltherrschaft gelangt wäre. Es war die Art der Eingötterei, wie sie das Ideal des dem Heliogabal so verwandten und doch von ihm so verschiedenen Alex. Severus gewesen ist. Als er, nachdem H. und seine Mutter von den Soldaten ermordet waren, den Thron bestieg, war sein erstes Werk, die befleckte Stadt zu reinigen und vor allem die altrömischen Sacra wiederherzustellen. Aber auch ihm schwebte ein einiger Gott, nur unsagbar geheimnisvoll, über all den heiligen Bildern und Kulten, nur daß dieser unaussprechlich Eine die ehrfurchtsvolle Scheu vor allen Weltheiligtümern nicht untersagte, sondern ausdrücklich gebot. Mit dieser, der neuplatonischen, Denkweise hat das Christentum den Schlußkampf kämpfen müssen. Ursprünglich friedfertig, ist sie am Anfang des 4. Jahrhunderts aggressiv geworden und hat ihre Bekenner zum Kampfe aufgerufen, bis Konstantin und seine Nachfolger unter dem Namen Christi und des höchsten Gottes eine Religionspolitik eröffneten, die, man muß es sagen, nur an der des Knaben

Heliogabal ihre Prophetin gehabt hat. — Die Kirche hatte zur Zeit dieses Kaisers Friede. Anstalten zur Ausführung des Planes, auch die „devotio Christianornm“ dem Elagabalskult unterzuordnen, scheinen noch nicht gemacht worden zu sein. Über die Krisen in der römischen Kirche z. B. des Bischofs Calixt (217—222) sind wir durch die Philosoph. des Hippolyt l. IX ziemlich ausreichend unterrichtet. Sie erzählen uns auch von vornehmen römischen Christinnen, und von dem Schutz, den der Bischof ihrem weltförmigen sündigen Treiben angedeihen ließ (IX, 22 fin.). Die Severina, an welche Hippolyt eine Schrift gerichtet hat, hat mit der Kaiserin Julia Aquilia Severa nichts zu thun (s. Achelis, TU NF. Bd I H. 4 S. 190 ff.). Zur Zeit H.s schrieb Jul. Africanus seine leider verlorene Weltchronik und Hippolyt seinen Osterkanon, der bis zum 1. Jahre des Alex. Sev. reichte.

Adolf Harnack.

Hellenisten. — Droysen, Geschichte des Hellenismus, 2. Aufl. 1877—78; Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit, 1891—92; Mahaffy, Greek life and thought from the age of Alexander to the Roman conquest, 2. Ed. 1896; Conybeare, A. „Greece, Hellenism“ bei Hastings, A dictionary of the Bible 2, 260; Reuß, Ed. „Hellenisten“ in der 2. Auflage dieser Encyklopädie; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl. 1898, 2, 21—175; 3, 1—135. 304—562 (mit weiteren Litteraturangaben); Siegfried, Philo von Alexandrien, 1875. Ueber den jüdischen Hellenismus (in der ZwTh Bd 18, 1875, 465 ff.). Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes (in den JprTh Bd 1, 1886, 228 ff.); Friedländer, Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt, 1897. Der vorchristliche jüdische Gnosticismus, 1898 (vgl. Schürer, ThLZ, 1897, 326; 1898, 167); Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke, 1875. Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Ueber die Herrschaft der Vernunft, 1869; Karpeles, Geschichte der jüdischen Litteratur 1, 1886, 135 ff.; Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895.

1. Der Hellenismus (von *ἑλληνίζειν*, griechisches Wesen annehmen), eine der merkwürdigsten und folgenreichsten Erscheinungen der Geschichte, war eine Frucht des kurzen und glänzenden Siegeszuges Alexanders des Großen. Zerfiel das von ihm gegründete Weltreich auch bald nach seinem Tode in eine Reihe von selbstständigen Staaten, so bildeten diese doch gewissermaßen eine höhere, über die politischen und nationalen Grenzen hinausgehende Einheit, die durch die Ausbreitung der griechischen Sprache und Kultur zusammengehalten wurde. Daß eine bestimmte Sprache die nationalen Schranken überschritt und eine Weltsprache wurde, war insofern nichts absolut neues, als das Aramäische in der Perserzeit die Bedeutung einer weite Ländergebiete beherrschenden Regierungs- und Verkehrssprache gewonnen hatte. Aber die Verbreitung des Aramäischen entsprach doch nur rein praktischen Bedürfnissen, und es trat nicht auf als Träger einer besonderen Kultur. Dies war dagegen mit dem Griechischen im eminenten Grade der Fall. Wer die griechische Sprache übernahm, kam mit einer reich entwickelten Litteratur, einer edlen Kunst und einer überlegenen Lebensanschauung in Berührung, durch welche er sich auf eine höhere geistige Stufe erhoben fühlen mußte. Allerdings würde es nicht den wirklichen Verhältnissen entsprechen, wenn man annehmen wollte, daß das Griechische die verschiedenen Lokalsprachen der einzelnen orientalischen Völker verdrängt hätte; vielmehr hielten sich diese, darunter besonders die aramäischen Dialekte, nicht nur als Sprachen der breiten Volksklassen, sondern mehr oder weniger auch als Litteratursprachen innerhalb engerer Grenzen. Aber an vielen Stellen, namentlich in den größeren Städten, lernte die Bevölkerung neben ihrer eigenen Sprache auch das Griechische, und für jeden, der nach einer höheren Bildungsstufe strebte, war das Studium der griechischen Litteratur und überhaupt eine griechische Schulung unumgänglich notwendig, während die griechische Sprache in ihrer neuen einheitlichen Form (*ἡ κοινὴ διάλεκτος*) den ehrgeizigen Schriftstellern eine früher ungeahnte Gelegenheit darbot, über die engen Grenzen der eigenen Nation hinaus zu wirken und Weltberühmtheit zu genießen. Die Pflanzstätten dieser hellenistischen Kultur waren die Höfe der verschiedenen Fürsten, wo sich Litteraten, Künstler und hohe Beamte versammelten, und daneben ganz besonders die vielen hellenistischen Städte, die von griechischen Einwanderern gegründet oder neu gestaltet wurden, und wo bald die im griechischen Stile aufgeführten Tempel, Theater, Gymnasien, Badeanstalten u. s. w. von dem sich hier entfaltenden hellenischen Leben Zeugnis ablegten.

Allerdings war das Hellenentum der hellenisierten Völker von dem alten und echten griechischen Wesen ziemlich verschieden. Die Blütezeit der griechischen Litteratur und Kunst war mit dem Untergange der kleinen selbstständigen Griechenstaaten dahin. Und schon

der Umstand, daß das Hellenentum von den neuen Völkern neu angelernt werden mußte, gab dem Hellenismus einen etwas pedantischen Charakter, der uns namentlich in Litteratenstädten wie Alexandrien stark entgegentritt. Noch wesentlicher war es aber, daß das griechische Wesen in den orientalischen Völkern, trotz seiner geistigen Überlegenheit, in stärkerem oder schwächerem Grade mit fremden Bestandteilen gemischt wurde. Zum Teil geschah dies unbewußt, zum Teil aber war es eine Folge davon, daß diese Völker bestrebt waren, ihre eigene nationale Bedeutung zu behaupten. Namentlich empfanden sie es, wie besonders die unten erwähnte apologetische Schrift des Josephus lehrt, als etwas sehr wesentliches, ihr hohes Alter und ihre Bedeutung für die menschliche Kulturentwickelung nachzuweisen, was mehrere Historiker dazu veranlaßte, die älteste Geschichte ihrer Nation, ihre Mythen und Sagen nach dem herrschenden wissenschaftlichen Geschmacke darzustellen.

Zu den vielen kleinen Völkern, die in den Hellenisierungsprozeß mit hineingezogen werden, gehören auch die Juden, sowohl die in Palästina als auch die zahlreichen in anderen Ländern lebenden. Und gerade der Hellenismus der Juden ist eine höchst wichtige Erscheinung, die nicht nur für die Theologie ein besonderes Interesse hat, sondern auch unter den Formen der hellenistischen Bewegung überhaupt einen hervorragenden Platz einnimmt. Obschon nämlich viele Juden die blendende griechische Bildung mit Begeisterung übernahmen und sich mit bedeutendem Talente darin einlebten, so wurden sie doch von dem Bewußtsein getragen, selbst etwas zu besitzen, was dem Griechischen ebenbürtig, ja überlegen war, und für dessen Bewahrung sie mit aller Kraft kämpfen mußten. Ihr Glaube an einen, heiligen Gott, die Verheißungen, die dieser Gott ihnen gegeben hatte, und vor allem ihr Gesetz, wofür sie zu leiden und zu sterben bereit waren, standen ihnen höher als jede Weltweisheit und sie sollten durch die Verbindung mit der griechischen Philosophie und schriftstellerischen Kunst nur weiter verherrlicht werden. Ja in dem Grade waren sie von der Überlegenheit ihrer eigenen Überlieferung überzeugt, daß sie sich keineswegs nur als Lernende betrachteten, sondern die ihnen durch den Hellenismus dargebotenen Mittel benutzten, um unter den Heiden für ihren Glauben Propaganda zu machen (vgl. den A. Proselyten). Da der hellenistische Einfluß sich bei den in Palästina und den in der Diaspora lebenden Juden ziemlich verschieden gestaltete, müssen beide für sich betrachtet werden; doch darf nicht übersehen werden, daß die Grenzen zwischen beiden fließend waren, da wir palästinische Juden treffen, die als hellenistische Schriftsteller auftreten, und auch sonst einen allerdings schwachen Einfluß des nichtpalästinischen Hellenismus auf die Juden in der Heimat nachweisen können.

2. Über die Art und Weise, wie Alexander der Große in den Besitz des jüdischen Teiles von Palästina kam, giebt es keine echt historischen Nachrichten. Nur soviel schimmert deutlich durch, daß er die Juden milde behandelt hat, und daß diese von ihrem Winkel aus verhältnismäßig ungestört betrachten konnten, wie gefürchtete und gehaßte Weltmächte in wunderbar kurzer Zeit zusammenbrachen. Wahrscheinlich haben sie deshalb damals das Griechentum mit einer gewissen Sympathie betrachtet, die von der Auffassung des vierten Weltreiches, die uns im Buche Daniel entgegentritt, noch weit entfernt war. Allmählich bekamen sie Gelegenheit, das griechische Wesen in nächster Nähe zu betrachten, da sich an der Mittelmeerküste, im mittleren Teile des Westjordanlandes und besonders im Ostjordanlande eine Reihe hellenistischer Städte erhoben, die vollständig nach griechischem Muster eingerichtet waren. Auch führte der damals aufblühende jüdische Handel es mit sich, daß viele Juden auf ihren Seereisen mit dem hellenistischen Leben bekannt wurden. Allerhand Spuren zeigen nun auch, wie rasch und in welchem Umfange das Griechentum sich in Palästina verbreitete. Vor allem waren es die Mitglieder der Tempelaristokratie, die sich mit der neuen blendenden Kultur befreundeten. Aber auch ein Anhänger der strengeren Richtung wie Jesus Sirach spricht mit Sympathie von der ärztlichen Wissenschaft und von der kunstvollen Musik, wobei wir ohne Zweifel an griechischen Einfluß zu denken haben (vgl. die griechischen Benennungen für einige Musikinstrumente bei Daniel), wie ja auch seine sehr geringschätzende Beurteilung der materiellen Lebensbeschäftigungen lebhaft an das Vorbild der Griechen erinnert. Zu einer Verschmelzung der altheiligen jüdischen Überlieferungen mit der griechischen Gedankenwelt kam es aber in Palästina nur in sehr geringem Umfange. Vielmehr waren die Aristokraten, die für das Griechentum schwärmten, bereit, die altjüdischen Sitten und Verbote vollständig aufzugeben, um ihre Geistesfreiheit zu dokumentieren. Die Anekdoten, die Josephus von dem Tobiassohne Joseph und seinem Benehmen in Ägypten erzählt, geben, obwohl nicht direkt geschichtlich, im allgemeinen ein charakteristisches Bild der damaligen Verhältnisse. Die vornehmen Priester vertauschten ihre hebräischen Namen mit ähnlich klingenden griechischen (z. B. Menelaos=Menachem,

Jason-Jesus). Der Hohepriester Jason schickte Geldbeiträge zu den Heraklesspielen in Tyrus. In Jerusalem wurde eine Arena errichtet, und die Priester verließen oft ihre Beschäftigungen auf dem Tempelplatze, um bei den Spielen zuzuschauen. Mehrere Juden, die an den Kampfspielen teilnehmen wollten, schämten sich des heiligen Bundeszeichens der Beschneidung und suchten es auf künstliche Weise zu verbergen. Das Judentum schwebte also in der ernsten Gefahr, vom Hellenismus vollständig absorbiert zu werden. Dann rettete es die brutale Gewalt, womit ein kurzsichtiger Seleucide die Hellenisierung des Volkes und die vollständige Vernichtung des jüdischen Wesens durchführen wollte. Dadurch rief er die makkabäische Erhebung hervor, die unter den unzuverlässigen Aristokraten aufräumte und die Eigenart des Judentums rettete. Je mehr sich aber der makkabäische Freiheitskrieg in einen Kampf für dynastische Interessen verwandelte, um so mehr näherten die Hasmonäer sich den alten hellenisierenden Tempelaristokraten. Auch sie begannen griechische Namen anzunehmen. Auf ihren Münzen benutzten sie griechische Legenden neben den althebräischen. Aristobulus wurde, wahrscheinlich von der Gegenpartei, Griechenfreund genannt, und Johannes Hyrkan wurde wegen seiner Freundlichkeit gegen Griechen, die Palästina besuchten, in Athen mit Ehrenbezeugungen ausgezeichnet. Noch mehr trat diese Neigung bei Herodes dem Großen hervor. An seinem Hofe hielten sich griechische Litteraten auf, und sein Interesse für die griechische Kunst bezeugen die Tempel und anderen Gebäude, mit welchen er die Städte seines nicht-jüdischen Gebietes schmückte. In Jerusalem selbst war nicht nur der Tempel ein teilweise im griechischen Stile aufgeführtes Prachtgebäude, sondern Herodes ließ außerdem in seiner Hauptstadt ein Theater, ein Amphitheater und einen Hippodrom bauen. Wie tief der Hellenismus eingedrungen war, zeigen unter anderem auch die zahlreichen griechischen Fremdwörter, die das Jüdisch-Aramäische aufgenommen hat, und die einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Geschichte der *κοινή* liefern. Von Bedeutung waren auch die jährlichen Besuche zahlreicher auswärtiger Juden und Proselyten an den großen Festen in Jerusalem. Auf gewissen Gebieten waren also die palästinischen Juden dem Einflusse der Hellenisierung in bedeutendem Umfange unterworfen. Aber zu einer wirklichen geistigen Vermählung des jüdischen Geistes mit dem griechischen kam es jetzt in Palästina so wenig wie früher; und nachdem Jerusalem gefallen war und alle Parteien des Volkes mit Ausnahme der Pharisäer unter seinen Trümmern begraben hatte, wurde die Abgeschlossenheit der Juden gegen jede fremde geistige Beeinflussung noch schroffer und hartnäckiger. In den subtilen Gesetzesdisputationen schufen sich die Führer des Volkes eine exklusive geistige Welt, wo keine fremden Gedanken Eingang finden konnten, und wo mit griechischer Weisheit und griechischer Kunst nichts zu erreichen war.

3. Ein wesentlich anderes Bild bieten die auswärtigen Juden — die eigentlichen Hellenisten im Gegensatze zu den Hebräern, vgl. Akt 6, 1 — dar. Schon der Umstand, daß sie bald ihre alte Sprache verlernten und neben den verschiedenen Lokalsprachen wesentlich auf das Griechische angewiesen waren, stellte sie auf einen ganz anderen Standpunkt. Auch waren sie von allen Seiten so von dem materiellen und geistigen Leben der Nichtjuden umgeben, daß eine starke Beeinflussung unvermeidlich wurde. Nichtsdestoweniger hielten gerade die Juden der Diaspora energisch an ihrem Judentum fest. Von einem so schroffen Gegensatz der Richtungen wie zwischen den Strengen und Gleichgiltigen in Palästina hören wir bei ihnen nichts. Vielmehr bewährte sich bei den außerhalb Palästinas lebenden Juden die im babylonischen Exile gewonnene Fähigkeit, sich mitten unter den Heiden ohne jede feste materielle Kulturgrundlage nur mittels des Gesetzes als Juden zu behaupten, ihre merkwürdig zähe Kraft. Selbst die Freiesten unter ihnen dachten nicht daran, sich vom Gesetze loszusagen. Wenn nun andererseits die glänzende hellenistische Bildung ihren Zauber auf sie ausübte, und sie den Schätzen der griechischen Litteratur ihre Bewunderung nicht versagen konnten, mußte dies naturgemäß zu einem Versuch führen, die beiden geistigen Faktoren zu einer höheren Einheit zu verbinden. Unter diesen Verhältnissen entstand, vor allem in Alexandrien, aber auch unter den anderen auswärtigen Juden, die umfangreiche jüdisch-hellenistische Litteratur, von der wir uns durch die erhaltenen Reste ein deutliches Bild machen können. Sie geht in der Bewunderung vor dem griechischen Geiste merkwürdig weit — z. B. findet Philo kein Bedenken darin, Plato und anderen Philosophen das Epitheton „heilig“ beizulegen. Aber das Auffällige hierin verliert sich, wenn man bedenkt, daß die Juden thatsächlich eine Reihe von Gedanken, die sie in ihren heiligen Schriften besaßen, bei den griechischen Denkern wieder fanden, und noch mehr, wenn man die mehr oder weniger harmlosen Mittel betrachtet, durch welche es ihnen gelang, die Superiorität ihrer eigenen Religion trotzdem zu behaupten. Hierher gehört

in erster Linie die bei Philo und anderen vorkommende Behauptung, daß die griechischen Ethiker ihre reinen Gedanken einer Bekanntschaft mit dem mosaischen Gesetze verdankten. Andererseits machte die allegorische Auslegung, die die Juden nach stoischem Vorbilde auf das AT anwandten, es ihnen möglich, die gesamte griechische Weisheit darin nachzuweisen. Und endlich verschmähten sie es nicht, den Kunstgriff der Fabrikation falscher Schriften und Citate zu benutzen, um mit um so größerer Wirkung auf die griechische Litteratur verweisen zu können. Aber die Hauptsache ist überall, daß die jüdische Religion ihnen das Höchste war, und daß die griechische Weisheit erst durch ihre wirkliche oder vermeintliche Übereinstimmung mit dem Gesetze autoritative Bedeutung für sie gewann. Und selbst über die vorkommenden litterarischen Fälschungen wirft es ein etwas milderndes Licht, daß sie nicht nur in maiorem gloriam des Judentums, oder zur Abwehr der häufigen Angriffe unternommen wurden, sondern auch als Mittel zur Erfüllung der von ihnen so tief empfundenen Verpflichtung, die Heiden für ihre höhere wahre Religion zu gewinnen.

Die Grundlage der hellenistisch-jüdischen Litteratur bildet die Übertragung der alttestamentlichen Schriften ins Griechische (s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III, S. 2, 1), die für viele hellenistische Juden, wie später für zahlreiche Christen, das hebräische AT vollständig ersetzte. Auch die sonst in Palästina entstandenen religiösen Schriften, wie die Weisheit Jesus Sirachs, die Psalmen Salomos, das 1. Makkabäerbuch u. s. w., wurden den griechisch redenden Juden durch Übersetzungen zugänglich gemacht. Schon diese Übersetzungslitteratur, wohl die erste in der Geschichte der Litteratur, verleiht dem jüdischen Hellenismus ein besonderes Interesse. Übrigens behandelte man in diesen Kreisen die heiligen Schriften mit einer gewissen Freiheit, indem man sie durch verschiedene Zusätze erweiterte, gelegentlich auch selbstständig bearbeitete (vgl. das griechische Esrabuch), und außerdem mehrere neue, teils übersetzte, teils griechisch geschriebene Bücher unter die heiligen Schriften aufnahm. Die auf der Grundlage der LXX entstandene Litteratur umfaßt drei verschiedene Gebiete, Geschichte, Philosophie und Dichtkunst, von denen hier ein nur flüchtiges Bild skizziert werden kann. Eine Reihe von Schriftstellern behandelten die alte jüdische Geschichte in modernisierter Form. Einige von diesen sind nur durch erhaltene Fragmente bekannt. So der Chronograph Demetrius, Eupolemus, der die alte Geschichte ziemlich frei wiedererzählte, und Artapanus, der einen merkwürdigen Versuch machte, die weltgeschichtliche Bedeutung Mosis dadurch nachzuweisen, daß er ihn mit Musaios und Hermes identifiziert und zum Begründer aller Wissenschaften und Künste, ja selbst des ägyptischen Götterkultus macht. Andere historische Fragmente dagegen rühren mehr oder weniger sicher von Samaritanern her, die auf diesem Gebiete wie auf allen anderen mit den Juden wetteiferten. Vollständig erhalten ist die auf griechisch-römische Leser berechnete Reproduktion der alttestamentlichen Geschichte von Josephus, während das entsprechende Werk seines Gegners, Justus von Tiberias, verloren gegangen ist. Die Wiedererzählung der ältesten biblischen Geschichte bei Philo steht lediglich im Dienste seiner ethisch-philosophischen Tendenzen. Daneben gab es eine andere historische Litteratur, die die jüngste Vergangenheit zum Gegenstand hatte. So beschreibt Jason von Cyrene die makkabäische Erhebung in 5 Büchern. Sein Werk ist verloren gegangen, aber im 2. Makkabäerbuche besitzen wir einen Auszug davon, so daß wir uns ein Bild von seiner (auch was die einleitende Vorgeschichte betrifft), wenig wertvollen Geschichtserzählung machen können. Noch wertloser ist die unter dem Namen 3. Makkabäerbuch bekannte Legende. Dagegen verdanken wir Josephus, der im letzten Teile seines oben erwähnten Werkes und in seiner Darstellung des jüdischen Krieges die Geschichte der Juden bis zum Untergange des Staates fortführt, daß wir überhaupt die Geschichte dieses Zeitraums schreiben können. Auch auf diesem Gebiete hatte er Justus von Tiberias zum Rivalen. Zu diesem Zweige der historischen Litteratur gehören auch einige Fragmente, in denen Philo selbsterlebte Ereignisse erzählt. Um einen gehässigen Angriff auf die Juden abzuwehren, schrieb Josephus, von dem wir außerdem noch eine Selbstbiographie besitzen, eine Schrift, durch welche er das hohe Alter des jüdischen Volkes und seine Ebenbürtigkeit mit anderen Nationen nachweisen wollte. In das Gebiet der historischen Litteratur gehören endlich auch einige der oben besprochenen litterarischen Fälschungen. So läßt der Verfasser des Aristeasbriefes unter dem Vorwand, die Entstehungsgeschichte der Septuaginta zu erzählen, einen Heiden das jüdische Volk auf überschwängliche Weise verherrlichen, wärend ein anderer auf Grundlage einer Schrift über die Juden von Hekatäus unter dem Namen dieses Historikers eine tendenziöse Schilderung seines Volkes veröffentlicht hat. — Neben der Geschichtschreibung nimmt die Philosophie den breitesten Raum ein. Die hellenistischen Juden, die auf diesem Gebiete thätig waren, verhalten sich, wie es übrigens bei den damaligen Verhältnissen nicht anders zu erwarten ist, eklektisch zu den

philosophischen Schulen der Griechen. An der Grenze zwischen der palästinensischen Chokmalitteratur und der hellenistischen Philosophie steht die von Plato und den Stoikern beeinflußte „Weisheit Salomos", eine dem alten israelitischen König in den Mund gelegte Mahnrede an die heidnischen Fürsten, die deutlich das Missionsinteresse des Verfassers verrät. Charakteristischer sind die erhaltenen Fragmente einer in der Form einer Paraphrase des Gesetzes auftretenden philosophischen Schrift des Aristobulus aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert, deren Echtheit allerdings von vielen stark angefochten wird, während Schürer u. a. sie energisch verteidigen. Wir treffen hier sowohl die Behauptung der Abhängigkeit der griechischen Weisheitslehre vom mosaischen Gesetze, aber auch die allegorische Auslegung des alttestamentlichen Textes. Einen rein moralischen, vom Stoicismus stark beeinflußten Charakter hat die Abhandlung über die Herrschaft der Vernunft, die unter dem Namen 4. Makkabäerbuch bekannt ist. An Umfang werden diese Schriften von denen des Philo bei weitem übertroffen, aber auch an und für sich gehört dieser Alexandriner zu den bedeutendsten Gestalten des jüdischen Hellenismus, der sich durch ihn einen nicht unwichtigen Platz in der Geschichte der Philosophie erobert hat (sonst s. d. A. Philo). — Eine dritte Gruppe jüdischer Hellenisten nahm sich die griechischen Dichter zum Vorbilde und betrat selbst das Gebiet des Dramas und des Epos, die sonst der jüdischen Litteratur, jedenfalls wie sie uns vorliegt, unbekannt sind. So giebt es Fragmente sowohl von einer Darstellung der Geschichte Jerusalems in epischer Form von einem Juden Namens Philo als von einem Drama „der Auszug (aus Ägypten)" von einem gewissen Ezechiel. Besonders haben aber die jüdischen Dichter den oben erwähnten Weg der litterarischen Täuschungen betreten. So haben sie einen ziemlich umfangreichen Beitrag zu der Sibyllenlitteratur beigesteuert, um unter der Autorität dieses geheimnisvollen Orakels für ihre Religion Propaganda machen zu können. Andere fälschten Verse, die den alten heidnischen Dichtern in den Mund gelegt wurden, damit sie als wirkungsvolle Citate in der Apologie und Polemik benutzt werden konnten. Außerdem giebt es noch zwei moralische Dichtungen, die unter dem Namen Phokylides und Menander auftreten, deren Entstehung jedoch trotz stark hervortretender jüdischer Elemente nicht ganz durchsichtig ist.

Nach dem Untergange des jüdischen Staates begann die streng exklusive Richtung sich allmählich auch unter den Juden der Diaspora zu verbreiten. Ein interessantes Zeugnis für den wachsenden Einfluß der Palästinenser ist die neue griechische Übersetzung des Aquila, die die LXX verdrängen und den echt jüdischen Text und Kanon unter den auswärtigen Juden verbreiten sollte. Aber gerade die zunehmende Exklusivität des Judentums machte nach und nach jede Übertragung der Bibel ins Griechische überflüssig. Immer schroffer stellten sich die Vertreter der jetzt herrschenden Richtung gegen die Verbindung des jüdischen Geistes mit der Weltkultur, bis schließlich die reiche jüdisch-hellenistische Litteratur bei ihnen vollständig in Vergessenheit geriet. Die Folge hiervon ist die merkwürdige Thatsache, daß dies ganze außerordentlich interessante und weltgeschichtlich bedeutsame Schrifttum uns vollständig unbekannt geblieben wäre, wenn nicht die griechischen und die von den Griechen abhängigen Christen neben der alten alexandrinischen Bibelübersetzung auch größere oder kleinere Teile der jüdisch-hellenistischen Litteraturwerke erhalten und für die Nachwelt gerettet hätten. **Fr. Buhl.**

Hellenistisches Griechisch (mit besonderer Berücksichtigung der griechischen Bibel). — E. Reuß, A. „Hellenistisches Idiom" in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie Bd V, 1879, S. 741—749; U. von Wilamowitz-Moellendorff, Ueber die Entstehung der griechischen Schriftsprachen, Verhandlungen der 32. Vers. deutscher Philologen u. Schulmänner zu Wiesbaden 1877, Leipzig 1879, S. 36—41; K. Krumbacher, Beiträge zu einer Geschichte der griechischen Sprache, Kuhns Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen XXVII, NF VII (1885), S. 481—545; G. N. Hatzidakis, Einleitung in die neugriechische Grammatik (Indogermanische Grammatiken Bd V), Leipzig 1892; A. Thumb, Handbuch der neugriechischen Volkssprache. Grammatik, Texte, Glossar, Straßburg 1895; Gustav Meyer, Griechische Grammatik³ (Indogermanische Grammatiken Bd III), Leipz. 1896; A. N. Jannaris, Historical Greek Grammar, chiefly of the Attic dialect, as written and spoken from Classical Antiquity to the present time. Founded on Ancient Texts, Inscr., Papyri and present popular Greek, London 1897; Karl Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der Griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr. = Byzantinisches Archiv Heft 1, Leipzig 1898; Wilhelm Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnaß bis auf den zweiten Philostratus, 4 Bde und 1 Registerband, Stuttg. 1889—1897; F. W. Sturz, De dialecto Macedonica et Alexandrina liber, Lipsiae 1808; Apostolides, Du grec alexandrin et de ses rapports avec le grec ancien

et le grec moderne, Alexandrie 1892; ders., Essai sur l'Hellénisme Égyptien et ses rapports avec l'Hellénisme classique et l'Hellénisme moderne, Tome I. L'Hellénisme sous l'ancien et le moyen empire, 1. fasc. Paris 1898; K. Foy, Lautsystem der griechischen Vulgärsprache, Leipzig 1879; K. Buresch, *Γέγοναν* und anderes Vulgärgriechisch, Rhein. Museum für Philologie XLVI (1891) S. 193—232; P. Kretschmer, Die attischen Vaseninschriften, Gütersloh 1894; Joh. Compernaß, De sermone graeco vulgari Pisidiae Phrygiaeque meridionalis, Diss. Bonn 1895; K. Meisterhans, Grammatik der attischen Inschriften[2], Berlin 1888; O. Glaser, De ratione quae intercedit inter sermonem Polybii et eum, qui titulis saeculi III, II, I apparet, Diss. Gießen 1894; Eduard Schweizer, Grammatik der Pergamenischen Inschriften. Beiträge zur Laut- und Flexionslehre der gemeingriechischen Sprache, Berl. 1898; St. Witkowski, Prodromus Grammaticae Papyrorum Graecarum aetatis Lagidarum, Cracoviae 1897 (Sonderdruck aus dem 26. Bd der Abhh. der philol. Klasse der Akademie zu Krakau S. 196—260); E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, Progr. Heilbronn 1898; E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from BC 146 to AD 1100), Memorial Edition, New-York und Leipzig 1888; G. A. Deißmann, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu" untersucht, Marburg 1892, S. 7—15 (zum Teil unklar); ders., Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Gesch. der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marburg 1895; ders., Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des NT, Marburg 1897; ders., Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben (Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen XII. Folge), Gießen 1898; vgl. auch Theol. Rundschau I (1897/98), S. 463—472; Th. Zahn, Einleitung in das NT, Bd I, Leipz. 1897, S. 24—51: Die griechische Sprache unter den Juden (voll guter Beobachtungen); E. Hatch, Essays in Biblical Greek, Oxford 1889; E. Hatch und H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament including the Apocryphal Books, 2 voll., Oxford (1892—)1897; Ivan Korsunskij, Die Uebersetzung Septuaginta. Ihre Bedeutung in der Geschichte der griechischen Sprache und Litteratur, Moskau 1898 (russisch; citiert von E. Kurtz, Byzantinische Zeitschrift VIII, 1899, 221); J. M. S. Baljon, Grieksch-theologisch woordenboek hoofdzakelijk van de oud-christelijke letterkunde, Utrecht 1896 ff. (enthält den Wortschatz des NT und das wichtigste aus LXX und der altchristl. Litteratur; vgl. das Urteil von Blaß, ThLZ XXII, 1897, Sp. 43 f. und XXIII, 1898, Sp. 457 f.); [Wilke-]Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti[3], Lipsiae 1888; J. H. Thayer, A Greek-English Lexicon of the New Testament being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti translated revised and enlarged, Corrected Edition. New-York (auch Edinburgh) 1896 (vgl. GgA 1898, S. 920—923); Herm. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität[8], Gotha 1895; C. H. Bruder, *Ταμιειον των της καινης διαθηκης λεξεων* sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci[4], Lips. 1888; F. Zimmer, Concordantiae supplementariae omnium vocum Novi Testamenti, Gotha 1882; W. F. Moulton und A. S. Geden, A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh 1897 (vgl. C. Lammers, ThLZ XXII, 1897, Sp. 461 ff.); G. B. Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 8. Aufl. neubearbeitet von P. W. Schmiedel, Göttingen 1894 ff. (vgl. Th. Rundsch. I, 1897/98, S. 465 ff.); F Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1896 (vgl. GgA 1898, S. 120—124); Ph. Schaff, A Companion to the Greek Testament and the English Versions[3], New-York 1885, S. 1—81; H. H. A. Kennedy, Sources of New Testament Greek or the influence of the Septuagint on the vocabulary of the New Testament, Edinburgh 1895 (vgl. GgA 1896, S. 761—769); *Β. Ἀντωνιάδης, Φιλολογικὰ ἐκ τῆς Κ. Διαθήκης. Περὶ τοῦ λεκτικοῦ ἰδιώματος τῆς Κ. Διαθήκης, Ἀθηνᾶ* VI, S. 105—137; W. H. Simcox, The Language of the New Testament, New-York 1889; Ern. de Witt Burton, Syntax of the Moods and Tenses in N. T. Greek[2], Chicago 1893; Joseph Viteau, Étude sur le Grec du Nouveau Testament. Le Verbe: Syntaxe des Propositions, Paris 1893; ders., Étude sur le Grec du Nouveau Testament comparé avec celui des Septante: Sujet, Complément et Attribut, Paris 1896 (Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 114); ders., Essai sur la syntaxe des voix dans le Grec du Nouveau Testament, Revue de Philologie XVIII (1894), S. 1—41; P. Thouvenin, Les négations dans le Nouveau Testament, ebenda S. 229—240; J. Haußleiter, *ἐσθίω τρώγω*, Archiv für latein. Lexikographie IX (1894) S. 300—302; A. Theimer, Beiträge zur Kenntnis des Sprachgebrauchs im NT, Progr. Horn in Niederösterreich 1896; G. Heine, Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch, Leipzig-R. 1898; J. Boehmer, Das biblische „im Namen", Gießen 1898; Hobart, The medical language of St. Luke, Dublin 1882; Th. Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil, Leipzig 1897; Wilhelm Schmidt, De Flavii Josephi elocutione observationes criticae, Fleckeisens Jahrbb. Suppl. XX (1894), auch separat Leipzig 1894.

Andere neuere Litteratur ist im Text citiert (die ältere findet man in den genannten Schriften); vgl. auch die reichen Nachweise von A. Thumb, Die neugriechische Sprachforschung in den Jahren 1890 u. 1891, Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde I (1892) S. 38—49 und 146—155; ders., Die mittel- und neugriechische Sprachforschung (mit

Einschluß der *Κοινή*) in den Jahren 1892—1895, ebenda VI (1896) S. 210—232 und IX (1898) S. 117—164.

Inhalt. 1. Falsche Definitionen des Begriffs „hellenistisches Griechisch“. 2. Die richtige Definition. 3. Der Name. 4. Der allgemeine Charakter und die Entstehung des hellenistischen Griechisch. 5. Sind Differenzierungen konstatierbar? 6. Die griechische Bibel als Denkmal des hellenistischen Griechisch. a) Prinzipielles. b) Laut- und Flexionslehre. c) Wortschatz. d) Syntax (mit besonderer Berücksichtigung der Semitismen). e) Umgangs- oder Litteratursprache?

1. Die Definition, die Eduard Reuß 1879 an die Spitze seines Artikels „Hellenistisches Idiom“ in der zweiten Auflage dieser Realencyklopädie gestellt hat, ist heute nicht mehr zu halten. Nach ihm wäre hellenistisches Idiom „die gangbare Bezeichnung derjenigen Sprechweise, welcher sich die unter den Griechen lebenden oder mit Griechen verkehrenden Juden bedienten, oder, wenn man will, derjenigen eigentümlichen Gestaltung der griechischen Sprache, welche sich im Geiste und Munde des semitischen Orients bildete, als beide Sphären des Völkerlebens einander unmittelbar zu berüren und zu durchdringen begannen.“ Reuß selbst hat gefühlt, daß die erste dieser beiden Begriffsbestimmungen „eine beschränktere und gewiß geschichtlich nicht ausreichende“ ist und hat damit den Haupteinwand, den wir gegen seine Definition erheben müssen, vorweggenommen. Abgesehen davon, daß jene Bezeichnung höchstens vielleicht in der theologischen Schulsprache, nicht aber in der Sprachwissenschaft „gangbar“ war (nur bei Gustav Meyer, Griechische Grammatik[3] S. 26 finden wir einen Gebrauch des Ausdrucks „hellenistisches Griechisch“, der dem Reußschen ähnelt; nach G. Meyer liegt das hellenistische Griechisch „besonders im NT“ vor), ist sie bloß auf Grund einer willkürlichen Isolierung und Sonderbetrachtung gewisser Einzelheiten möglich gewesen. Unter hellenistischem Idiom die Sprache der griechischen Juden oder auch des gräcisierten semitischen Ostens zu verstehen, kann ebenso wenig gerechtfertigt werden, als wenn jemand hellenistische Kunst als Kunst der griechischen Juden oder auch des gräcisierten semitischen Ostens definieren wollte. Beide Definitionen, die engere und die weitere, sind wirklich „geschichtlich nicht ausreichend“. Sie gehen auf jene verkehrte Auffassung des Begriffes „Hellenist“ zurück, die z. B. noch in Perthes' Handlexikon für evangelische Theologen, Bd II, Gotha 1890, S. 58 vertreten ist: „Hellenisten, die unter griechisch redenden Völkern zerstreut lebenden und das hellenistische Idiom sprechenden Juden“.

Aber, sagt Reuß, die genannte Definition „genügt uns deswegen, weil wir nur durch die engeren Kreise des Judentums mit der Sache selbst bekannt sind und ein Interesse für dieselbe sich für uns eben an diese engeren Kreise knüpft.“ Wir können auch dieser Erwägung heute nicht mehr zustimmen; denn wir sind mit dem hellenistischen Griechisch heute durch ein viel umfangreicheres Quellenmaterial aus aller Herren Länder bekannt, als unsere Väter, die allerdings nur die jüdisch-hellenistischen Texte zur Hand hatten, oder — zur Hand nahmen und die längst vorliegenden, wenn auch jetzt zum Teil antiquierten Inschriften- und Papyrus-Publikationen sowie andere verwandte Texte meist in den Bibliotheken stehen ließen, obwohl Jo. Ern. Imman. Walchs Observationes in Matthaeum ex graecis inscriptionibus, Jenae 1779 den Zugang hätten vermitteln können. Dieses Quellenmaterial ist derart, daß es jedem Forscher, der kein Interesse mitbringt, ein Interesse aufnötigt, und nicht etwa nur ein sprachwissenschaftliches, sondern zuletzt auch ein allgemein kulturgeschichtliches Interesse, das der religionsgeschichtlichen Erforschung des griechischen Judentums und des Christentums zu gute kommen wird.

Welche Konsequenzen die ältere Methode der sprachwissenschaftlichen Isolierung der semitisch-hellenistischen Texte in der theologischen Forschung gehabt hat, werden wir unter 6, a noch näher betrachten. Hier dürfen wir vorausgreifend sagen, daß sie zur Auszeichnung eines sakralen Idioms, eines „biblischen“ oder auch „neutestamentlichen“ Griechisch mit besonderen Gesetzen und Geheimnissen geführt hat.

In scharfem Kontrast zu der Isolierung und Heiligsprechung des „biblischen“ Griechisch durch theologische Gelehrte steht die Ignorierung oder auch Verketzerung des Spätgriechischen durch philologische Gräcisten. Wirkte dort der dogmatische Begriff des „Kanonischen“ lähmend auf die Forschung, so hinderte hier der ebenso dogmatische Zaun des „Klassischen“ den unbefangenen wissenschaftlichen Blick. Man arbeitete mit den Schlagwörtern „graecitas fatiscens“, „Vulgärgriechisch“, „schlechtes Griechisch“ und man griff bei den selten genug vorgenommenen Editionen nachklassischer Texte zum Rotstift, als sollten die Hefte von Tertianern korrigiert werden.

2. Vor beiden Extremen werden wir uns bei der Begriffsbestimmung des hellenistischen Griechisch hüten müssen. Weder die Einschränkung des hellenistischen „Idioms“ auf die

Sprache der griechischen Juden und Christen, noch gutgemeinte schulmeisternde Werturteile können uns fördern. Für die unbefangene, das heißt sprachgeschichtliche Betrachtungsweise kann kein Zweifel darüber bestehen, daß unter hellenistischem Griechisch die griechische Weltsprache der Diadochen- und Kaiserzeit zu verstehen ist. Wenn man die Gesamtgeschichte der griechischen Sprache, soweit sie kontrollierbar ist, in drei Hauptperioden einteilt, in die Periode der altgriechischen Dialekte, die mittel- (oder auch spät-) griechische und die neugriechische Periode, so ist das hellenistische Griechisch im großen und ganzen identisch mit der mittel- (oder auch spät-) griechischen Phase. Wie diese Phase abzugrenzen ist, darüber kann gestritten werden. Vor allem ist das Selbstverständliche zu berücksichtigen, daß die Grenzen nach rückwärts und nach vorwärts in jedem Falle fließende sind. Im allgemeinen wird das Jahr 300 v. Chr. die obere Grenze sein, das Jahr 600 n. Chr. die untere (Karl Dieterich S. XVI im Anschluß an Hatzidakis S. 170 f., der die untere Grenze 500 oder 600 n. Chr. zieht). Dabei ist die untere Grenze jedenfalls noch mehr eine fließende, als die obere, — eine Thatsache, die Schweizer S. 20 zu der paradoxen Behauptung einen Schein von Recht giebt: „Nach unten giebt es keine Grenze: die byzantinische wie die moderne griechische Sprachentwickelung sind Teile der gemeingriechischen." Daß aber doch eine weitgehende Übereinstimmung in der Abgrenzungsfrage erzielt ist, zeigen die den Aufstellungen von Hatzidakis und Karl Dieterich verwandten Bestimmungen von Thumb und auch von Schweizer selbst. Ersterer beginnt das hellenistische Zeitalter mit den Eroberungszügen Alexanders d. Gr. und schließt es mit der Begründung eines nationalgriechischen Staatswesens, des byzantinischen Kaiserreichs (Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde VI, 1896, S. 224), letzterer läßt S. 20 die von ihm so genannte „altgriechische κοινή" (d. i. unser „hellenistisches Griechisch") von etwa 300 v. Chr. bis zum Ende des Altertums, etwa 500 n. Chr. reichen. Unsere Definition „griechische Weltsprache der Diadochen- und Kaiserzeit" verzichtet auf Jahreszahlen, deckt sich aber im großen und ganzen mit den genannten Abgrenzungen.

3. Nicht dieselbe Einheitlichkeit herrscht in Bezug auf den Namen. Schon in den vorstehenden Bemerkungen trat dies zu Tage; verschiedene Bezeichnungen sind gebraucht oder erwähnt worden: „hellenistisches Griechisch", „griechische Weltsprache", „Mittelgriechisch", „Spätgriechisch", „altgriechische κοινή." Zwar die letzte Bezeichnung κοινή, ohne das Beiwort, scheint sich allgemeinerer Beliebtheit zu erfreuen. Aber ein Blick auf die gräcistische Litteratur lehrt, daß nicht jeder Forscher unter κοινή dasselbe versteht: „selbst über den begriff, den dieses wort bezeichnet, ist man nicht einig" sagt Krumbacher (Kuhns Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen XXVII NF VII, 1885, S. 484), der auch von der „verschwommenen idee, welche das wort κοινή in uns erweckt" redet (S. 495).

Wir können (im Anschluß an Schweizer S. 18 f.) in der Forschung jedenfalls einen engeren und einen weiteren Gebrauch des Namens κοινή beobachten. Einige verstehen unter κοινή die Sprache der nachklassischen Litteratur mit Ausnahme der bewußt archaisierenden atticistischen Werke; ihr erster und Hauptvertreter ist Polybios. So definiert z. B. Winer-Schmiedel § 3, 1 (S. 16 f.): „eine prosaische Büchersprache, die zwar den attischen Dialekt zur Grundlage hatte, aber sich von ihm durch Aufgeben der attischen Feinheiten und Aufnahme des gemeinsam Griechischen, ja selbst durch manche Provinzialismen unterschied (ἡ κοινὴ oder Ἑλληνικὴ διάλεκτος)" und trennt von dieser „Büchersprache" die „Volks- und Umgangssprache". Andere fassen den Begriff κοινή weiter. Hatzidakis z. B. begreift in seinen Arbeiten unter κοινή die gesamte gemeingriechische Sprachentwickelung von Alexander d. Gr. bis etwa ins 6. Jahrhundert n. Chr., d. h. bis die Hauptkennzeichen des Neugriechischen sich herausgebildet hatten, nicht nur die schriftliche, sondern auch die mündliche Sprache. Ähnlich Schweizer selbst S. 19: unter Gemeingriechisch oder κοινή im Gegensatze zu den alten, stark differenzierten Dialekten ist die gesamte schriftliche und mündliche Entwickelung des Griechischen, soweit sie nicht durch archaisierende Tendenzen (Atticismus) getrübt ist, von der Zeit an zu verstehen, seit der es überhaupt erst eine (gemeinsame) griechische Sprache giebt, seit ungefähr 300 v. Chr.

Diese weite Fassung des Begriffes κοινή, bei welcher der historische Ausgangspunkt und die Einbeziehung der gesprochenen Sprache das Wesentliche, die Frage der historischen Abgrenzung nach unten das Unwesentliche ist, scheint uns die natürlichste zu sein. Bei der vorhandenen Unklarheit des griechischen Namens κοινή ist es aber das Beste, einen deutlicheren Namen zu wählen, und da empfiehlt sich die Bezeichnung „hellenistische Weltsprache" am meisten.

4. Die Frage nach dem allgemeinen Charakter und der Entstehung der hellenistischen Weltsprache ist neuerdings oft aufgeworfen worden, ohne daß eine völlige Übereinstimmung schon erzielt wäre. Besonders viel verhandelt ist das Verhältnis des Hellenistischen zu den alten Dialekten. Die Meinungen gehen hier nach zwei Richtungen auseinander. Die einen erklären das Attische für die wesentliche Grundlage des Hellenistischen, die anderen schätzen den Einfluß des Attischen bedeutend geringer ein.

Daß dieser Dissensus bestehen kann, ist wohl hauptsächlich auf den Umstand zurückzuführen, daß man die Quellen der hellenistischen Weltsprache oft in entweder unvollständiger oder mechanischer Weise verwertet hat. Man hat sich entweder nur an die Denkmäler der hellenistischen Litteratur, Polybios u. s. w., gehalten, oder man hat zwar auch die Inschriften und die Papyri berücksichtigt, aber vergessen, daß diese, soweit sie nicht offizieller Natur sind, zumeist die freie, an Stilgesetze sich nicht bewußt bindende Umgangssprache einer jenachdem höheren oder niederen Bildungsschicht darstellen.

Zur Entwirrung der Situation ist vor allem nötig, daß wir mit Schweizer S. 20 und Kretschmer (Wochenschrift für klass. Philologie XVI, 1899, Sp. 2 ff.) den wesentlichen Unterschied beachten, der wie in jeder Sprache (Hermann Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte³, Halle a. S. 1898, S. 379 ff.) so auch im hellenistischen Griechisch zwischen der geschriebenen und der gesprochenen, zwischen der Litteratur- und der Umgangssprache besteht. Die Litteratursprache hat ihrem Wesen nach etwas Unfreies, Gekünsteltes, Reguliertes. Die Umgangssprache ist, wo sie unbefangen gesprochen wird, ein wildgewachsenes und wildwachsendes Ding, ungebunden, aufnahmefähig, immer neue Kraft und Anregung aus dem unerschöpflich fruchtbaren Boden der Mundarten und aus dem reichen Sprachschatz der Berufe ziehend. Daß beide Größen nicht mechanisch von einander getrennt werden können, ist dabei selbstverständlich.

Wird das hellenistische Griechisch einseitig nach seinen litterarischen Denkmälern beurteilt, so wird man ein mehr oder weniger starkes attisches Element deutlich wahrnehmen können. „Die Sprache der Litteratur steht durchweg unter dem drückenden Einfluß der attischen Prosa: sie bewegt sich zwischen den beiden Extremen, der toten Sprache der attischen Klassiker und der lebendigen Sprache des Tages, diese jedoch nie ganz erreichend. Je nach der litterarischen Tendenz oder dem Bildungsgrade des Schriftstellers ist seine Sprache mehr oder weniger attisch gefärbt, mehr oder weniger der Umgangssprache angenähert" (Kretschmer, Wochenschrift für klass. Philologie XV, 1898, Sp. 738). Daß die Litteratur je länger je mehr von der lebendigen Umgangssprache beeinflußt wurde, ist ein natürlicher Vorgang gewesen. Es giebt hellenistische Litteraturwerke, die recht wenig attisch aussehen. Massenhaft strömten Formen, Wörter, Wendungen in die Schriftsprache ein, die man bei den alten kanonischen Vertretern der attischen Litteratur nicht gelesen hatte. Aber man hatte frühe die Empfindung, als begebe man sich mit der Duldung dieser Einwanderungen auf eine gefährliche Bahn. Eine mächtige Richtung kam auf, die sich bemühte, „die Prosa durch Zurückgehen auf die Sprache der attischen Klassiker künstlerisch zu heben" (Wilh. Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnaß bis auf den zweiten Philostratus, Bd I S. V). Wir verdanken die genauere Kenntnis dieser Bewegung, des Atticismus, dessen erster für uns deutlich kontrollierbarer Vertreter Dionysios von Halikarnassos, Zeitgenosse des Kaisers Augustus, ist, dem eben genannten großen Werke von Wilhelm Schmid. Noch die moderne (neugriechische) Schriftsprache steht im Zeichen des Atticismus (Kretschmer, Wochenschrift für klass. Philologie XV, 1898, Sp. 738).

Nur auf Grund einer Sonderbetrachtung der hellenistischen Litteratursprache ist die von den meisten Forschern vertretene oder doch übernommene These von der attischen Grundlage des Hellenistischen möglich gewesen. Die Litteratur allerdings zeigt viel Attisches, mitunter sehr viel Attisches und oft nur Attisches. Aber wie vieles von dem Attischen da und dort muß als bloße Nachahmung und als toter Zierat von uns beiseite gelassen werden, wenn wir die wirkliche Eigenart der lebendigen hellenistischen Weltsprache erfassen wollen. Charakteristisch für eine bestimmte Phase — charakteristisch im historischen Sinn — sind nicht die Reliquien, die sie besitzt, sondern die Keime, die sie entfaltet. Wir müssen also die Litteratursprache demaskieren und der Umgangssprache ins Gesicht blicken, wenn wir Entstehung und Eigenart der hellenistischen Weltsprache begreifen wollen. Ihre Denkmäler sind uns erst in neuerer Zeit in größerem Umfange zugänglich gemacht worden: die inoffiziellen, nicht von Sachverständigen verfaßten oder stilisierten Inschriften, Ostraka und Papyri des hellenistischen Zeitalters. Aus allen Teilen der griechischen Welt stammen die in großen Sammlungen vereinigten Inschriften, aus Ägypten fast sämtliche der in

märchenhafter Fülle uns geschenkten Papyri, aus Ägypten und Nubien die Ostraka, die Ulrich Wilcken in 2 Bänden herausgegeben hat (Griechische Ostraka aus Ägypten u. Nubien, Leipzig 1899). Es war wohl nicht zu viel gesagt, wenn wir angesichts dieser neu erschlossenen Quellen von einer vielverheißenden Renaissance der griechischen Philologie gesprochen haben (Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel S. 5). Mit den Inschriften, Ostraka und Papyri sind aber die Denkmäler der Umgangssprache noch nicht erschöpft. Abgesehen von den meisten Bestandteilen der griechischen Bibel A und NTs samt Apokryphen, Pseudepigraphen, Legendenwerken, Märtyrerbüchern und vielen anderen auf litterarischem Wege überlieferten jüdischen, christlichen und heidnischen Texten, die entweder geradezu unlitterarisch sind, wie die wirklichen Briefe, oder im volkstümlichen Griechisch verfaßt sind, wie eventuell Babrios (vgl. Crusius, Philologus LIII, 1894, S. 249), haben wir in den Werken der antiken Grammatiker namentlich für das lexikalische Gebiet eine Fülle von Einzelmaterial: die Wörter und Formen, die diese Schulmeister und Wustmänner ablehnen und aus dem Schriftgriechischen verbannen möchten, stammen eben aus der Umgangssprache. Besonders Hatzidakis hat diese Quelle auszuschöpfen begonnen (Einleitung in die neugriechische Grammatik S. 14 ff. und 285 ff.). Zu diesen antiken Quellen und Zeugnissen kommt aber das große Kontrollmittel, das sich uns in der neugriechischen Volkssprache darbietet (Kretschmer, Wochenschrift für klass. Philologie XV, 1898, Sp. 738; XVI, 1899, Sp. 3 f.). Besteht doch ein niemals unterbrochener, wenn auch an vielen Punkten für uns bis jetzt nur unterirdischer und noch nicht wieder aufgespürter Zusammenhang zwischen der hellenistischen und der neugriechischen *καθομιλουμένη*.

Nach allen diesen Quellen muß von der hellenistischen Umgangssprache gesagt werden: sie enthält attische Elemente, „im übrigen aber viel Unattisches und so wenig spezifisch Attisches, daß wir sie nicht als attisch, auch nicht als verderbtes Attisch bezeichnen dürfen“ (Kretschmer, Wochenschrift für klass. Philologie XVI, 1899, Sp. 3). Zum Beweis seien hier die knappen, aber hochbedeutsamen Zusammenstellungen von Kretschmer (Wochenschrift für klass. Philologie XV, 1898, Sp. 738 ff.) wiedergegeben: „die Behandlung der Diphthonge steht auf boiotischem Standpunkt: *αι*, *ει*, *οι* sind zu e, i, ü monophthongiert worden. Wenn trotzdem von der hellenistischen Zeit an bis auf die Gegenwart *αι*, *ει*, *οι* geschrieben wird, so beruht dies eben auf dem Atticismus, der die Orthographie, aber nicht die Aussprache beherrscht. Für den unattischen Charakter dieser Monophthongierung ist es bezeichnend, daß sie auf den vulgären attischen Inschriften ein paar Jahrhunderte später auftritt, als auf den Papyri, d. h. in der ägyptischen Koine (Witkowski, Prodromus S. 4 f.), wo sie schon im 2. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar ist, also zu einer Zeit, als der boiotische Dialekt sicher noch lebendig war. Auch die geschlossene Aussprache von *η*, die schließlich zum Zusammenfall mit *ι* führte (im Pontus hielt sich der e-Laut), ist boiotisch. Bei der Behandlung zusammenstoßender Vokale beobachtet die Koine nicht durchweg, aber vielfach die ionische Norm: einerseits *χιόνη*, andererseits *γαλέα*, Adjektiva auf *-εος* wie *χρύσεος*, *κράτεα*, *ὀρέων*, *ὀστέον* und dergleichen, neugriechische Baumnamen auf *-εα*. Aiolisch-thessalisch ist die Umfärbung des *ιρ* zu *ερ* (*σκερτῶν* schon auf den Wachstafeln des Babrios = *σκιρτῶν*). Attisch ist allerdings das *ᾱ* nach *ρ* und *ι*, *ε* gegenüber sonstigen *η* = dor. *ᾱ*, aber auch von dieser Regel giebt es viele (freilich mehrdeutige) Ausnahmen. — Auch der Konsonantismus der Koine trägt unattischen Charakter: es herrscht *σσ* statt att. *ττ*. Während die Attiker in hervorragendem Maße *δασυνταί* waren, ist in der Koine die ionisch-aiolische Psilosis durchgedrungen, das Neugriechische kennt kein h- mehr. Die Stellung der Aspiration ist in *κύθρα* (att. *χύτρα*), *κιθών* (att. *χιτών*), neugriechisch *πάχνη*, pontisch *παθενίν* (att. *φάτνη*), neugriechisch *βάθρακας* (att. *βάτραχος*) die ionische. Der Übergang von *ντ* in nd ist vielleicht von den kleinasiatischen Griechen ausgegangen, bei denen er schon in vorchristlicher Zeit auftritt. Die Verwendung des Nom. Plur. auf *-ες* als Akkusativ ist nordwestgriechisch. . . . . . Die in der Koine so beliebten Nomina auf *-ᾶς* . . ., Fem. *-οῦς* . . stammen aus dem Ionischen. Der Wortschatz enthält dorische Elemente, wie *λαός*, *ναός* (auch neugriechisch), *πιάζω* (neugriechisch *πιάνω*), ionische, wie *ἐγγαρεύω* (neugriechisch *ἀγγαρεύω*); im übrigen können wir gerade auf lexikalischem Gebiete die Dialekte schwerer sondern“. Kretschmer schließt mit folgenden allgemeinen Sätzen: „Diese bunte Mischung der Mundarten in der Koine wird den nicht befremden, der bedenkt, daß auch die neuhochdeutsche Gemeinsprache sich aus ober-, mittel- und einigen niederdeutschen Elementen zusammensetzt. Hier hat sich allerdings die Einigung vorzugsweise auf litterarischem Wege vollzogen, während die griechische Koine im mündlichen Verkehr entstanden sein muß. Die griechische Bevölkerung der Städte Ägyptens und des

Orients, die aus den verschiedensten Stämmen zusammengewürfelt war, hat im gegenseitigen Verkehr ihre mundartlichen Eigenheiten abgeschliffen und eine einigermaßen einheitliche Umgangssprache geschaffen, bei der das Jonisch-Attische den Grundton abgab, die atticistische Schriftsprache einen gewissen Einfluß ausübte, aber auch die übrigen Dialekte mehreres beisteuerten".

An diese Stelle mögen denn auch die anschaulichen Bemerkungen von Reuß (in seinem erwähnten Artikel der zweiten Auflage dieser Encyklopädie) über die Entstehung der Gemeinsprache, so weit wir sie noch für richtig halten, zu Ehren kommen: Bei der im Gefolge der alexandrinischen Weltumwälzung plötzlich ins Ungeheuere gehenden Ausdehnung des geographischen Horizontes mußte die griechische Sprache eine Menge Fremdwörter aufnehmen, ägyptische, persische, semitische, von Tieren, Pflanzen, Rohstoffen, Fabrikaten, Geräten, Einrichtungen des öffentlichen und des Privatlebens. Mit der neuen politischen Ordnung, welche große Reiche schuf und das beschränkte Wesen der Duodezstaaten und der Spießbürgerpolitik, wenn nicht ganz vernichtete, so doch in den Hintergrund drückte, ging außerdem die Verschmelzung der örtlichen Mundarten und Stammesdialekte in eine gemeinsame griechische Weltsprache vor sich. Allerdings wird zunächst der gemeine Mann zu Athen fortgefahren haben, attisch zu reden, zu Sparta dorisch, zu Halikarnassos ionisch, aber gegenseitig näherte man sich auf einem mittleren Boden, in den neuen Städten zumal, wo die Bevölkerung nicht eines Ursprungs war. Der lebendige Bildungstrieb dieser neuen Sprache, die auf dem Wege war, Bindemittel des ganzen künftigen Weltbürgertums zu werden, schuf selbst wieder allerlei Neues. Vieles auch, was uns jetzt zum erstenmal begegnet, mag wohl älter sein, aber damals zuerst aus dem Dunkel der Volkssprache, die ja überall reicher ist, als die der klassischen Legitimität, oder aus einer entlegenen Provinz in die Brennpunkte der neuen hauptstädtischen Gesittung gerückt worden sein. So weit Reuß.

Bei älteren Forschern findet man oft wohl die Behauptung, auf die Bildung des hellenistischen Griechisch seien der makedonische und der alexandrinische Dialekt von maßgebendem Einfluß gewesen. Dieser Satz sollte verschwinden. „Ist unter dem makedonischen Dialekt die alte Sprache der Makedonier verstanden, so ist der Einfluß äußerst gering und beschränkt sich auf einige Fremdworte, wie sie auch andere Sprachen lieferten. Besonders wichtig kann also das Makedonische nur dann gewesen sein, wenn man darunter das Griechische, welches in Makedonien und von Makedoniern außerhalb Makedoniens gesprochen wurde, versteht. Dies ist uns aber nicht näher bekannt. Und dann ist es auch, wie sicher der sog. alexandrinische Dialekt, erst ein Produkt der Ausbildung der Gemeinsprache, ein Teil derselben, kann also nicht zu deren Entstehung mitgewirkt haben" (Schweizer S. 27). Daß aber der Wortschatz des „alexandrinischen" Griechisch bei der unermeßlichen Bedeutung Alexandrias für die gesamte hellenistische Welt (Karl Dieterich S. 306 ff.) im weiteren Verlauf an mehreren Punkten einen starken Einfluß z. B. auf das kleinasiatische Griechisch ausgeübt hat, ist richtig. Man denke nur an die Wirkung des Septuagintawortschatzes auf Paulus und andere christliche Asiaten.

Fassen wir zusammen. Der allgemeine Charakter der hellenistischen Umgangssprache, der zugleich die sichersten Rückschlüsse auf ihre Entstehung gestattet, ist der einer gemeinsamen griechischen Sprache, die, auf der Mischung der Mundarten, besonders der ionischen und attischen (aber auch der anderen) beruhend, von allen Seiten der Welt, für die sie sich bildete, Bereicherungen erfuhr, aber auch von innen heraus selbstständig Neues entfaltete. In dieser Charakterisierung der lebendigen Sprache liegen aber die maßgebenden Merkmale des hellenistischen Griechisch überhaupt: nach der Umgangssprache ist die Litteratursprache abzuschätzen, nicht die Umgangssprache nach der Litteratursprache; denn die Sprache wird gesprochen, ehe sie geschrieben wird. Die hellenistische Umgangssprache ist nicht eine Verwilderung der hellenistischen Litteratursprache, sondern die Litteratursprache will eine Veredelung der Umgangssprache sein. Mit welchem Rechte sie diesen Anspruch erhebt, braucht hier nicht geprüft zu werden.

5. Es ist soeben schon angedeutet worden, daß man die hellenistische Weltsprache nach örtlichen Eigentümlichkeiten zu differenzieren pflegt. Karl Dieterich S. 251 ff. z. B. unterscheidet die *κοινή* Ägyptens, Kleinasiens und Griechenlands. Speziell der schon von antiken Gelehrten so genannte alexandrinische „Dialekt" erfreut sich als sprachwissenschaftliche Sondergröße längst einer großen Beliebtheit. Gewiß hat die letztere Thatsache auch den mehr äußerlichen Grund, daß aus Ägypten die meisten Sprachdenkmäler bekannt gewesen sind; was sie an grammatischen und lexikalischen Sonderbarkeiten boten, mußte natürlich „ägyptisch"-griechisch sein. Auch von uns soll nicht geleugnet werden, daß das Weltgriechisch eine lebendige, aufnahme- und differenzierungsfähige Sprache gewesen ist, örtlicher

und persönlicher Eigenart also freien Spielraum ließ, besonders in Bezug auf die Bereicherung oder Konsolidierung des Wortschatzes. Aber vor den Versuchen einer mechanischen Abgrenzung verschiedener hellenistischer „Dialekte" muß nachdrücklich gewarnt werden. Provinzielle Unterschiede (Kretschmer, Wochenschrift für klass. Philologie XV, 1898, Sp. 738) liegen vor, aber sie reichen nicht aus zur Formierung von Dialekten. Die Unterschiede, die wir kennen, sind nicht eben bedeutend (Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch S. 4). Die gemeingriechische Umgangssprache war im großen und ganzen einheitlich, wenn Einheitlichkeit etwas anderes ist als Einerleiheit. Auch Wilhelm Schmid redet (Wochenschrift für klass. Philologie XVI, 1899, Sp. 549) mit Recht von der „erstaunlichen Geschlossenheit" der *κοινή*: „nicht bloß im Positiven, sondern auch in den phonetischen und morphologischen Aberrationen zeigt sich diese Eigenschaft — denn alle wesentlichen treten fast gleichzeitig in den verschiedensten Gebieten auf."

Noch bedenklicher, als die allzuscharfe Hervorhebung provinzieller „Mundarten", ja geradezu irreführend ist, wie sogleich näher gezeigt werden wird, die Auszeichnung eines besonderen Judengriechisch oder gar christlichen Griechisch und jeder ähnlichen „phantastischen Größe" (so nennt Jülicher GgA 1899, S. 258 den angeblichen sermo, quo Sacri Scriptores uti solent).

6. a) Unter den Denkmälern des hellenistischen Griechisch ist oben 4 auch die griechische Bibel AT und NTs samt ihren Trabanten genannt worden. Daß wir sie am Schlusse des Artikels „hellenistisches Griechisch" nunmehr besonders betrachten, ist nur durch den Charakter dieser Encyklopädie bestimmt, die ja an vielen Stellen mit Rücksicht auf das Interesse ihres nächsten Leserkreises nur Ausschnitte aus größeren Zusammenhängen bringen muß. Ein innerer, das heißt hier ein historischer Grund zur sprachwissenschaftlichen Isolierung der griechischen Bibel ist nicht vorhanden.

Mit diesem Satze treten wir in einen scharfen Gegensatz zu jenen Grammatikern, Lexikographen und Exegeten der griechischen Bibel, denen es ohne weiteres feststeht, daß ein „biblisches" Griechisch sprachwissenschaftlich konstatierbar sei. Daß einige diesen Begriff differenzierten in „Septuaginta-Griechisch" und „neutestamentliches Griechisch", oder in „Judengriechisch" und „christliches Griechisch", oder erweiterten zu einem „kirchlichen Griechisch", ist dabei unwesentlich. Denn überall war die meist stillschweigende Voraussetzung vorhanden, daß die in Frage stehende Größe sich von ihrer sprachhistorischen Umgebung charakteristisch abhebe, also z. B. das „neutestamentliche" Griechisch, wie Blaß früher einmals behauptete (ThLZ XIX, 1894, Sp. 338), „als ein besonderes, seinen eigenen Gesetzen folgendes" anzuerkennen sei.

Sprachliche Einzelbeobachtungen, die man isolierte oder schief beurteilte, und deplazierte religiöse Erwägungen sind es, die für die Lehre von dem „biblischen" Griechisch maßgebend gewesen und geblieben sind. So lange LXX und NT im wesentlichen die einzigen bekannten oder doch bequem zugänglichen Zeugen der hellenistischen gesprochenen Sprache waren, bedurfte es eines nicht besonders sensiblen Sprachgefühls, um den Abstand des Griechisch dieser Texte von dem im Gymnasium gelernten „klassischen" Griechisch zu merken. Man war in der That in einer ganz anderen Welt. Auch wer einen Schritt weiter ging und die LXX etwa neben Polybios las, merkte bald einen Unterschied zwischen beiden Texten namentlich in der Syntax: ein Griechisch, das so voll ist von unverkennbaren „Semitismen" und „Hebraismen", ist nicht identisch mit der *κοινή*; es ist ein besonderes Griechisch. Nur waren die LXX-Texte von Juden geschrieben, deren „Sprachgeist" natürlich ein semitischer ist: was war selbstverständlicher, als daß man den Begriff „Judengriechisch" schuf, der das ganze Problem mit einem Schlage zu lösen schien? Die Forscher, die von sprachlichen Erwägungen aus dieses Schlagwort gebrauchten, stellten sich das „Judengriechisch" etwa nach Analogie des Negerenglisch oder irgend eines Ghettokauderwelsch vor, als einen Mischmasch von zwei ganz verschiedenen Sprachen. Von ganz anderen Gesichtspunkten aus gelangte eine religiöse Betrachtungsweise zu einem günstigeren, aber methodologisch ähnlichen Resultat. Von alters her galten die biblischen Texte für inspiriert; in Sachen ihres Sprachcharakters darf der Unwiedergeborene, der vom Demosthenes her urteilen will, nicht mitreden (Quenstedt, bei Luthardt, Kompendium der Dogmatik[7], Leipzig 1886, S. 312). Dabei haben manche die Annahme der göttlichen Inspiration vom NT und vom hebräischen AT aus stillschweigend wohl auch auf die LXX übertragen. So fand man die biblischen Texte, als man sie auf ihre „Gräcität" ansah, schon in einem Isolierraum vor. Auch als das Dogma von der mechanischen Inspiration theoretisch gefallen war, wirkte es in der Praxis noch nach, zumal da der eine Isolierung provozierende Begriff des „Kanons" geblieben war: es mußte im Unterschiede von der „Profangräcität"

ein sakrales Griechisch geben. Einer der einflußreichsten Vertreter dieser — übrigens unbesehen von den meisten Exegeten übernommenen und praktisch verwerteten — Theorie in der Gegenwart ist Hermann Cremer, der sich in der Vorrede zu seinem Biblisch-theologischen Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität folgenden Satz von Richard Rothe (Zur Dogmatik, Gotha 1863, S. 238 [in der 2. Auflage, 1869, S. 233 f.]) ausdrücklich angeeignet hat: „Man kann in der That mit gutem Fug von einer Sprache des heiligen Geistes reden. Denn es liegt in der Bibel offen vor unseren Augen, wie der in der Offenbarung wirksame göttliche Geist jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreises, welcher den Schauplatz jener ausmacht, sich eine ganz eigentümliche religiöse Mundart gebildet hat, indem er die sprachlichen Elemente, die er vorfand, ebenso wie die schon vorhandenen Begriffe zu einer ihm eigentümlich angemessenen Gestalt umformte. Am evidentesten veranschaulicht das Griechische des Neuen Testaments diesen Vorgang". Cremer versucht denn auch an vielen Stellen seines Wörterbuches den Nachweis dieser Theorie im einzelnen.

Beide Erwägungen, die mehr sprachwissenschaftliche und die mehr religiöse, treffen in den Punkten zusammen, daß sie ein besonderes biblisches Griechisch aus dem übrigen Griechisch herausheben und daß ihnen dieses biblische Griechisch eine im wesentlichen einheitliche Größe ist. In der Wertschätzung dieser Größe mögen beide auseinandergehen, methodologisch gehören sie jedenfalls zusammen.

Der Bekämpfung dieser Theorie, die eine Fessel für die Sprachwissenschaft und die Bibelexegese wie auch für den christlichen Glauben ist, dienten die „Beiträge zur Sprachgeschichte der griechischen Bibel" in den „Bibelstudien" des Verfassers dieses Artikels und seine „Neuen Bibelstudien" (vgl. auch die übrigen oben citierten kleinen Arbeiten). Wir werden uns bei der allgemeinen Charakteristik der griechischen Bibel als eines Denkmals des hellenistischen Griechisch mehrfach auf diese Arbeiten beziehen müssen.

b) Die deutlichsten Merkmale der lebendigen hellenistischen Sprache liegen auf dem Gebiete der Laut- und Flexionslehre. An der Laut- und Flexionslehre scheitert die Annahme eines besonderen biblischen Griechisch rettungslos. Alle die Hunderte von formellen Kleinigkeiten, die dem an Plato und Xenophon gewöhnten Leser der biblischen Texte auffallen, findet er auch in den „profanen" gleichzeitigen Denkmälern des Weltgriechisch, besonders in den im Original uns überlieferten, durch kein atticistisches Fegefeuer „geläuterten" Texten, den Inschriften, Ostraka und Papyri, und hier wieder am meisten in den Papyri. Daß die Papyri ein noch reicheres Material bieten, als die Inschriften, ist nicht ganz zufällig: „Die Gründe liegen auf der Hand. Fast könnte man sagen, die Verschiedenheit des Schreibmaterials bedinge jenen Unterschied. Der Papyrus ist geduldig und dient intimen Zwecken, der Stein ist spröde und steht öffentlich vor aller Augen auf den Märkten, in den Tempeln oder bei den Gräbern. Die Inschriften, besonders die längeren und offiziellen, nähern sich in ihrem Stile oft der Litteratursprache und haben deshalb leicht etwas Gesuchtes und Geziertes. Was auf den Papyrusblättern steht, ist viel ungekünstelter, denn es ist durch die tausenderlei Bedürfnisse und Situationen des täglichen Lebens der kleinen Leute veranlaßt. Zeigen auch die Rechtsurkunden einen gewissen feststehenden Sprachgebrauch mit allem Formelkram der Schreibstube, so geben sich z. B. die vielen Briefschreiber und -schreiberinnen um so ungezwungener. Das gilt namentlich für alles mehr Formelle" (Neue Bibelstudien S. 7 f.). Schon die Neubearbeitung der Formenlehre der Winerschen Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms durch P. W. Schmiedel bietet, obwohl sie noch vor der Publikation der wichtigsten neueren Papyrusfunde erschienen ist und dieses lehrreichste Material noch nicht verwerten konnte, so viele zuverlässige Beobachtungen, daß nach der formellen Seite hin die Identität des angeblichen „neutestamentlichen Sprachidioms" mit der hellenistischen Umgangssprache nicht länger ignoriert werden kann. Dieselbe Erkenntnis gestattet von einer anderen Seite her das Buch von Karl Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr. Das ist der Wert dieser oft vornehm verachteten philologischen Quisquilien, daß sie uns für die einfachen Zusammenhänge der Sprachgeschichte die Augen öffnen.

Die Eigentümlichkeiten des hellenistischen Griechisch auf dem Gebiete der Laut- und Flexionslehre, soweit sie uns in den heiligen Texten aufstoßen (manches ist zweifellos durch spätere atticistisch beeinflußte Abschreiber getilgt), brauchen hier nicht aufgezählt zu werden, da jeder Leser sie im Winer-Schmiedel finden kann. Wir verweisen auch auf Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch (vgl. GgA 1898 S. 120 ff.). Besonders bei Winer-Schmiedel finden sich häufige Belege auch aus LXX-Texten, die im übrigen einer methodischen, zusammenfassenden Untersuchung nach der sprachlichen Seite hin noch harren. Als

ägyptische Texte werden sie ein besonders helles Licht aus den ägyptischen Papyrusblättern und Ostraka erhalten. Die Beobachtungen, welche Neue Bibelstudien S. 9—21 für das NT gesammelt sind, können stark vermehrt werden. Gerade die von den klassischen Philologen nicht mit demselben Jubel wie die Dichterfragmente begrüßten massenhaften Privatpapyri aus der Ptolemäer- und Kaiserzeit sind für die gesamte sprachliche Erforschung der griechischen Bibel die wertvollsten Quellen. Die meisten können genau datiert werden, oft bis auf den Tag; auch ihre Heimat ist fast immer bestimmbar. Einen trefflichen Überblick über diese Funde gibt Ulrich Wilcken, Griechische Papyri, Berlin 1897, vgl. auch ThLZ XXI (1896) Sp. 609 ff. und XXIII (1898) Sp. 628 ff.

c) Auch der Wortschatz der griechischen Bibel zeigt die charakteristischen Züge des hellenistischen Griechisch. Zwar an diesem Punkte ist der Beweis nicht mit derselben Evidenz zu führen, wie in der Laut- und Flexionslehre, aber unsere These bedarf an diesem Punkte auch nicht eines evidenten Beweises. Es ist selbstverständlich, daß uns der unübersehbare Wortschatz der Weltsprache, die sich aus allen dem Griechischen unterworfenen Ländern bereichert hatte, nicht völlig bekannt sein kann. Thatsächlich tauchen denn auch in den neu entdeckten Quellen täglich Wörter auf, die man in den Wörterbüchern vergeblich sucht. Ebenso natürlich ist es, daß viele Wörter in sämtlichen auf uns gekommenen Texten nur selten, oft nur ein einziges Mal konstatiert werden können. Daß diese alle von den betreffenden Verfassern im Augenblick neu gebildet worden seien, wird kein verständiger Mensch glauben: es sind *ἅπαξ εὑρημένα*, nicht *ἅπαξ εἰρημένα*. Solcher *ἅπαξ εὑρημένα* giebt es nun eine nicht geringe Zahl auch in der griechischen Bibel. Die Verfechter des „biblischen" Griechisch haben aus ihnen oft zu Gunsten ihrer Theorie Kapital geschlagen. Besonders Cremer zeichnet *ἅπαξ εὑρημένα* gern als „biblische" oder „neutestamentliche" Wörter aus, die der sprachbildenden Kraft des Christentums zu verdanken seien. Auch Grimm in seiner Bearbeitung der Wilkeschen Clavis Novi Testamenti notiert bei den Raritäten immer sorgfältig „vox solum biblica", „vox mere biblica", „vox profanis ignota", wodurch immer der Eindruck bewirkt wird, als sei das „biblische Griechisch" lexikalisch jedenfalls doch irgendwie zu ermitteln. (Die englische Bearbeitung des Wilke-Grimm von J. H. Thayer, das beste bis jetzt vorliegende Wörterbuch zum NT, ist hier vorsichtiger, vgl. GgA 1898, S. 922). In einer ganzen Anzahl von Fällen kann man hier jedoch aus inneren Gründen ohne weiteres sagen: daß das Wort bis jetzt nur in der Bibel belegt ist, ist statistischer Zufall. In anderen Fällen kann man das betreffende Wort aus übersehenen oder seither unbekannten Autoren, Inschriften, Ostraka und Papyri direkt als ein „profanes" das heißt allgemein hellenistisches nachweisen. Dies ist z. B. der Fall bei den angeblich „biblischen" oder „neutestamentlichen" Wörtern und Verbindungen *ἀγάπη, ἀκατάγνωστος, ἀντιλήμπτωρ, ἐλαιών, ἐνώπιον, εὐάρεστος, εὐΐλατος, ἱερατεύω, καθαρίζω, κυριακός, λειτουργικός, λογεία, νεόφυτος, ὀφειλή, περιδέξιον, ἀπὸ πέρυσι, προσευχή, πυρράκης, σιτομέτριον, ἔναντι, φιλοπρωτεύω, φρεναπάτης* (für die drei letzten Wörter vgl. Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch S. XII, 69, 68; die übrigen sind in den „Bibelstudien" und „Neuen Bibelstudien" nachgewiesen). Diese Liste kann verlängert werden. Dasselbe gilt von vielen der ebenfalls von Cremer mit besonderer Vorliebe betonten spezifisch „biblischen" oder „neutestamentlichen" Bedeutungen gemeingriechischer Wörter, die bis jetzt allerdings außerhalb der Bibel von den Wörterbüchern nicht belegt waren, jetzt aber belegt werden können, z. B. der Gebrauch von *ἀδελφός* für die Glieder einer Gemeinschaft, *ἀναστρέφομαι* und *ἀναστροφή* im ethischen Sinn, *ἀντίλημψις* = Hilfe, *λειτουργέω* und *λειτουργία* im sakralen Sinn, *πρεσβύτεροι* von Priestern, *ἐρωτάω* = ich bitte, *ἀρεσκεία* im guten Sinne, *ἐπιθυμητής* im übelen Sinne, *ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας, λούω* für sakrale Waschungen, *πάροικος* = Beisasse (Belege in den „Bibelstudien" und „Neuen Bibelstudien"). In den Kommentaren zu neutestamentlichen Büchern spielt die angeblich „neutestamentliche" Bedeutung gewisser Wörter eine große Rolle und muß oft den exegetischen Zweifel beseitigen; es wäre an der Zeit, daß diese Argumente einer sorgfältigen Nachprüfung unterzogen würden, da sie nicht selten den Deckmantel für dogmatische und Schulwillkür abgeben.

Die wissenschaftliche Situation ist an diesem Punkte durch einen besonderen Umstand leider sehr verwirrt worden. Man hat nämlich den sprachgeschichtlichen und den religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt nicht scharf genug von einander getrennt. Daß das griechische Judentum und das Christentum neue Begriffe geschaffen haben, auch neue Wörter und neue Bedeutungen alter Wörter, ist auch uns eine Thatsache, — aber eine Thatsache der Religionsgeschichte, nicht der Sprachgeschichte. Der griechische Jude z. B., der zuerst *εἰδω-*

λόθυτον statt ἱερόθυτον gesagt hat, hat mit dieser Neubildung nicht den Boden des hellenistischen Griechisch verlassen, sondern nur von seiner jüdischen Verachtung der Götzen Zeugnis abgelegt: das Wort stammt nicht aus der jüdischen „Gräcität", sondern aus dem jüdischen Glauben. Dasselbe ist von dem durch Judentum und Christentum bewirkten Bedeutungswandel alter Wörter zu sagen. Daß durch den neuen Glauben abgegriffene Wörter neu geprägt, entleerte Begriffe mit neuem Gehalt erfüllt und verachtete zu Ehren gebracht worden sind, bedarf keines Nachweises im einzelnen. Aber deshalb kann man nicht von einer neuen „Gräcität" reden. Wer spricht von einer Mundart der Stoa oder einer Gräcität der Gnosis? Wer schreibt eine Grammatik des Neuplatonismus? Und doch haben alle diese Bewegungen den griechischen Wortschatz bereichert und verändert.

Ein großer Teil der angeblichen Bedeutungswandlungen ist übrigens bloß mit Hilfe einer verkehrten lexikalischen Methode konstatierbar: man setzt in den LXX-Texten die griechischen Wörter ihren semitischen Vorlagen ohne weiteres logisch gleich. Dabei ist außer Acht gelassen, daß die LXX nicht selten frei, oft sehr frei übersetzen und daß sie an vielen Stellen nicht übersetzen, sondern ersetzen. Wortgleichungen sind also nicht immer Begriffsgleichungen. Vgl. hierzu noch unseren Gießener Vortrag S. 15 ff.

Auch vor der lexikalischen Prüfung legitimiert sich nach alledem die griechische Bibel als ein Denkmal der hellenistischen Weltsprache.

d) Die syntaktische Beurteilung der griechischen Bibel scheint noch am ersten die Konstruktion eines „biblischen" Griechisch zuzulassen. Wer z. B. die Psalmen nach den LXX durchblättert oder auch einzelne Seiten der synoptischen Evangelien liest, erhält die merkwürdigsten Eindrücke. Solche Konstruktionen, solche Wortstellungen und solcher Satzbau finden sich allerdings nicht einmal in den vulgärsten Papyri, die von kleinen Leuten kleiner ägyptischer Landstädte geschrieben sind. Wirklich, da ist Judengriechisch, denn da ist ein von Semitismen völlig durchsetztes Griechisch. Von diesem Eindruck haben sich gewiß sehr viele Forscher wesentlich bestimmen lassen. Unbesehen haben sich aber auch ganz andersartige Texte, die mit den „judengriechischen" in demselben Korpus stehen, nach jenem Eindruck beurteilen lassen müssen. Und doch kann ein deutlicher Unterschied nicht verborgen bleiben. Das vierte Makkabäerbuch, die Briefe des Apostels Paulus, die Hebräerepistel u. a. sind nichts weniger als „judengriechisch", sondern je nachdem Denkmäler der hellenistischen Umgangs- oder Litteratursprache. Sie können ohne weiteres aus der Debatte bleiben: als eine sprachlich (besonders syntaktisch) deutlich zusammengehörende Gruppe sind sie von den judengriechisch aussehenden Texten zu sondern. Das wissenschaftliche Recht zu dieser Sonderung beruht darin, daß die genannten Texte sämtlich originalgriechisch sind, während die „judengriechischen" Texte Übersetzungen aus dem Hebräischen oder Aramäischen sind. Mit dieser Erkenntnis erhalten wir einen ganz anderen Maßstab für ihre syntaktische Beurteilung. Statt von Judengriechisch reden wir vorsichtigerweise von Übersetzergriechisch. Halten wir da, wo das semitische Original noch vorhanden ist, den Urtext neben die Übersetzung, so sehen wir, wie Semitismus für Semitismus eben sklavische Nachahmung des Originals ist. Nun bedarf nur noch ein Punkt einer Verständigung: deckt sich dieses Übersetzergriechisch mit der griechischen Umgangssprache der Übersetzer oder ist es ein ad hoc entstandenes von der Vorlage abhängiges papierenes Griechisch? Im ersteren Falle wäre ein „Judengriechisch" als wirklich gesprochene semitisierende Spielart der griechischen Weltsprache ermittelt, im zweiten Falle würde das Judengriechisch eben nur auf dem Papyrus existiert haben, auf dem man die heilige Vorlage nicht ins Griechische übersetzte, sondern durch griechische Äquivalente Wort für Wort ersetzte. Oder — nach dem Begriff „Semitismus" orientiert, würde das Problem lauten: Sind die Semitismen der in der Bibel vorliegenden Übersetzungen usuelle oder okkasionelle? Zu diesem Unterschiede, der unseres Wissens in der reichen Litteratur über die Hebraismen und Aramaismen der griechischen Bibel bis jetzt nicht beachtet worden ist, vergleiche man Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte[3] S. 67 ff. und 145 ff. (usuelle Anomalien und momentane Anomalien). Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: das Übersetzergriechisch ist ein künstliches, ein papierenes, nicht ein gesprochenes Griechisch; seine zahlreichen namentlich syntaktischen Semitismen sind okkasionell.

Bedarf diese Antwort noch einer eingehenden Begründung? Wenn die griechischen Juden ein eigenes „Idiom" haben, weshalb schreibt der griechische Jude Paulus, der doch nur Briefe und keine Bücher geschrieben hat (Bibelstudien S. 234 ff.), nicht in diesem Idiom? Weshalb schreibt Philo, schreibt der Verfasser der Aristeasepistel so ganz unjüdisch? Durch diese Fragen kann man den Verteidigern des „Judengriechisch" mit Fug und Recht den Nachweis ihrer These zuschieben. Aber zwei biblische Sprachdenkmäler selbst machen jede weitere Debatte überflüssig, das Buch der Weisheit Sirachs und das Lukas-

evangelium. Beide haben Prologe, von denen niemand behaupten kann, sie seien „judengriechisch“ oder auch nur hebraisirend. Ob sie elegant griechisch geschrieben sind oder nicht, diese Frage kann hier auf sich beruhen: sie sind jedenfalls griechisch. Beide Autoren haben in den von ihnen publizierten Werken aber auch jenes semitisierende Griechisch, der eine sehr viel, der andere weniger. Für die Vertreter der judengriechischen Hypothese ist dieses Nebeneinander zweier Arten von Griechisch aus derselben Feder außerordentlich peinlich, und ein so blendender Satz wie der von Reuß in dem Artikel der zweiten Auflage dieser Encyklopädie (S. 747): „das hellenistische Idiom war in der jüdischen Periode und Sphäre ein knechtisch übersetzendes gewesen, in der christlichen wurde es ein freies sprachbildendes, ohne darum seine Wiege zu verleugnen“ muß gestrichen werden. Für uns erklärt sich das Nebeneinander ganz einfach: im Prolog schreiben die Verfasser so wie sie sprechen, nachher aber sind sie, der eine sehr stark, der andere nicht so sehr, von einer semitischen Vorlage direkt oder indirekt abhängig.

Das angebliche Judengriechisch ist nicht lebendige Sprache gewesen, sondern bloß durch eine nach unsern Begriffen unrichtige Methode der Übersetzung veranlaßt. Die meisten LXX-Texte tragen die Muttermale dieser Methode in viel größerer Zahl, als die griechischen Jesusworte der synoptischen Evangelien. Das hat seinen Grund wohl mit in dem Umstand, daß die LXX nach schriftlichen Vorlagen übersetzt sind, die Jesusworte aber zum großen Teil vielleicht aus mündlicher Überlieferung heraus durch zweisprachige Christen verdolmetscht sind, deren Arbeit man sich nach der Analogie der Übersetzerthätigkeit eines eingeborenen palästinischen Dragomans von heute verdeutlichen kann (vgl. Merx, Deutsche Litteraturzeitung XIX, 1898, Sp. 989).

Daß es neben den okkasionellen Buchsemitismen auch usuell gewordene giebt, soll nicht bestritten werden. Besonders da, wo die LXX-Perikopen geläufig waren, ist aus manchem ursprünglich okkasionellen Hebraismus bei Hörern und Lesern nach und nach ein usueller geworden. Johannes Weiß spricht deshalb ThStK 1896, S. 33 mit Recht von einem „Abfärben“ gewisser LXX-Wendungen auf die religiöse Sprache. Aber es wird sich dabei vorwiegend um lexikalische Semitismen handeln, wie sich ja auch die „Sprache Kanaans“ unserer deutschen Predigten und Sonntagsblätter hauptsächlich aus „biblischen“ Wörtern zusammensetzt, die aus der alltäglichen Umgangssprache verschwunden, aber dem Bibelleser vertraut geblieben sind.

Eine Untersuchung der Semitismen z. B. der altchristlichen Texte nach diesen Gesichtspunkten wäre ein dringendes Bedürfnis. Eine vergleichende Berücksichtigung der Denkmäler der hellenistischen Umgangssprache würde dabei aber nicht selten ergeben, daß ein scheinbarer Semitismus vielmehr als Eigentümlichkeit des Volksgriechisch zu definieren ist, z. B. *ἀναστρέφομαι* und *ἀναστροφή* im ethischen Sinn, *ὄνομα* = Person, *ἐρωτάω* = ich bitte, die Konstruktion *καθαρὸς ἀπό τινος* (Belege für diese u. a. Beispiele Neue Bibelstudien S. 22 ff.), die Bezeichnung eines distributiven Zahlenverhältnisses durch Wiederholung der Grundzahl (ThLZ XXIII, 1898, Sp. 630 f.). Die Zahl der wirklichen usuellen Semitismen wird nicht eben groß sein und wesentlich der religiösen Sprache angehören. Wie vieles in das allgemeine Weltgriechisch übergegangen ist, abgesehen von den semitischen Fremdwörtern, wird sich in vorchristlicher Zeit kaum ermitteln lassen, vielleicht dieser oder jener Fachausdruck der Handelssprache. Auch der einzige (!) Ägypticismus des Hellenistischen, der bis jetzt ermittelt ist (vgl. Erman, Hermes XXVIII, 1893, S. 479 f.), die Wendung *ὄνος ὑπὸ οἶνον* ist Nachahmung eines technischen Ausdrucks.

Auch vom syntaktischen Standpunkt aus ist die griechische Bibel also zu den Denkmälern der hellenistischen Sprache zu stellen. Ihre okkasionellen Semitismen sind Kuriositäten, aber kein sprachhistorisches Moment; ihre usuellen Semitismen jedoch können das sprachwissenschaftliche Urteil so wenig verändern, wie etwaige Latinismen oder andere Beutestücke aus dem siegreichen Eroberungszug des Griechischen durch die Welt der Mittelmeerländer.

e) Noch eine Frage bleibt zu erledigen. Ihre Antwort kann hier freilich nur angedeutet werden. Ist die griechische Bibel Denkmal der Umgangs- oder der Litteratursprache? Wird bei dieser Fragestellung berücksichtigt, was oben 4 als selbstverständlich betont worden ist, daß die Grenze zwischen Umgangs- und Litteratursprache eine fließende ist und daß die Antwort deshalb immer nur eine relative sein kann, so darf folgendes gesagt werden. Man muß sich auch hier davor hüten, die biblischen Texte zu egalisieren. Sie müssen vielmehr einer Einzelprüfung unterzogen werden. Daß sich einzelne Schriften der Litteratursprache bedienen oder doch bedienen wollen, scheint zweifellos zu sein, und Untersuchungen wie die von Blaß (Grammatik des Neutest. Griechisch S. 290 f.) über die Beachtung des Hiatus in der Hebräerepistel sind in diesem Zusammenhange, so pedantisch sie

aussehen, von großer Wichtigkeit. Blaß urteilt denn auch über dieses Schriftstück, es sei im NT das einzige, „welches im Satzbau und Stil die Sorgfalt und das Geschick eines Kunstschriftstellers zeigt" (S. 290). Die Paulusbriefe scheinen uns im Gegensatz hierzu mehr Denkmäler der Umgangssprache zu sein, obwohl Paulus manches den Rhetoren abgehört zu haben scheint (vgl. Johannes Weiß, Beiträge zur Paulinischen Rhetorik, Sonderabdruck aus den Theol. Studien, Festschrift für ... Bernhard Weiß, Göttingen 1897). Sein Wortschatz jedenfalls ist derart, daß ein antiker atticistischer Grammatiker unaufhörlich zu korrigieren hätte, um alle in der gebildeten Schriftsprache verpönten Wörter zu beseitigen. Aus den alten Lexika und sonstigen, zerstreuten Grammatikernotizen ließe sich das mit Leichtigkeit feststellen. Das großartige γρηγορεῖτε στήκετε 1 Ko 16, 13 z. B. würde kein „Schriftsteller", der etwas auf die Form hielt, geschrieben haben; beide Zeitwörter sind, was Blaß (Grammatik des Neutest. Griechisch S. 40) von dem letzteren sagt, „durchaus plebejisch". Diese Beispiele lassen sich sehr vermehren. Bei dem Apostel „Schriftgriechisch" zu erwarten, wäre auch ganz unberechtigt; denn er war kein Schriftsteller, auch kein Epistolograph, sondern Briefschreiber. Er sprach wie die kleinen Leute von Ephesos und Korinth auch sprachen. Der Unterschied war nur, daß es eben Paulus war, der dieses Weltgriechisch der Städte Asiens, Europas und Ägyptens handhabte, Paulus mit der natürlichen Beredsamkeit und dem prophetischen Pathos seiner Feuerseele. Tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus. Und wie er sprach, so schrieb er auch. Auch die griechischen Evangelien sind wesentlich Denkmäler der Umgangssprache und dasselbe gilt auch von dem Sprachschatz der meisten LXX-Bücher: er wimmelt von Wörtern, die den Atticisten ein Greuel waren (vgl. für den Pentateuch Heinr. Anz, Subsidia ad cognoscendum Graecorum sermonem vulgarem e Pentateuchi versione Alexandrina repetita, Dissertationes Philologicae Halenses vol. XII, Hal. Sax. 1894, S. 259—389). Untersuchungen der einzelnen biblischen Bücher auf ihren intimeren Sprachcharakter hin wären zeitgemäß und lohnend. Es ist für die religionsgeschichtliche Beurteilung des ältesten Christentums doch eine sehr wichtige Thatsache, daß die Männer dieser seiner klassischen Zeit nichts weniger als Büchermenschen waren. In den mehr volkstümlichen Texten der späteren christlichen Jahrhunderte, Legendenwerken, Romanen, Briefen, Märtyrerbüchern und ähnlichem haben wir meistens ebenfalls Denkmäler der lebendigen, in der Entwickelung auf das Neugriechische hin begriffenen Sprache. Wer das im einzelnen nachweisen (einen trefflichen Anfang bietet nach dem Vorgang von Blaß in seiner Grammatik des Neutest. Griechisch dessen Schüler Heinr. Reinhold, De graecitate Patrum Apostolicorum librorumque Apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae, Dissertt. Philoll. Halenses vol. XIV, Hal. Sax. 1898, S. 1—113, vgl. auch die oben aufgeführte Dissertation von Compernaß, die sich im wesentlichen mit Acta sanctorum beschäftigt) und auf der anderen Seite zugleich die Spuren des Atticismus bei den Kirchenvätern (vgl. z. B. W. Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Atticismus im 4. u. 5. Jahrhundert, Leipzig 1898) aufdecken wollte, der würde nicht nur der griechischen Philologie einen Dienst erweisen, sondern auch neue Ausblicke in die Religionsgeschichte des Christentums eröffnen.

Auf andere Aufgaben der sprachlichen Erforschung speziell der biblischen Texte ist hingewiesen in unserem Gießener Vortrag von 1897. **Adolf Deißmann.**

Helmichius, Werner, niederländischer Theologe, gest. 1608. — Casp. Burmannus, Trajectum eruditum. Traj. 1738 p. 130 ff.; daraus ist der Artikel in Paquot, Memoires pour servir à l'histoire littér. des dix-sept. provinces des Pays-Bas II, 138, Louvain 1768 und ebenso der Rotermunds in Ersch und Gruber s. v. ausgeschrieben; A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden VIII, 492 ff. Haarlem 1867; van Slee in AdB XI, 702.

Werner H. wurde 1551 in Utrecht geboren, bekam mit 23 oder 24 Jahren seine erste Predigerstelle (vgl. Uytenbogaert, Kerkeliicke Historie, Rotterd. 1647 p. 264), wurde 1578 Prediger in Utrecht. Hier hielt er zur Partei der Konsistorialen und stand daher im Kampfe gegen die in Lehre, Zucht und Verfassungsfragen freiere Richtung, die dort an der St. Jakobskirche in Hubert Duifhuis und Genossen ihre Vertreter hatte, bewies aber dabei eine persönliche Verträglichkeit und Mäßigung, die ihm die Achtung auch seiner Gegner erwarb, vgl. Uytenbogaert p. 220 ff. Er hielt 15. Januar 1581 die erste evangelische Predigt im Dom und organisierte mit Uytenbogaert die wallonische Gemeinde daselbst. Er nahm 1588 an der Gesandtschaft der Konsistorialen an Königin Elisabeth teil (Uytenb. p. 261 ff.); als aber bald darauf diese Partei unterlag, wurde auch H. abgesetzt

(17. Dezember 1589 ebd. p. 272). Er folgte nach einiger Zeit einer Berufung an die Kirche in Delft; den Ruf, den er hier wiederholt an die Universität Leiden erhielt, lehnte er in Bescheidenheit ab (vgl. Vorwort zu Psalmorum Davidis Analysis 1621 und Gisb. Voetius, Politicae Ecclesiasticae Pars II, 667, Amsterd. 1669), und erst nach mehrfachen Bemühungen gelang es 1602 der Gemeinde in Amsterdam den Prediger, dessen Gaben, Kenntnisse und Charaktereigenschaften ihm einen trefflichen Namen verschafft hatten, zu sich zu berufen. Auch Jakob Arminius wirkte, trotzdem er die abweichende kirchliche Stellung H.s kannte, zu dieser Berufung mit und stellte dem ins neue Amt Getretenen das ehrende Zeugnis aus: Egregie officium facit qua publice qua privatim. Talem se praebet, qualem ego sane optare possim maxime; virum bonum, candidum et syncerum esse arbitror. Comem se et affabilem declarat omnibus, neminem prae se contemnere videtur, licet insignibus a Deo donis sit instructissimus. Ego sane magnopere Ecclesiae nostrae gratulor, quod illum nacta sit (Praestantium et erudit. virorum Epistolae Amst. 1660 p. 128). Freilich war es unvermeidlich, daß er hier bei der Verschärfung der dogmatischen Gegensätze und bei seiner Bedeutung, die ihn zum Wortführer der strengen Calvinisten machte, Arminius immer bestimmter entgegentrat, und daß das freundliche Urteil dieses über ihn dann sich abkühlte (vgl. Epistolae p. 184f. 191. 236. 270, und Voetius, Selectarum disputationum theol. pars III, Ultraj. 1659 p. 1122 und V 419). Als Philipp Marnix durch den Tod 1598 seiner im Auftrage der Staaten 1593 übernommenen Arbeit einer holländischen Bibelübersetzung entrissen wurde, übertrug man die Fortsetzung W. H., aber auch er starb vor Vollendung des Werkes am 29. August 1608.

Er selbst konnte sich nicht entschließen, etwas drucken zu lassen, aber nach seinem Tode kam ans Licht seine Streitschrift gegen den Brüsseler Jesuiten Franz Coster, den Verfasser des vielmals gedruckten Enchiridion controversiarum, mit dem bereits Franz Gomarus gekämpft hatte: Goliats sweert ende vriedt-stock. Leyden 1609 als Antwort auf dessen Sendbrief an die Staaten von Holland 1598 (vgl. Backer-Sommervogel, Biblioth. de la Comp. de Jésus II s. v. Costerus; ferner eine Schrift über die Berufung der Prediger und die Notwendigkeit des Kirchenrats, Delft 1611; eine Predigt über Ps 15, 1. 1628, und vor allem seine Psalmorum Davidis et aliorum prophetarum Analysis, Amstel. 1621, enthaltend eine genaue Darlegung des Gedankenganges und der Disposition sämtlicher Psalmen, als einen Beitrag zur Logik und Rhetorik des hl. Geistes. Beachtung verdient dabei auch das Vorwort seiner Witwe wegen der Mitteilungen, die sie über sein Leben und seinen Charakter macht. **G. Kawerau.**

Helmold, gest. nach 1177. — Ausgaben und Litteratur: Helmoldi Chronica Slavorum sive Annales Slavorum ex schedis J. M. Lappenbergii ed. Lud. Weiland 1869: MG SS 21, 11—99; Helmolds Chronik der Slaven . . . übers. von J. C. M. Laurent 1852, 2. Aufl., neu bearbeitet von W. Wattenbach 1888 = Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 12. Jahrh. Bd 7 (bzw. 8). — Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA II[6] (1894), 338ff.; A. Potthast, Bibliotheca hist. medii aevi I[2], 576.

Helmold ein geborener Holsteiner, jüngerer Freund des Glaubensboten Vicelin (gest. 12. Dezember 1154) schrieb auf Veranlassung des ersten Lübecker Bischofs Gerhard (gest. 1163) seine Wendenchronik als Pfarrer zu Bosow, einem Kirchdorfe am Plöner See, und handelte darin vornehmlich über Heinrich den Löwen und das neue Bistum Oldenburg-Lübeck und zwar in der Absicht darzustellen, „wie das Christentum und die deutsche Herrschaft (Kolonisten aus Westfalen und Holland) unter den Wenden, vornehmlich in Wagrien, festen Fuß gefaßt hatten“. Seine in verhältnismäßig gutem Latein geschriebene Chronik ist für die ältere Zeit (benutzt Adam von Bremen, die sächsischen antikaiserlichen Geschichtsquellen über Heinrich IV., die vita Willehaldi, die vita Anskarii, eine verlorene vita Vicelini) recht unzuverlässig; seine zeitgeschichtlichen Nachrichten, welche oft unsere einzige Quelle für viele Ereignisse sind, gehen hauptsächlich zurück auf Mitteilungen Vicelins und seines „praeceptor“ des Bischofs Gerold von Lübeck, doch scheint seine mündliche Überlieferung oft sehr wenig zuverlässig zu sein, sind ihm mancherlei Flüchtigkeiten und Versehen begegnet. Seine Glaubwürdigkeit ist jedenfalls durch Schirren, Beiträge zur Kritik älterer holsteinischer Geschichtsquellen (1876) arg erschüttert worden; seine Abneigung gegen die Bremer Erzbischöfe ist zweifellos. Das Werk reicht bis 1171, ist aber erst nach 1172 abgeschlossen worden; das Pontifikat des 2. Lübecker Bischofs Konrad (1164—1172), dem übrigens Helmold nicht wohl will, ist sehr dürftig geschildert. Die letzte Spur Helmolds

findet sich in der Zeugenliste der Stiftungsurkunde des Lübecker Johannesklosters 1177. Von Arnold, dem ersten Abte dieses Klosters, ist Helmolds Chronik bis 1209 fortgesetzt worden. **Wilh. Altmann.**

Helvetische Konfessionen. — Hospinian, Historia sacramentaria II. Tig. 1602; L. Gernler, Disputationes exegeticae in Confessionem helveticam. Bas. 1662; Hottinger, Helv. Kirchengesch. III, Zürich 1708; Niemeyer, Collectio confessionum, Lips. 1840; E. Pestalozzi, Bullinger, Elberfeld 1858; Schaff, the Creeds of Christendom. I und III, New-York 1878; K. Müller, Symbolik, Leipzig 1896; Bloesch, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen, Bern 1898. — Für I insbesondere: Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede Bd IV, Abt. 1 c, Luzern 1878 p. 598. 616 ff. 669 ff. 682 ff. 745. 764. 784 ff.; (Bullinger,) Wahrhaffte Bekanntnuß der Dieneren der Kirchen zu Zürich, 1545, Bl. 31 ff., L. Lavather, Historia de origine et progressu controversiae sacramentariae, Tig. 1563: Kirchhofer, Myconius, Zürich 1813. — Für II insbesondere: J. J. Simler, oratio solennis de historia confessionis Helv. 1758 (Simlersche Mss. in Zürich Nr. 287); Ruchat, Histoire de la réformation de la Suisse (Édition Vulliemin), VII, Nyon 1838 p 97 ff.; Fritzsche, Conf. Helv. Tur. 1839; L. Thomas, La Conf. Helvétique, études historico-dogmatiques, Genève 1853; Böhl, Conf. helv. posterior. Vindob. 1866.

I. Erste helvetische Konfession. — Geraume Zeit hat die reformatorische Bewegung der Schweiz einer einheitlichen Bekenntnisformel entbehrt: die einzelnen Städte ordneten für ihr Gebiet den Zustand der öffentlichen Lehre selbstständig (Zürich 1523 durch Zwinglis Thesen und christliche Einleitung, Bern 1528 und 1532 durch Kolbs und Hallers Thesen und den Berner Synodus, Basel 1534 durch ein von der Bürgerschaft beschworenes Bekenntnis, ähnlich noch Genf 1536). Erst im Jahre 1536 schuf die Gemeinschaft nicht bloß des allgemeinen evangelischen Glaubens, sondern auch der spezielleren Lehrweise und die politische Zusammengehörigkeit eine gemeinsame Formel. Wie „einige Fürsten und Reichsstände, die in betreff des Sakraments der Lehre des Martin Luther anhangen", zu Schmalkalden sich vereinigt hatten (Dezember 1535 war der Schmalkaldische Bund erneuert worden), so schien es „notwendig und gut, wenn die Eidgenossen, die im Glauben gleichförmig sind, sich beförderlich durch ihre Prädikanten und Ratsboten zusammenverfügen und auch in der Folge Angelegenheiten, welche ihre Religion betreffen, in gemeinsamer Versammlung beratschlagen würden" (Abschiede a. a. O. p. 598). Immerhin wurde diese Erkenntnis erst durch äußere Anlässe hervorgerufen. „Weil römische kaiserliche Majestät, unser aller gnädigster Herr, ein zukünftig Konzilium zu erhalten bewilligt haben soll" (a. a. O. 616), rüsteten sich die schweizerischen evangelischen Orte für ein einhelliges Bekenntnis, genau so, wie etwas später die deutschen Protestanten in Schmalkalden ihre Schriften für das auf den 23. Mai 1537 nach Mantua ausgeschriebene Konzil vorbereiteten. Wegen des Zwiespaltes, der auf dem Augsburger Reichstage in der Vorlegung eines doppelten Bekenntnisses zu Tage getreten (a. a. O. 616; vgl. Bd III S. 608, 52 ff.), und welcher zum Schmalkaldischen Bunde nur die Unterzeichner der sächsischen Augsburger Konfession zuließ, mußten die Schweizer gesondert verhandeln; aber sie thaten es im Hinblick auf die ersehnte Einigung mit den lutherischen Ständen. In diese Richtung waren sie „durch freundliche Unterhandlung frommer und gutherziger Leute" gewiesen worden, „wie die allgemeine christliche Kirche in eine wahre und einträchtige Konkordie gebracht" und die Reden ausgelöscht werden möchten, als seien die oberländischen Protestanten den übrigen nicht „gleichförmig oder ehrlich". Hatten doch die Straßburger Capito und namentlich Butzer seit Zwinglis und Ökolampads Tode sich eifrigst bei den Schweizern um den Frieden mit Luther bemüht. Besonders nach dem Kasseler Gespräch zwischen Melanchthon und Butzer (Ende 1534), und seit Luther selbst in mehreren Briefen an oberdeutsche Städte (5. Okt. 1535; de Wette, Luthers Briefe IV, 636 ff.) seine Friedenssehnsucht geäußert, konnte man auf Einigung hoffen. Als die Züricher zur Antwort auf Luthers Verunglimpfungen der eidgenössischen Reformatoren (besonderen Anstoß erregte 1534 eine Äußerung über Ökolampad: „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe", EA Bd 31 p. 318) eine Schutzschrift über ihre Lehre und Gebräuche präparierten und laut Beschluß vom 6. August 1535 zu veröffentlichen gedachten, hat Capito dies verhindert, indem er sich persönlich nach Zürich begab und vorstellte, daß dieser Schritt die Ergebnisse aller bisherigen Friedensarbeit vernichten würde. Thatsächlich ist solche Schrift (Bullingers „Bekenntnis" vgl. ob. S. 641, 10 f.) erst zehn Jahre später erschienen, als alle Kompromisse sich eitel erwiesen und Luthers wiedererwachter Groll auch den äußeren Frieden brach. Die Hauptaufgabe der Vermittler bestand darin, eine schweizerische Abendmahlsformel hervorzurufen, welche Luthers Billigung finden könnte. Mehrmals erfuhr man bei diesem Unternehmen, daß das Entgegenkommen der

milderen Gruppe in der Gefolgschaft Bullingers durch die entschiedene Weigerung des streng Zwinglischen Bern unter Megander (s. d. A.) unwirksam gemacht wurde (Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche, Bern 1842 p. 59 ff.). Als Butzer Ende 1534 einen Konvent schwäbischer Städte zu Konstanz über die Abendmahlsfrage hielt, erschienen die Züricher zwar nicht persönlich, übersandten jedoch am 15. Dezember eine Confessio super Eucharistia (Mſ. im Züricher Kirchenarchiv), welche zugleich von Basel, Schaffhausen und St. Gallen gebilligt war. Man erkannte an, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig sei und den Gläubigen gegeben und dargereicht werde, welche den wahren Leib durch den Glauben essen u. s. w. Obgleich alle Substanzvorstellungen abgewehrt wurden, verweigerten doch die Berner ihre Unterschrift, um nicht dunkle und gefährliche Reden auf die Nachwelt zu bringen. Sie wollten nur von der Gegenwart Christi selbst geredet wissen. Auch die vereinfachte Formel, welche Züricher und Baseler Theologen im Dezember 1535 zu Aarau entwarfen, und welche nicht mehr von dem „wahren" Leibe, sondern ganz deutlich von dem getöteten Leibe Christi und seinem geistigen Genusse durch den Glauben sprach, befriedigte die Berner noch nicht. Sie wünschten eine allgemeine Zusammenkunft. Dieselbe wurde von den Magistraten der Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mülhausen und Biel am 30. Januar 1536 im Augustinerkloster zu Basel veranstaltet. Die eingangs geschilderte allgemeine Zeitlage brachte es mit sich, daß man sich nicht auf eine Abendmahlsformel beschränkte, sondern ein umfassendes Bekenntnis entwarf. Der hierfür niedergesetzten Kommission gehörten Bullinger von Zürich und Mykonius und Grynäus von Basel an; etwas später traten Leo Judae von Zürich und Megander von Bern hinzu. Noch später trafen die Straßburger Butzer und Capito ein, „für sich selbst, aus christlichem Eifer". Ihr aufdringliches Benehmen hatte kurz zuvor einen scharfen Briefwechsel mit Bullinger hervorgerufen und zuletzt nur eine private und widerwillige Einladung erzielt. Trotzdem brachte ihr Einfluß lutherisch klingende Wendungen in das Bekenntnis (Quas formas Lutherus requirit, eas ut ... expresse insereremus, ... obtinuerunt. Grynäus an Blaarer, 7. Febr. Mſ. Bibl. St. Gallen bez. Simlersche Sammlung Zürich).

Wir sind nicht im stande, den Anteil der einzelnen Mitarbeiter genau festzustellen. Wir wissen nicht einmal, in welche Artikel nachträglich Butzersche Formeln eingefügt wurden. Die Lehre von Wort und Sakramenten (A. 15. 20—22, lat. Text 16. 21—23) erweckt hier und da den Eindruck, als sollte ein den Schweizern abgerungenes Wort durch eine sofort hinzugefügte unmißverständliche Wendung kompensiert werden. Im ganzen ist die schweizerische Lehrgrundlage unverändert geblieben, natürlich mit Preisgabe der Einseitigkeit, welche die göttliche Versiegelung ganz hinter dem menschlichen Bekenntnisakt verschwinden läßt. In diese Position war schon Zwingli selbst nur vorübergehend durch den Gegensatz gedrängt worden (später lehrt er in Fid. ratio 1530, fid. expos. 1531. Niem. p. 26. 44. opp. ed. Schuler und Schultheß, IV, p. 11. 51: in sacra eucharistia ... verum Christi corpus adesse fidei contemplatione; Corpus Christi .. non naturaliter edi, sed spiritualiter tantum). Die öffentliche Lehre erkannte überall eine Stärkung des Glaubens durch den Sakramentsgenuß an (vgl. Conf. Bas. 1534; Niem. p. 81 f.). Mykonius, an dem Baseler Bekenntnis ebenso beteiligt wie an der ersten helvetischen Konfession, war sich bewußt, in dieser Hinsicht von Luther und Zwingli gleicherweise gelernt und einen Standpunkt über den Extremen gewonnen zu haben (Brief an Bibliander 7. September 1538. Mſ. Simlersche Sammlung Bd 45: Neque ideo discessisse ab altero vere dicor et ad alterum accessisse, sed potius discessisse ab utroque et accessisse ad utrumque). Eben diesen Standpunkt vertritt auch die erste helvetische Konfession, wenn sie (A. 22 bez. 23) lehrt, „daß der Herr im hl. Abendmahl sein Leib und Blut, das ist sich selbst, den Seinen wahrhaft anbietet und zu solcher Frucht zu genießen giebt, daß er je mehr und mehr in ihnen und sie in ihm leben; nicht daß der Leib und das Blut des Herrn mit Brot und Wein natürlich vereinbart oder räumlich darin verschlossen wären, oder daß eine leibliche fleischliche Gegenwärtigkeit hier gesetzt werde, sondern daß Brot und Wein aus der Einsetzung des Herrn hochbedeutende, heilige Wahrzeichen seien, durch die von dem Herrn selbst, durch den Dienst der Kirche, die wahre Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi den Gläubigen vorgetragen und dargeboten werde, nicht zu einer hinfälligen Speise des Bauches, sondern zu einer Speise und Nahrung des geistlichen und ewigen Lebens". Wie hoch weiterhin die Erquickung der Seele durch das Sakrament gerühmt werde, so geht das Bekenntnis doch über die Linie des geistlichen Genusses der Person des gekreuzigten Christus in

der gläubig vollzogenen Handlung nicht hinaus. Treffend urteilt Planck (Gesch. . . . des protest. Lehrbegriffs III, 1, Leipzig 1796 p. 376), daß die Schweizer „keinen anderen als ihren alten Begriff von einer bloß geistlichen Gegenwart aufstellen, daß sie ihn recht absichtlich noch durchscheinen lassen, und ihn nur so weit verstecken wollten, daß man ihn allenfalls zur Not auch nicht sehen konnte, wenn man vorsätzlich nicht sehen wollte". Zum Überfluß wird dieser Sachverhalt auch durch äußere Thatsachen bestätigt: vor den Baseler Tagen hat Bullinger Zwinglis fidei expositio an Butzer gesandt, und kurz nachher hat er diese bisher ungedruckte Schrift als Zeugnis des Glaubens der Züricher veröffentlicht (Kirchhofer p. 239. 253): hält man sich dies gegenwärtig, so wird man den in Basel gestellten Abendmahlsartikel wie eine Explikation kurzer Aussprüche Zwinglis empfinden (vgl. ob. S. 642, 38 ff.). Für den unlutherischen Charakter spricht auch, daß die Berner Theologen, denen bisher noch jede vorgelegte Formel verdächtig war, sich fortan mit eifriger Vorliebe an die „Confessio Basileensis" (posterior), wie dieselbe damals nach ihrem Ursprungsort genannt wurde, gehalten haben (Abschiede a. a. O. p. 683; Lavather Bl. 30[b]).

Auch die allgemeine Theorie über die Wirksamkeit des göttlichen Wortes vermeidet die Einseitigkeit, in welcher Zwingli wohl einmal aussprechen konnte: „dux et vehiculum spiritui non est necessarium." Die Diener des Wortes sind Mitarbeiter Gottes, welche dem Herrn zu seiner Heilsabsicht mitwirken, „doch mit diesem Anhang und Verstand, daß wir in dem allen alle Wirkung und Kraft dem Herrn Gott allein, dem Diener aber das Zudienen zuschreiben; denn gewiß ists, daß diese Kraft und Wirkung keiner Kreatur nimmermehr angebunden soll noch mag werden, sondern Gott teilt sie aus nach seinem freien Willen, welchen er will." Ähnlich findet die allgemeine Sakramentstheorie den Übergang zu göttlichen Realitäten, und zwar in einer Form, welche am ehesten auf fremde Einflüsse deuten könnte: „Die Sakramente sind bedeutsame heilige Zeichen hoher und heimlicher Dinge, die aber nicht bloße und leere Zeichen sind, sondern sie bestehen in Zeichen und wesentlichen Dingen". „In diesen wesentlichen, geistlichen Dingen steht die ganze Kraft, Wirkung und Frucht der Sakramente". Natürlich werden dieselben nicht mit dem Leibe vermittelst der bloß äußerlichen Handlung, sondern durch den Glauben in der Handlung empfangen.

Überhaupt ist das Bekenntnis unter Beseitigung der anstößigsten Spezialitäten Zwinglischer Theologie im Geiste der Zwinglischen Reformation verfaßt. Dieser Geist spricht aus der Anordnung des Ganzen: die Schrift, ihre Auslegung und ihr „Zweck" bildet die Grundlage (A. 1—5), auf welcher die Heilslehren (6—13) und dann mit charakteristischer Ausführlichkeit die Lehren von Kirche, Wort, Sakramenten und kirchlichen Ordnungen (14—27) erörtert werden. Im einzelnen erkennt man reformierten Geist aus der noch unverkümmerten Vereinigung des neuen Lebens mit dem Heilsglauben (A. 13), ferner aus der Lehre von der Kirche, welche die unsichtbare Gemeinde des erhöhten Christus in den Vordergrund rückt, und unter den Erkennungszeichen der sichtbaren Gemeinde die „gemeine, offene und ordentliche Zucht" betont (A. 14). Als Zwinglische Spezialität haben gleichzeitige Beurteiler (Kirchhofer p. 248) die Aussage über den gefallenen Menschen empfunden (A. 8): „was in ihm Gutes überblieben ist, das wird durch tägliche Mangel und Bresten für und für geschwächt." Doch in Verbindung mit dem Bekenntnis zur absoluten Erlösungsbedürftigkeit wird diese Wendung nicht mehr bedeuten, als der Unterschied, den Aug. 18 zwischen justitia civilis und justitia spiritualis feststellt.

Die zu Basel niedergesetzte Theologenkommission arbeitete zunächst in lateinischer Sprache. Da aber das Bekenntnis nicht eine theologische Formel, sondern der Ausdruck des öffentlichen Glaubens der schweizerischen evangelischen Städte sein sollte, so verstand sich eine deutsche Übersetzung von selbst: dieselbe lieferte im offiziellen Auftrag Leo Judae. Nach Vollendung der theologischen Arbeit traten am 4. Februar weltliche und geistliche Abgeordnete zur Schlußsitzung zusammen. Nach Verlesung des Entwurfs der Konfession stellten die Straßburger noch einmal auch den Ratsboten die Notwendigkeit der christlichen Konkordie mit den deutschen Ständen vor. Die Gesandten besitzen jedoch „zu einer Antwort auf diesen Artikel keine Vollmacht". Ein deutliches Zeichen für den privaten theologischen Ursprung der größeren Unionsverhandlungen: die Magistrate dachten zunächst nur an ein gemeinsames schweizerisches Bekenntnis. Jedem Ratsboten wird ein deutsches Exemplar der Konfession ausgehändigt und beschlossen, „daß keine eidgenössische Stadt, die diesen Tag besucht, an den Artikeln dieser den Gesandten übergebenen Konkordie ohne Vorwissen der anderen mitgläubigen Eidgenossen etwas ändere, mindere oder mehre, oder sie drucken lasse." Am 27. März 1536 kamen die Ratsboten ohne Theologen wiederum

in Basel zusammen und erklärten im Auftrage ihrer Städte einmütig die Annahme der Konfession. Danach wurden die zu diesem Tage eingeladenen Botschaften von Straßburg und Konstanz vorberufen: sie erklärten sich zwar sachlich mit dem Bekenntnis einverstanden, verweigerten aber die Unterschrift. Namentlich der Straßburger Gesandte, welchen Capito als einziger Theologe in der ganzen Versammlung begleitete, war nach seiner Instruktion (Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, Bd II, Straßb. 1887 p. 677 ff.) eifrigst darauf bedacht, die neue Bekenntnisbildung zu verhindern und die Schweizer zum Anschluß an die Tetrapolitana zu bewegen. Jedes leise Bedenken (z. B. konnte sich St. Gallen nicht sofort in die Äußerungen der helv. Konfession über Zucht und Exkommunikation finden. Abschiede a. a. O. p. 670) benützte er, um sein Bekenntnis zu empfehlen. Offenbar hoffte Straßburg, welches ja seit 1532 die Augustana neben seinem eignen Bekenntnis als gleichbedeutend acceptiert hatte, auf diesem Wege die Union leichter zu bewerkstelligen. Es erreichte jedoch nur, daß die Schweizer versprachen, die Tetrapolitana zu prüfen (über das negative Ergebnis dieser Prüfung vgl. Abschied vom Aarauer Tag, 1. Mai 1536 p. 683) und ihre eigene Konfession nicht zu veröffentlichen.

Dies letztere ist auch nicht geschehen (unrichtige Notiz bei Haller, Bibliothek der Schweizer-Geschichte III, p. 140). Der offizielle deutsche Text wird zum erstenmal bei Niemeyer p. 105 ff. gedruckt sein, jedoch nach theologischen Abschriften, genau nach einem amtlichen Exemplar (Züricher Staatsarchiv E 1, Nr. 2, 1) bei K. Müller, Bekenntnisschriften der ref. Kirche, Leipzig 1900 p. 101 ff. Der Zusatz eines theologischen Exemplars zu den 27 Artikeln (Hagenbach p. 68 f.; Escher bei Ersch und Gruber „Helv. Konf."), welcher das Bekenntnis nicht als eine zwingende Glaubensregel verstanden wissen will, besitzt keine amtliche Geltung. Er wird zur Hebung von Bedenken aus persönlicher Stimmung gemacht worden sein. Ebenso ermangelt der lateinische Text jeder offiziellen Autorität (zuerst stückweise gedruckt in der Harmonia confessionum. Genev. 1581, zusammenhängend in der 2. Aufl. des Corpus et syntagma confessionum. Genev. 1654). Derselbe gewährt jedoch insofern ein Interesse, als in ihm als der ursprünglichen Arbeit die von Butzer gewünschten lutheranisierenden Formeln zu finden sein dürften, welche Leo Judaes freie und glatte Übersetzung, die sich wie ein frisches Original liest, wahrscheinlich wieder verwischt hat. Wenigstens wurden alsbald Klagen über die mangelnde Uebereinstimmung beider Texte laut, so daß das lateinische Original nach der deutschen Übersetzung korrigiert wurde (Belege bei Kirchhofer p. 248 f., wo jedoch irrtümlich angenommen wird, daß die offizielle Versammlung am 27. März damit befaßt worden sei).

Immerhin behielt der Abendmahlsartikel des lateinischen Textes einige Formeln, welche, ohne geradezu dem offiziellen deutschen Texte zu widerstreiten, der lutherischen Empfindung näher kommen (Niem. p. 120: „Coena mystica, in qua .. ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis eius communicatio . . . exhibetur"). Wohl nur auf Grund dieser Textform und nach einer etwas willkürlichen Auslegung derselben, mit welcher Butzer das Urteil Luthers im voraus beeinflußte (er schrieb Mitte Februar an ihn: nach dem schweizerischen Bekenntnis seien die Sakramente symbola, quibus re ipsa exhibentur, quae in verbis domini promittuntur, in baptismate regeneratio, in sacra coena corpus et sanguis Domini. Kirchhofer p. 246 f. Die Konfession selbst übergab er erst zu Wittenberg am 27. Mai) ließ sich des deutschen Reformators relativer Beifall erringen: einer schweizerischen Versammlung, die in Sachen der Konkordie am 24. und 25. September 1536 zu Basel gehalten wurde, konnten Capito und Butzer berichten, „Luthero confessionem illam Basileae conscriptam nequaquam displicere" (Bullinger a. a. O. Bl. 33. Damit stimmt Luthers freundlicher Brief an Jakob Maier, 17. Februar 1537, de Wette V, 54). Als jedoch Luther das Material vollständig übersah, nachdem ihm zu Schmalkalden im Februar 1537 ein (deutsches?) Exemplar der Konfession (Hospinian II, Bl. 141 b) und eine besonders entgegenkommende Formel der Züricher vom Nov. 1536 (Text bei Hospinian II, Bl. 150 ff. Referat bei Bullinger Bl. 35 f.; vgl. K. Müller, Bekenntnisschriften p. 154) vorgelegt worden, schrieb er in Bezug auf die letztere (an Butzer 6. Dezember 1537, de Wette V, 87): Latinam Helvetiorum confessionem paulo minus probo, quam Germanicam civitatum, praesertim de sacramento altaris."

Eine Union mit Luther erzielte also auch die Helvetica prior nicht. Die Schweizer blieben gegen die Klarheit der von Butzer immer wieder behaupteten Lehrübereinstimmung kaum weniger mißtrauisch, als die Deutschen (Abschiede a. a. O. p. 786), wenn sie auch nach wie vor bereit waren, über die Meinungsdifferenz hinweg die Bruderhand zu reichen

(Bullinger bei Kirchhofer p. 238; Bekenntnis 1545 Bl. 4. Für die weiteren Unionsverhandlungen s. d. A. Wittenberger Konkordie). Aber die schweizerischen evangelischen Kantone wurden durch das gemeinsame Bekenntnis auf das engste verbunden und — — ganz gegen die Absicht der Vermittler — gegen die Gefahr der Zersplitterung und einer Verdunkelung ihrer wirklichen Lehre durch das Entgegenkommen einzelner Theologen geschützt. Die Helvetica prior bildet in den folgenden Jahren den festen Stützpunkt, auf welchen man sich in Lehrverhandlungen und für die eigene kirchliche Organisation immer wieder zurückzieht (Abschiede a. a. O. p. 744,8. 786. Die Züricher Formel vom November 1536 giebt sich als „declaratio confessionis Basileensis“, und nach Lav. Bl. 30 verordnet eine Berner Synode 31. Mai 1537 dieses Bekenntnis ausdrücklich als Norm der Abendmahlslehre).

II. Zweite helvetische Konfession. — Als der Einzug des entschieden reformierten Kirchenwesens in das eigentliche Deutschland seit den pfälzischen Neuerungen 1563 die Frage nach der Zugehörigkeit der Reformierten zur Augsburgischen Konfession und damit zum Religionsfrieden aufs neue anregte, und der Eifer der Gegner schon hoffen durfte, daß der auf Anfang 1566 nach Augsburg ausgeschriebene Reichstag die „Sektierer“ ausschließen würde, fühlten auch die schweizerischen Kantone das Bedürfnis, ihren Glauben zu bezeugen. Auf irgend eines der früheren Bekenntnisse (von welchen teilweise auch gelten mochte, was die Vorrede der Helv. post. Niem. p. 462 sagt: in oblivionem forte abierunt) konnte man nicht zurückgreifen, weil jetzt die Situation den ausdrücklichen Nachweis erforderte, daß der reformierte Glaube mit allerlei längst verdammten Häresien nichts zu schaffen habe. Ungesucht war Bullinger diesem Bedürfnis in der Stille entgegengekommen, und seine Arbeit wurde dadurch in weiteren Kreisen bekannt, daß sie dem bedrängten pfälzischen Kurfürsten besonders geeignet schien, eben die Verdächtigungen abzuwehren, unter welchen auch die Schweizer zu leiden hatten. Für diese Entstehungsgeschichte des Bekenntnisses dürfen wir einfach auf den A. Bullinger Bd III S. 546,18 verweisen.

Bullingers Arbeit wurde auf Kosten des Zürcher Staates gedruckt und erschien Anfang März 1566 noch zeitig genug, um den Kurfürsten für seine Abreise nach Augsburg am 25. März zu stärken: Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum catholicorum syncerae religionis christianae, concorditer ab ecclesiae Christi ministris, qui sunt in Helvetia, Tiguri, Bernae, Scaphusii, Sangalli, Curiae Rhetorum et apud confoederatos, Mylhusii item, et Biennae, quibus adiunxerunt se et Genevensis ecclesiae ministri, edita in hoc, ut universis testentur fidelibus, quod in unitate verae et antiquae Christi ecclesiae perstent, neque ulla nova aut erronea dogmata spargant, atque ideo etiam nihil consortii cum ullis Sectis aut haeresibus habeant: hoc demum vulgata tempore, qui de ea aestimare piis omnibus liceat. Tiguri, Excudebat Christophorus Froschouerus. Mense Martio 1566, 4°, 95 S. Gleichzeitig erschien eine (verkürzte) deutsche Ausgabe, wenig später zu Genf eine französische Übersetzung, in deren Anhang als Ausdruck der Glaubenseinheit die Confession de foy des Eglises de France steht. Übersetzungen ins Holländische, Englische, Ungarische, Polnische, Italienische, Rumänische, ja selbst Arabische und Türkische folgten früher oder später (Haller, Bibliothek III, p. 153 ff.). Der lateinische Text wurde 1568 und öfter neu aufgelegt, auch in den neueren Sammlungen und Separatausgaben häufig abgedruckt. Für denselben besitzen wir noch zwei, vielleicht sogar mehrere Manuskripte von Bullingers eigner Hand (dasjenige der Züricher Bibliothek benützte Niem. p. 462 ff. neben der Ausgabe 1568, dasjenige des Züricher Staatsarchivs E I, 4, welches die Vorlage des Originaldruckes gewesen sein dürfte, neben demselben K. Müller, Bekenntnisschriften p. 170 ff.).

Die Zustimmungserklärungen schweizerischer und ausländischer reformierter Kirchen vollzogen sich schnell. Die erste Ausgabe 1566 wird laut Titel und Vorwort bereits von der Anerkennung sämtlicher evangelischen Schweizer-Städte mit alleiniger Ausnahme Basels getragen. Das Vorwort der Ausgabe 1568 kann den offiziellen Beitritt der polnischen (September 1566) und ungarischen (Synode zu Debreczin, 24. Februar 1567) Reformierten registrieren. Englische und schottische Theologen spendeten hohen Beifall (Böhl p. XXI f.; Schaff p. 394). Wie die Entstehung des Bekenntnisses jede Möglichkeit gesuchter und politisch beeinflußter Formelbildung ausschließt, so errang sich dasselbe auch die Anerkennung wie von selbst, ohne alle Kompromisse und kirchenpolitische Pressionen. In diesem freien Wachstum beruht der eigentümliche Wert der Helvetica posterior, welche um der ungesuchten Zustimmung auch der Genfer Theologen willen (die Züricher hatten zunächst an ein eignes genferisch-französisches Bekenntnis gedacht, vgl. Böhl p. X f.)

den natürlich gewordenen Consensus zweier Richtungen darstellt, die, auf einander angelegt, nach manchen Reibungen notwendig ineinander fließen mußten. Wir besitzen hier die nicht gemachte, sondern gewachsene Einheit des Zwinglianismus und Calvinismus für die gesamte christliche Lehre, nachdem der Züricher Konsens (s. d. A.) bereits 1549 die Einheit der Sakramentslehre zum Ausdruck gebracht. Indem Bullinger manche schärfere theologische Formel unterdrückte, an welcher die Wege sich wieder geschieden haben würden, lieferte er ein Dokument nicht für die Identität der Züricher und Genfer Theologie, aber für die Übereinstimmung des eigentümlich reformierten Verständnisses des Christentums. Mag sein Verfahren eine gewisse Ähnlichkeit mit Melanchthons Weise besitzen, durch Erweichung harter Formeln den Frieden zu suchen, so fehlt doch jeder historische Grund, sein Bekenntnis als „melanchthonisch" zu beurteilen oder in demselben gar die „Sanktionierung des Philippismus in der Calvinisch-reformierten Kirche" zu erblicken (Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus 1555 — 1581 Bd II p. 345. Die konfessionelle Entwickelung u. s. w. 1854 p. 282). So gewiß Bullingers milder Geist die große evangelische Gemeinschaft mit den deutschen Protestanten empfunden hat, so gewiß stellt seine Konfession bei aller Dehnbarkeit einen noch hinlänglich scharf umrissenen Typus reformiert-kirchlichen Denkens dar, im Unterschiede vom deutschen, ob auch melanchthonisch gemilderten Luthertum.

Die Artikelfolge (A. 1. 2: Schrift. 3—5: Gott und Gottesverehrung. 6. 7: Vorsehung und Schöpfung. 8—11: Sündenfall und Heilsbeschaffung. 12—16: Heilsaneignung und neues Leben. 17—21: Kirche, Predigt und Sakramente. 22—30: Kirchliche Ordnungen u. dgl.) und die gründliche Behandlung der kirchlichen Organisation zeigt die gleichen reformierten Eigentümlichkeiten, wie schon die Helvetica prior (S. 643, 31 ff.). Charakteristisch reformiert ist die Lehre von der Suffizienz der Schrift nicht bloß für die Lehre, sondern auch für Leben und Kirchenreformation, von ihrer Fähigkeit der Selbstauslegung u. s. w., wobei der Nachfolger Zwinglis doch ausdrücklich bemerkt (Niem. p. 468): agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit. Die Prädestinationslehre (A. 6, 10, auch 8) meidet mit äußerster Behutsamkeit jeden spekulativen Anstoß: bei Gottes allwaltender Vorsehung dürfen doch die Mittel der Weltregierung nicht übersehen werden (N. p. 475). Adam ist in Kraft seines freien Willens gefallen; supralapsarische Fragen muß man daher fliehen (N. p. 478). Seine Erwählung muß der Christ in Christo anschauen, und zwar so, daß die öffentliche Predigt ihren Wert behält und wir uns zur Heiligkeit erwählt wissen (N. 481 ff.). Dabei schweigt das Bekenntnis von der reprobatio gänzlich. Aus alledem spricht aber nicht eine Verleugnung des Prädestinationsglaubens (für alle entscheidenden Restriktionen der Helv. post. finden sich im Zusammenhange des Calvinischen Systems schlagende Parallelen vgl. Inst. III, 23, 8: Cadit homo . . . suo vitio. 24, 5: Christus speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit. 23, 12: electionis scopus est vitae sanctimonia), sondern nur Bullingers praktische Vorsicht, welche unter Abschneidung spekulativer Konsequenzen sich an die tröstliche Seite des Dogmas hält. Dieser positive Gehalt des Erwählungsglauben kommt ohne jeden Synergismus zu unabgeschwächtem Ausdruck (N. 481): Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo (vgl. N. 495: fides donum Dei est). Dieser Thatbestand stimmt völlig mit Bullingers sonstigen Äußerungen über das Prädestinationsdogma (Schweizer, Centraldogmen I, p. 258 ff. 476; Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, Halle 1897, p. 66 ff.) und muß selbstverständlich in diesem historischen Zusammenhange festgestellt werden. Die Sakramentslehre des Bekenntnisses endlich liest sich wie eine breitere Ausführung der Helv. prior: durch alle tiefen und schönen Aussagen über die versiegelnde Kraft der Sakramente (N. p. 512) und Christi wirksame Gegenwart im Abendmahl (N. p. 522: Sol absens a nobis in coelo, nihilominus efficaciter praesens est nobis) schimmert die Zwinglische Grundansicht klar hindurch.

Die Helvetica posterior ist fließend, klar und mit erbaulicher Breite geschrieben. Weise Behutsamkeit regiert ihre allseitig erwogenen Sätze, und ein sehr sorgfältiger Schriftbeleg stützt dieselben. Der apologetischen Tendenz dient namentlich bei den objektiven theologischen Dogmen die Ablehnung aller alten und neuen Häresien. Noch deutlicher spricht diese Tendenz aus dem Titel und der von Bullingers Schwiegersohn Josias Simler verfaßten Vorrede: man war sich bewußt, nicht im Sinne des Theodosianischen Reichsgesetzes unter die Häretiker d. h. Antitrinitarier zu fallen. Kleine Abweichungen der Lehre und der Formen sollen evangelische Brüder zu dulden wissen (N. 464): Abunde piae vetustati satis erat mutuus ille in praecipuis fidei dogmatibus inque sensu ortho-

doxo et charitate fraterna consensus. Auch mit diesem Ausspruch vertritt das Bekenntnis einen häufig betonten Grundsatz der „reformierten" Kirchen.

E. F. Karl Müller.

Helvetische Konsensformel. — Die offizielle Abschrift der K.-F. (lateinisch u. deutsch) befindet sich (nach Schweizer) noch im Staatsarchiv zu Zürich. — Gedruckt wurde sie daselbst 1714 bei Dav. Geßner in 12° als Anhang zur Helvet. Confession, kam aber, wie es scheint, nicht in den Buchhandel oder fand wenigstens keine Verbreitung, da man 1718 sich beklagte, daß die Formel im Waadtlande nur in einem einzigen und zwar handschriftlichen Exemplare existiere. Nachher erschien sie mehrmals lateinisch u. deutsch, z. B. 1718 u. 1722. Sie steht auch bei Niemeyer, Coll. Confess. in Eccl. Ref. publicat., p. 729 ss. vgl. p. LXXXI. — Ueber die Gesch. der K.-F. sehe man (J. J. Hottinger), Succincta ac solida ac genuina F. C. — hist. lat. u. deutsch, und dess. Helvet. KG, T. 3, S. 1086 ff.; T. 4, S. 258; Pfaff in der angeführten Dissertation (Barnaud) Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés — à l'occasion du Consensus, Amst. 1826; Escher in der Allg. Encyklop. von Ersch und Gruber II. Sekt., 5. S. 243 ff.; Schweizer, Die prot. Centraldogmen — innerhalb der Ref. Kirche, 2. Hälfte, S. 439 ff. u. 663 ff.; M. Ochsenbein, Die Streitigkeiten über die F. C. mit bes. Berücksichtigung der bern. Verhältnisse — in Lauterburgs Berner Taschenbuch, 1869, S. 91 ff.; E. Blösch, Gesch. d. schweiz.-reform. Kirchen (1898/99) I, 485/96, II, 77/97, wo der Zusammenhang mit der übrigen kirchlichen Entwickelung der Schweiz, der Anteil Berns und der Waadt, sowie die Litteratur sorgfältig berücksichtigt sind. — Benutzt wurden auch das bern. Staats- und Kirchenarchiv und eine Sammlung handschriftlicher Materialien.

Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum circa doctrinam de Gratia Universali et connexa, aliaque nonnulla capita. — Deutsch: Einhellige Formul der reformierten eidgenössischen Kirchen, betreffend die Lehre von der allgemeinen Gnad und was derselben anhanget; sodann auch etliche andere Religionspunkten — heißt dasjenige schweizerisch-reformierte Partikularsymbol, welches im Jahre 1675 zur Abwehr gewisser von der französischen Akademie zu Saumur ausgegangener Lehrweisen und Meinungen aufgestellt wurde. Als letzte Bekenntnisschrift, als „symbolische Spätgeburt", unterscheidet sie sich in ihrem Charakter von den grundlegenden Bekenntnissen der Reformationszeit und selbst von den die kirchliche Lehrbildung zusammenfassenden und abschließenden der zweiten Periode wesentlich dadurch, daß sie die Zeit der reformierten Scholastik bereits hinter sich hat, daher noch mehr von einem einseitig doktrinären Interesse ausgeht, ihren Inhalt statt aus dem Glauben der Kirche vielmehr aus der Dogmatik der Schule schöpft und die Bestimmungen derselben in ihrer schärfsten Ausprägung als bleibende Hut und Regel festzuhalten strebt. In richtiger Ahnung dieses Verhältnisses wurde sie daher auch gewöhnlich nicht als ein neues Bekenntnis, sondern als Erläuterung und Befestigung der alten, nicht als Glaubens-, sondern vorzugsweise als Lehrsymbol gefaßt und behandelt.

Die Härte und Schärfe, womit zu Dortrecht (1618—1619) das Dogma von der absoluten und infallibeln Erwählung einiger und der ebenso unbedingten Verwerfung der übrigen durch Gottes ewigen Ratschluß festgestellt worden war, zog den Reformierten beständige heftige Vorwürfe und Angriffe von Katholiken wie von Lutheranern zu und drohte jede Union mit den letztern, zu welcher seit der Konkordienformel ohnehin wenig Hoffnung übriggeblieben war, vollends unmöglich zu machen. Aus diesem Grunde mußte besonders da, wo man in täglicher Berührung mit der katholischen Kirche und unter ihrem Drucke stand, der Wunsch und die Neigung entstehen, der Substanz unbeschadet, doch die Lehrform möglichst zu mildern, um die Rechtfertigung zu erleichtern, — wie man ja selbst zu Dortrecht den strengen und konsequenten Supralapsarismus eines Beza und Gomarus beseitigt hatte. So lagen die Dinge vor allem in Frankreich, und dort war es, wo die Schüler Camerons, namentlich Mos. Amyraut, seit 1632 Professor zu Saumur, und Paul Testar, Prediger zu Blois, den Weg einer etwas modifizierten Lehrweise einschlugen und durch einen Anbau das Hauptgebäude des Partikularismus zu stützen suchten. Nach dem „hypothetischen" oder besser idealen „Universalismus" Amyrauts hatte Gott allerdings den Willen oder das Verlangen (velleitas, affectus) allen Menschen das Heil in Christo zu schenken, wofern sie nur nach dem Maße der ihnen gewordenen Offenbarung im Glauben das göttliche Erbarmen annehmen würden. Objektiv war dies für alle möglich; allein infolge der eingetretenen moralischen Verderbnis und Willensschwäche vermochte es subjektiv doch keiner ohne besondere Gnadenwirkung und Erleuchtung des hl. Geistes, welche Gott niemandem schuldet und die er von Ewigkeit her einer Anzahl Auserwählter zu gewähren beschlossen hat; diese und nur diese werden daher effektiv, definitiv und unfehlbar gerettet (s. den A. „Amyraut" Bd I S. 476). Die neue Lehrweise fand anfangs

zwar Gegner, aber auch manche Freunde in Frankreich, welche sie wenigstens als unschädlich — da das entscheidende Gewicht zuletzt doch auf die partikulare Gnadenwahl gelegt werde — ja als nützlich darstellten; die Nationalsynoden fanden die Anklagen der Hauptsache nach unbegründet, daher sie nur den Streit untersagten und vom Gebrauche gewisser Ausdrücke abmahnten, und Amyraut wußte durch Mäßigung sowie durch Konzessionen und Erläuterungen am Ende auch die Gegner zu versöhnen. Anders dagegen in Holland und besonders in der Schweiz. Hatten doch gerade die schweizerischen Deputierten in Dortrecht am eifrigsten auf strenge Formulierung und Ausscheidung alles Arminianisierenden gedrungen, und nun sollte gleichwohl wieder eine Art von Universalismus in die Kirche eingeschwärzt werden. Eine Neuerung war es zudem jedenfalls und schon als solche in den Augen der damaligen Theologen verdächtig; aber auch der verheißene Vorteil erschien im Grunde illusorisch nnd zweideutig; die Milderung der Form im Interesse der Verteidigung führte zu mancherlei bedenklichen Konsequenzen und Widersprüchen in der Sache, z. B. zwischen zweien Willen Gottes, einem wirksamen und einen unwirksamen; und wenn auch Amyraut selbst für seine Person vom Kern der orthodoxen Lehre nicht abwich, so lag doch in seiner Hypothese ein Keim und Ansatz zu spätern großen Abweichungen für andere. In der That bedurfte es ja nur einer allmählichen Verrückung des Schwerpunktes, einer stärkeren Betonung der universalen und eines unmerklichen Zurücktretenlassens der partikulären Gnade, so wurde die reformierte Lehre geradezu auf den Kopf gestellt und der mühsam hinausgedrängte Universalismus kehrte zur Hinterthür herein, — eine Voraussicht, in der man sich, wie die Geschichte lehrt, keineswegs täuschte. — Außerdem nahm man noch an andern Meinungen Anstoß, welche von Saumur ausgingen. Aus Amyrauts Hauptlehre folgten von selbst gewisse Verschiedenheiten der Lehrart von der gewohnten, z. B. in betreff der Ordnung des göttlichen Heilsratschlusses, der objektiven Sufficienz der natürlichen Gotteserkenntnis für die Heiden, eines dreifachen Bundes zwischen Gott und den Menschen u. s. w. Dazu kam die Hinneigung der Schüler Camerons zu der Behauptung Piscators, daß nur der leidende Gehorsam Christi uns zur Gerechtigkeit angerechnet werde, nicht aber der thätige, den er als Mensch Gotte schuldig war; ferner die Ansicht La Places, des Freundes und Kollegen Amyrauts, daß die Sünde Adams seinen Nachkommen nicht direkt und unmittelbar, sondern nur insofern sie selbst dadurch verderbt und Sünder wurden, imputiert werde; endlich schienen auch die Forschungen L. Cappels, des dritten Kollegen, über die Geschichte des hebräischen Bibeltextes das Fundament, auf welches die reformierte Kirche mehr als jede andere sich stützte, unsicher zu machen, indem er die teilweise Fehlerhaftigkeit des masorethischen Textes und das spätere Alter der Vokalpunkte nachwies. Mit steigendem Mißtrauen wurde daher die sonst berühmte und blühende Schule zu Saumur als ein Herd der Neologie und Heterodoxie betrachtet, um so gefahrdrohender für die Schweiz, als sie gerade von hier aus sehr häufig besucht wurde.

Das Zeichen zur Abwehr dieses gefürchteten Einflusses gab zuerst das mit der reformierten Kirche Frankreichs so eng verschwisterte Genf, welches bereits 1635 über das Traité de la Prédestination (1634) von Amyraut durch die Feder F. Spanheims seine Mißbilligung ausdrückte. In gleichem Sinne schrieb man auch von der Schweiz aus seit 1646 an die Pariser Geistlichkeit; allein diese suchte Amyraut zu verteidigen und seine „Methode" als unverfänglich darzustellen; sie übersandte zudem eine von ihm verfaßte Apologie an den Züricher Antistes Irminger, in der er seine Übereinstimmung im Grunde der Lehre hervorhob und seine Ansicht von der allgemeinen Menschenliebe Gottes als unbedenklich, auch von den Reformatoren angedeutet und selbst zu Dortrecht geduldet zu erweisen suchte. Auf fortgesetzte Bemühungen, namentlich bei der Nationalsynode zu Loudun 1659, erhielt man nur eine Empfangsanzeige mit der Nachricht, daß der Streit gänzlich geschlichtet sei. — Noch drohender schien indessen die Gefahr zu werden, als der Amyraldismus in Genf selbst immer mehr Boden gewann. Spanheims Nachfolger, Alex. Morus, der Heterodoxie verdächtig, mußte schon 1649 eine Reihe bezüglicher Artikel in These und Antithese unterzeichnen, welche bereits als der erste Keim zur Konsensformel betrachtet werden können. An seine Stelle traten Phil. Mestrezat und später L. Tronchin, beide der freieren französischen Richtung zugethan, dieser sogar einst Amyrauts Schüler und Hausgenosse, während ihnen gegenüber Franz Turretin das orthodoxe System eifrigst verfocht. Es gelang auch den ersteren, 1669 einen Gelegenheitsbeschluß des Rates zu erwirken, daß man zwar im Artikel von der Gnadenwahl sich nach der Lehre der Kirche und den bestehenden Reglements richten, dabei aber alles streitens und widerlegens der Gegengründe sich enthalten solle. Über diesen Beschluß fanden jedoch nicht nur der bekannte

Sam. Desmarets in Gröningen, sondern auch die Ministerien und selbst die Regierungen der reformierten Schweizerkantone sich bewogen, in Genf ernste Vorstellungen zu machen und die Drohung beizufügen: „Wofern solche Neuerung nicht abgestellt würde, so würden sie Bedenken haben, künftig die Ihrigen zum Studium nach Genf abgehen zu lassen", — wie denn Zürich längst schon seine Studierenden von Saumur abgerufen und nach dem orthodoxen Montauban geschickt hatte. Zwar wurde nun jener Beschluß durch den Rat der Zweihundert wieder aufgehoben und die Unterschrift der früheren Artikel von allen Kandidaten auf das strengste gefordert; allein auch dies schien keine genügende Garantie für die Zukunft zu gewähren; man suchte sie in einer klaren und genauen Formulierung der reinen Lehre im Anschlusse an die von der Regierung noch unberührten schweizerischen Kirchen. Es war besonders Turretin, der diesen schon früher von Genf aus angeregten Gedanken einer aufzustellenden Eintrachtsformel unter den Schweizer Theologen neuerdings zur Sprache brachte und mit Hinweisung auf den Consensus Tigurinus von 1549 dringend empfahl. Auf mündliche Unterredungen zu Baden und zu Zürich zwischen dem Antistes Luc. Gernler von Basel, Dekan Hummel von Bern, Ott von Schaffhausen und J. H. Heidegger von Zürich folgte ein lebhafter Briefwechsel, in welchem der Vorschlag allseitig erwogen wurde. Am eifrigsten war man in Basel, wo damals eine Schulrechtgläubigkeit herrschte, welche weit über die kirchliche hinausging. Neben Gernler, der schon 1671 einen Entwurf zur Formel dem Konvente vorlegte, betrieben die Sache sein Schwiegersohn Johann Zwinger und der jüngere Buxtorf, bereits vom Vater her Cappels Gegner, weshalb sie auch darauf drangen, daß die Schrift nicht nur gegen Amyraut, sondern wider alle Neuerungen von Saumur mit genauer Bezeichnung der einzelnen Meinungen gerichtet sein sollte. Ihnen gab ein großer Teil der Züricher Geistlichkeit, mit dem Antistes Kasp. Waser und dem Professor Joh. Müller an der Spitze, im Eifer kaum nach; sie hätten sogar, von Desmarets angetrieben, gerne noch andere Neuerungen, wie den Cartesianismus und Coccejanismus, zugleich mit hineingezogen. Auf der anderen Seite fehlte es auch nicht an einer Partei der Opposition, zu welcher insbesondere die beiden Schweizer in Zürich und die beiden Wettstein in Basel gehörten; Heidegger selbst war milder gesinnt und für ihre Vorstellungen nicht unzugänglich; die Schaffhauser rieten, sich auf das notwendigste, den Amyraldismus, zu beschränken; und obschon schließlich die Baseler durchdrangen, so erhielt man doch so viel, daß keine Verdammung ausgesprochen, nur gewisse Lehrweisen mißbilligt, die Urheber derselben nicht genannt, ja selbst als Brüder und in den Fundamentartikeln rechtgläubig anerkannt werden sollten.

So von den Theologen vorbereitet, kam die Sache an die Regierungen. Auf einer Konferenz der vier evangelischen Städte zu Baden im Juni 1674 wurde „einhellig gutgefunden, daß die HH. Gelehrten dieser Materie halber mit einander korrespondieren und sich eines gewissen Formulars mit einander vergleichen sollen, wie solche irrige Meinung (von der gratia universalis) möchte gänzlich und überall aus der evangelischen Kirche möglichstermaßen ausgereutet und abgethan werden, welches auf erst haltende Evang. Konferenz zu Übersehung und Gutheißen gebracht werden sollte." Auch mit Genf ließ man darüber verhandeln. Den Auftrag zu Entwerfung der Formel erhielt Heidegger, unstreitig der hervorragendste der damaligen Schweizer Theologen; gerne hätte er ihn an Gernler abgetreten; allein man legte Wert darauf, daß die Schrift von Zürich als Vorort und Metropole der Reformation ausgehe, und zudem starb Gernler anfangs 1675, noch auf dem Todbette mit dem Konsensus beschäftigt. Der lateinische Entwurf Heideggers wurde zuerst dem Züricher, dann den drei andern Ministerien zur Einholung ihrer Bemerkungen mitgeteilt. In Basel hatte man solche Eile, daß der Rat bereits am 6. März 1675 von sich aus denselben zu einem beständigen Gesetze erhob und zur Nachachtung und Unterzeichnung bei Strafe des Ausschlusses von allen Kirchen- und Schuldiensten vorschrieb (Hagenbach, Krit. Gesch. der ersten Baseler Conf., S. 173 ff.). Bald folgte auch Zürich dem Beispiele und ließ nachher die Formel von allen seinen Geistlichen unterzeichnen. Auf der nächsten evangelischen Konferenz in Aarau, 16. bis 18. März, fehlten noch, „wegen Kürze der Zeit", die Ratifikationen von Bern und Schaffhausen; in Erwartung derselben sollte das Konzept ins Deutsche übersetzt und den evangelischen Städten und zugewandten Orten zur Beipflichtung übersandt werden. Endlich auf der Jahrrechnung zu Baden anfangs Juni 1675 wurde „die projektierte Formula Consensus — einhellig placidiert und gutgeheissen, auch ferner gutbefunden, daß solche von „allen Kirchen- und Schuldienern, auch Professoren anjetzo unterschrieben und für's künftig „Niemand zu dem hl. Ministerio auf- und angenommen werden solle, er habe sich dann „hierzu ohn' einiche Bedingung erklärt, solche unterschrieben und darbey gänzlich zu ver-

„bleiben gelobt; und falls Einer oder der Andere darbey Bedenkens hätte und zu unter„schreiben sich beschwerte, sollte er zum Ministerio nit admittirt noch zugelaßen werden". Den Druck jedoch unterließ man, wohl aus Schonung gegen andere evangelische Kirchen, da besonders die Schaffhauser dazu rieten. Unmittelbar darauf erfolgte die Ratifikation auch in Bern (14. Juni) und Schaffhausen, und nachdem man die Formel an evang. Glarus, Appenzell a. R., St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Neuenburg, Neuenstadt und Graubündten versendet, wurde sie fast überall in gleicher Weise als Anhang und Erklärung der helvetischen Konfession zum Symbol erhoben. Nur in Neuenburg begnügte man sich, alles Drängens ungeachtet, sie statt individuell bloß durch den Dekan und Sekretär Namens der Geistlichkeit unterzeichnen zu lassen. Zuletzt, wie beschlossen, kam die Reihe auch an Genf; es gab hier noch einige Anstände zu heben, da die französischen Reformierten, de la Bastide, Claude, Daillé u. a., brieflich der Annahme entgegenwirkten; man stieß sich besonders auch an der Kanonisation der hebräischen Vokalzeichen; allein nachdem Heidegger an Turretin beruhigend geschrieben, es handle sich nicht um Entscheidung der grammatischen und kritischen Frage, sondern nur um das Ansehen des Grundtextes, den Uebersetzungen u. s. w. gegenüber, erklärte man sich schließlich zum Beitritte, wiewohl erst 1679, und nicht ohne das Bedenken und Widerstreben durchblicken zu lassen.

Die Konsensformel selbst, jedenfalls eine sehr gelehrte und gediegene Arbeit in ihrer Art, enthält nach einer Vorrede 26 Kanones, in denen alle durch die Schule von Saumur irgend kontrovers gewordenen Punkte mit großer theologischer Schärfe bestimmt und festgestellt, die Gegenmeinungen entschieden aber in schonender Form abgewiesen, fremde Konfessionsverwandte dagegen, z. B. die Lutheraner, mit keinem Worte polemisch berührt werden. Die Vorrede beruft sich auf die Pflicht, den aus Gottes Wort überkommenen Glauben rein und unentstellt zu bewahren, die Jugend und die Kirchen vor dem Eindringen unrichtiger Meinungen zu schützen und schlimmere Irrtümer, die durch allzunachsichtige Duldung aus geringeren Abweichungen so leicht entständen, zu verhüten. Man habe sich dabei bestrebt, Wahrheit mit Liebe zu verbinden; es sei auch für die ehrwürdigen auswärtigen Brüder kein Grund vorhanden, über diese, wichtiger Ursachen halber bezeugte Meinungsverschiedenheit oder über Anlaß zur Trennung zu zürnen; man achte und ehre sie als gleichen Glaubens Genossen; beiderseits stehe der Grund desselben unverrückt, auf dem man auch beiderseits viel Gold, Silber und edle Steine aus Gottes Wort gebaut habe. Die drei ersten Kanones handeln sodann von der göttlichen Inspiration und unverfälschten Bewahrung der hl. Schriften, zumal auch des alttestamentlichen Grundtextes nach Konsonanten und Vokalen, möge man dies von den Zeichen der letzteren selbst oder nur von ihrer Bedeutung verstehen; nach dem überlieferten Texte habe man alles zu prüfen, nicht aber umgekehrt diesen nach Versionen, Handschriften oder auch bloßen Konjekturen (Cappel), was den Grund des Glaubens wankend machen müßte. Kan. 4—6 betreffen die göttliche Gnadenwahl und die Ordnung des Ratschlusses. Gott wollte seine Ehre so verherrlichen, daß er beschloß, zuerst den Menschen zu schaffen, dann seinen Fall zu verhängen (lat. permittere), endlich sich etlicher der Gefallenen zu erbarmen und sie somit zu erwählen, die übrigen dagegen in ihrer Verderbnis zu lassen. In diesem Dekrete war Christus mitinbegriffen, nicht als verdienstliche Ursache oder vorgängiger Grund desselben, — denn dieser ist lediglich das Wohlgefallen Gottes, — sondern selbst als erwählter, als unser von Anbeginn der Welt verordneter Mittler und Bruder, durch dessen Verdienst uns Gott das Heil, seiner Gerechtigkeit unbeschadet, gewähren wollte. Nicht zu billigen ist daher die Meinung (Amyrauts) von einem der Erwählung vorgängigen, durch Glauben bedingten Willen und Wunsche Gottes, alle Menschen selig zu machen u. s. w., wodurch menschliche Unvollkommenheiten, Affekte, Willenswechsel in Gott hineingetragen würden. Durch Kan. 7—9 wird der Bund der Werke mit dem heilig geschaffenen Menschen (g. Amyraut) als ein solcher dargestellt, der bei treuer Befolgung nicht nur zu beständiger irdischer Glückseligkeit, sondern zu ewigem himmlischen Leben, wie es uns Christus wiedererworben, geführt hätte. Die folgenden Kan. 10—12 verwerfen die Meinung (La Places) von der bloß mittelbaren Zurechnung der Sünde Adams. Wie Gott den Bund der Werke mit Adam und in ihm zugleich als Haupt- und Stammvater mit seinem ganzen Geschlechte schloß, so hat Adam nicht allein für sich, sondern für die ganze Menschheit gesündigt und die verheißenen Bundesgüter verloren. Ohne ein solches Deliktum der Menschheit im Anfange vor Gottes Augen wäre die darauffolgende Erbkorruption, der geistliche Tod des ganzen Geschlechtes unbegreiflich, da der gerechte Gott immer nur Schuldige straft. — In Kan. 13—16 ist von der partikulären Bestimmung Christi die Rede: Wie er von Ewigkeit erwählt ward zum Haupt, Herrn und Erben der durch ihn Erlösten, so ist er

in der Zeit Mittler geworden für die, welche ihm durch die ewige Gnadenwahl zum Eigentum geschenkt sind. Für diese allein hat er den Tod gelitten, die Versöhnung vollbracht, sie vertritt er als Hohepriester, sie allein werden durch ihn zu neuen Kreaturen und als mit ihm gestorben und gerechtfertigt betrachtet. Erwählung, Erlösung und Heiligung sind demnach von ganz gleichem Umfange. Denn wie das Heil, so hat Christus denselben, für welche er starb, auch die Mittel des Heils, den Geist der Widergeburt und die Gabe des Glaubens verdient und teilt sie ihnen mit. Sein stellvertretendes Verdienst bestand aber nicht nur in seinem leidenden, sondern auch im thätigen Gehorsam; beide lassen sich nicht trennen, da sein Tod nur die höchste Spitze und Vollendung seiner ganzen Lebenshingabe an den Vater gewesen ist. Abzuweisen sind daher die Ansichten, als hätte Gott und Christus allen das Heil zugedacht, unter der, freilich unmöglichen Bedingung des Glaubens; als hätte der Tod Christi das Heil nicht positiv verdient, sondern nur negativ das Hindernis der Gerechtigkeit Gottes gegen die Stiftung des Gnadenbundes hinweggeräumt, als hätte Christus den aktiven Gehorsam für sich und nur den passiven für uns geleistet (Amyraut, Piskator). — Die Berufung zum Heil war laut Kan. 17—20 zu verschiedenen Zeiten eine engere und weitere, niemals aber ganz allgemein. Im AT auf Israel beschränkt, umfaßte sie im NT auch die Heiden, unter denen jedoch viele von Christo nichts wissen. Die natürliche Gottesoffenbarung reicht aber keineswegs hin, um die äußere Berufung durchs Wort zu ersetzen und ihnen das Geheimnis des Gnadenrates in Christo bekannt zu machen, sondern um ihnen jede Entschuldigung zu benehmen, weil sie Gott nicht als Gott verehrt haben. Die Berufung durch das Evangelium ist aber von seiten Gottes immer wahrhaft und ernstlich gemeint; mit völligem Ernste macht er dadurch bekannt, nicht zwar was er über die einzelnen beschlossen, wohl aber was eines jeden Pflicht sei und was ihm je nach seinem Verhalten dagegen bevorsteht. Sie ist auch nie unwirksam, obschon bei den Erwählten und den Verworfenen mit entgegengesetztem Erfolge, was allein davon herrührt, daß die einen durch Gottes Gnade glauben, während die anderen in ihrer angeborenen Bosheit und Herzenshärtigkeit beharren. Unzweifelhaft irren daher diejenigen (Amyraut), welche die natürliche Gottesoffenbarung ohne das Evangelium für hinreichend halten und lehren, jeder Mensch werde, wenigstens objektiv, dadurch genügend zu Christo und zur Seligkeit berufen, indem Gott bei rechtem Gebrauche des natürlichen Lichtes auch dasjenige der Gnade hinzufüge. — Kan. 21 und 22 erklären (geg. Amyraut) die Unfähigkeit des Menschen durch sich selbst dem Evangelium zu glauben, für eine natürliche, nicht bloß moralische, so daß er glauben könnte, wenn er nur wollte. Eben die Willensschwäche habe vielmehr ihren Grund in seiner verderbten Natur und sei uns so sehr angeboren, daß nur die göttliche Gnade des hl. Geistes davon befreien könne. Bedenklich sei es daher, von bloß moralischem statt von natürlichem Unvermögen zu reden, als ob der Glaube doch irgendwie in unserer Macht läge und nicht eine Gabe Gottes wäre. — Nach Kan. 23—25 giebt es nur zwei Wege der Rechtfertigung vor Gott und demzufolge einen zweifachen Bund Gottes, nämlich den der Werke für den Menschen im Stande der Unschuld und denjenigen durch den Gehorsam eines Bürgen für den gefallenen. Der letztere allein übrige zerfällt zwar auch nach den verschiedenen Zeiten in zwei Ökonomien; aber gleichwohl wurden schon die Väter im AT nicht anders selig als wir, nämlich durch den Glauben an das Lamm Gottes und den gerechten Knecht. Mit diesem Glauben an Christum war aber auch derjenige an den hl. Geist notwendig verbunden, und wenngleich die Erkenntnis der göttlichen Dreieinigkeit mit mehr Mühe erlangt wurde, so war sie dennoch vorhanden und nach dem Maße der Offenbarung durch Gottes Gnade zum Heil und Trost der Erwählten hinreichend. Zu mißbilligen ist dagegen die Lehre (Amyrauts) von einem dreifachen grundverschiedenen Bunde, dem natürlichen, gesetzlichen und evangelischen — sowie die laxe Art, mit der von der Erkenntnis Christi, der Genugthuung, der Dreieinigkeit und von der Notwendigkeit des Glaubens daran im AT geredet wird. — Der Schlußkanon endlich spricht nochmals den Willen und die Ermahnung aus, an der reinen und einfältigen Lehre der Gottseligkeit festzuhalten und die eiteln Geschwätze zu meiden; er verbietet nachdrücklich, eine zweifelhafte oder neue Lehre, der Schrift, der helvetischen Konfession, den symbolischen Büchern, den Beschlüssen von Dortrecht zuwider und in öffentlicher Versammlung nicht geprüft und angenommen, auf die Bahn zu bringen. Besonders solle und wolle man auch die Notwendigkeit der Heiligung des Sonntags einschärfen — so wenig konnte man sich noch einen Seitenblick auf Coccejus versagen — und die Wahrheit gegenwärtiger Lehrsätze bei jedem Anlasse einhellig und treulich behaupten.

War nun freilich die Konsensformel in der reformierten Kirche der Schweiz überall eingeführt, so ließ sich doch voraussehen, daß sie sich nicht sehr lange werde halten können;

zu sehr war der göttliche Grund, auf den man gebaut zu haben glaubte, mit dem Sande menschlicher Schulmeinungen vermischt; und je strenger man bei der Verpflichtung auf dieselbe verfuhr, desto mehr sträubte sich das religiöse wie das Rechtsgefühl dagegen. Anfangs war man wohl, ausgenommen in Basel, ziemlich gemäßigt und nachsichtig; in Zürich ließ man es bei einer ersten Unterschrift der Geistlichen bewenden; in Genf unterschrieben nur die zu ordinierenden Kandidaten; in Lausanne wurden die Professoren und Ordinanden von Bern aus dazu angehalten; es geschah indes nicht von allen und einzelne thaten es mit der Klausel: quatenus S. Scripturae consentit, ohne daß es bemerkt und gerügt worden wäre. Erst als nach Aufhebung des Edikts von Nantes viele französische Geistliche im Waadtlande Anstellung suchten und fanden, wurde verordnet, daß überhaupt alle, welche predigen wollten, Fremde und Einheimische, die Unterschrift und zwar „purement et simplement" zu leisten hätten. Ein Schreiben des großen Kurfürsten an die reformierten Kantone, worin er, mit Hinweisung auf die gefährliche Lage des Protestantismus und das Bedürfnis einer Union aller Evangelischen, um Beseitigung der trennenden Formel ersuchte, hatte in dem einst so übereifrigen Basel die Wirkung, daß die Unterschrift seit 1686 nicht mehr gefordert wurde (Hagenbach a. a. O. S. 177), wie man sie denn auch in Schaffhausen und später (1706) in Genf fallen ließ. Von Zürich und Bern dagegen hatte die kurfürstliche Zuschrift nur eine entschuldigende Antwort, mit frommen Wünschen begleitet, zur Folge. — Inzwischen war die ganze Zeitrichtung eine wesentlich andere geworden; gegenüber dem religiösen Interesse machte sich mehr und mehr auch das weltliche geltend; die weltliche Wissenschaft trat gegen die Theologie in den Vordergrund, von welcher in ihrer überlebten und kaum mehr verständlichen Form auch edlere und strebsame Geister mit Unlust sich abwandten. Man kehrte aus Bedürfnis oder Oppositionsgeist zur Bibel zurück und hob die praktische, ethische Seite des Christentums als das allein Wesentliche hervor; und wenn auch diese Richtung vielfach zu weit und irre ging, wenn man mit der harten und unverdaulichen Schale nicht selten auch den süßen Kern der kirchlichen Lehre unbesehen wegwarf, wenn auch die gepredigte Toleranz häufig der Indifferenz sich näherte und das gegenseitige Dogmatisieren ein flaches Moralisieren und Rationalisieren als Gegensatz hervorrief, — so lag dies in der Art jeder Reaktion und in den Gesetzen menschlicher Entwickelung. Zuerst und vorzüglich machte dieser neue Geist sich im bernischen Waadtlande, an der Akademie zu Lausanne bemerkbar, wo damals bedeutende Männer, der Jurist Barbeyrac, der Mathematiker und Philosoph de Crousaz, der Kirchenhistoriker Ruchat u. a. lehrten; und da auch der Pietismus von entgegengesetzter Seite ihm wider die Orthodoxie die Hand bot, so entspann sich hier, ähnlich wie zur Reformationszeit, ein „Konflikt", in welchem mit der Konsensformel auch das alte orthodoxe System den ersten, nachgerade entscheidenden Stoß erlitt. Wegen arminianischer Meinungen unter den Studierenden wurde in den antipietistischen Associationseid für das Waadtland, wo man nichts weniger als pietistisch gesinnt war, auch ein Zusatz gegen Arminianismus und Socinianismus aufgenommen. Es kam 1717 zur Anzeige, daß zu Lausanne der Konsens unter Begünstigung der Akademie mit bedingenden Zusätzen unterschrieben werde, und auf gestellte Nachfrage suchte der Rektor Barbeyrac dies als natürlich und hergebracht zu rechtfertigen. In den darauf folgenden Eingaben des Berner Konvents und der Akademie zu Lausanne stellte es sich nur zu klar heraus, wie weit die Standpunkte auseinandergingen und wie sehr man bereits alles gegenseitige Verständnis und alle Fühlung verloren hatte. Die Berner, an deren Spitze der gelehrte Professor und Dekan Rodolff stand, warnten angelegentlich, daß man ja nicht durch Preisgabe der Außenwerke dem Latitudinarismus die Thore der Festung öffne; und der Rat beschloß, es solle bei der Signatur sein Verbleiben haben und alles streiten und libellieren verboten sein. Eine Zeit lang schien der Streit wirklich zu ruhen, da man in Lausanne annehmen zu dürfen wähnte, die Regierung betrachte die Formel nicht als Glaubensregel, sondern nur als Lehrnorm, gegen die nicht gelehrt werden solle; allein die Erklärungen, die bei einer Visitation der Akademie über das Verfahren in betreff des Konsensus gegeben wurden, machten keinen befriedigenden Eindruck, und auf den Bericht hin wurde am 15. April 1722 vom Großen Rate der Beschluß gefaßt, zwei Ratsglieder nach Lausanne abzuordnen, um der Akademie den festen Willen der Regierung zur Wahrung der Uniformität in Kirchensachen zu eröffnen und deshalb die ganze Akademie zur Unterzeichnung der Konsensformel „ohne einichen Reservat und Erläuterung", sowie zu nochmaliger Prästation des Associations- und Prädikanteneides aufzufordern, mit Vollmacht, die sich Weigernden sofort ihrer Stellen zu entlassen. Groß war die Aufregung, welche schon die Kunde dieses Beschlusses in Lausanne verursachte und welche noch durch eine herumgebotene französische Übersetzung des Konsensus mit

vielfach entstelltem Texte und beißenden Noten vermehrt wurde. Man versuchte Gegendemonstrationen; allein sie wurden verhindert; man hoffte auf die Verwendungen des ersten Syndikus von Genf, des dortigen freisinnigen Theologen Alph. Turretin, des Erzbischofs von Canterbury, der protestantischen Mächte, sie blieben jedoch ohne Erfolg. Die Mitglieder der Akademie erklärten laut ihren Entschluß, lieber ihren Stellen zu entsagen, als sich wider ihr Gewissen unbedingt zu verpflichten. — Als aber die Deputierten ankamen und, wiewohl nur mündlich und in eigenem Namen, beruhigende Erklärungen abgaben, ließ man sich dennoch in Unterhandlungen ein, wobei man ihnen teils einen ostensibeln schriftlichen Akt abzugewinnen, teils die Erklärungen möglichst weit auszudehnen suchte; und es kam endlich zu einer Art von Kompromiß, nach welchem sämtliche Akademiker „dem Ansehen der Obrigkeit zu Liebe" einfach unterschrieben, die Deputierten dagegen versprachen, auf ihre Ehrenrettung vor dem Publikum bedacht zu sein. Mehrere Kandidaten, die, offener und gerader als ihre Lehrer, sich lieber vom Verzeichnisse ausstreichen ließen, fügten sich später wie die übrige Geistlichkeit, als die Regierung selbst am 16. Juni ausdrücklich bestätigte, „der Konsensus sei bloß als eine Lehrformel anzusehen, gegen welche man weder öffentlich noch privatim lehren und predigen dürfe". So endigte ein Streit, in welchem wohl keine Partei sich große Lorbeeren verdient hatte. Unter der großen Zahl von Streitschriften, welche durch ihn hervorgerufen wurden und nur handschriftlich zirkulierten, sind besonders zu erwähnen der Vorschlag Ruchats, einzig auf die helvetische Konfession zu verpflichten (Sages reflexions sur la F. C.), derjenige von Bergier, welcher sehr latitudinarisch und oberflächlich den Religionsunterricht nur auf die Moral, namentlich die Bergpredigt, beschränken und Dogmatik zu treiben bei Strafe der Absetzung (!) verbieten wollte (Projet concernant les moyens de prévenir les disputes et les contestations scandaleuses etc.); zwei Dissertations faites à l'occasion de la signature du Consensus von de Crousaz, in denen er das Unnütze, Schädliche, Widersinnige des Konsensus und der gezwungenen Unterschrift desselben mit Schärfe und Bitterkeit zu zeigen suchte, und eine anonyme Lettre à un proposant de la dernière volée — pour la communiquer à ses confrères, um sie in ihrer Weigerung zu bestärken. Aber auch die Waffen der Fiktion, der Satire und Persiflage wurden keineswegs verschmäht: man fingierte z. B. eine Lettre des bienheureux Réformateurs sur le Consensus, um sie den Berner Theologen gehörig den Text lesen zu lassen, und eine Lettre du Nonce du Pape à S. S. par rapport aux disputes sur le Consensus, über die Hoffnungen, welche der Sieg der Konsensformel über das protestantische Schriftprinzip der römischen Kirche eröffne. De Crousaz ließ sich von einem Hyperorthodoxen über die Notwendigkeit der Formel zuschreiben, um ihn dann natürlich mit Glanz zu widerlegen (Lettre à Mr. le Prof. de Crousaz avec sa réponse), und ein anderer angeblich Orthodoxer führt mit feiner Ironie den Satz durch, es sei mit der unbedingten Unterschrift der Geistlichen allein im Grunde noch nichts geholfen, so lange nicht auch von den Lehrern und Lehrerinnen, den Vätern und Müttern das gleiche verlangt und erlangt werde (Une lettre du 27. Juillet 1718).

Durch die großes Aufsehen erregenden Vorgänge im Waadtlande und wohl auch durch einzelne dabei beteiligte Personen wurde das Interesse in weiteren und höheren Kreisen auf die Angelegenheit des Konsensus hingelenkt. Schon anfangs 1722 intercedierten die Könige von Preußen und Großbritannien, sowie das Corpus Evangelicorum zu Regensburg dahin, man möchte zur Schonung der Gewissen und Erleichterung der Union von der Formel Abstand nehmen, und als Zürich und Bern es mit der Erklärung ablehnten, sie könnten in derselben kein Hindernis des auch von ihnen gewünschten Friedens unter den evangelischen Kirchen erblicken, wurde der Versuch von Preußen und England (30. Januar und 6. April 1723) nicht ohne scharfes Eintreten auf den Inhalt der Formel erneuert. Die Antwort lautete ähnlich wie früher, mit dem Beifügen, von Glaubenszwang könne nicht die Rede sein, da niemand weder zur Unterschrift noch zum Glauben gezwungen, sondern nur verlangt werde, nicht gegen die Formel zu lehren; übrigens sei man bereit, die Unterschrift zu opfern, sobald die Union wirklich zu stande komme. — Von lutherischer Seite trat der tübingische Kanzler C. M. Pfaff gegen den Partikularismus der Formel, wiewohl mit irenischer Tendenz, in die Schranken (De Form. Cons. helv. dissert. hist. theol., Tub. 1723), dem der bernische Professor J. R. Salchlin seine Stricturae et observationes (Bern 1723) entgegensetzte, während strengere Lutheraner wider beide auftraten (D. Snitlingii Hypomnemata Salchlini in Stricturas etc., 1725). Die Angriffe von Bossuet, Clericus, besonders aber des ungenannten französischen Übersetzers (Formulaire de Consentement des égl. réf. de Suisse.

Trad. en françois av. des Remarques, vermutlich Amsterdam 1722) bemühte sich der Züricher J. J. Hottinger weitläufig zu widerlegen und den Nachweis zu leisten, daß die Lehre des Konsensus die alte und echte der schweizerischen Reformatoren, daß sie von großem Gewichte sei und ohne Gewissenszwang unterzeichnet werden könne. (Verteidigte Form. Cons. — 1723.) Dennoch sank das Ansehen der Formel mehr und mehr; in Basel trat man auf die königlichen Schreiben nun auch förmlich und öffentlich von ihr zurück; die appenzellische Geistlichkeit schaffte sie ab. Bern, durch den Aufstandsversuch des waadtländischen Majors Davel, bei dem auch religiöse Motive mitwirkten, gewarnt, fand für gut, wenistens das Streiten über diese Materien zu verbieten (13. April 1723); auch in Zürich, wo die Signatur erst 1714 durch die kirchlichen Behörden eingeführt worden, verwandelte der Große Rat dieselbe ungeachtet eines Gegenmemorials der Geistlichkeit in ein bloßes Handgelübde (21. Juli 1722). So dauerte der Zustand noch über ein Jahrzehnt im Stillen fort, bis endlich der Geist eines Werenfels, Osterwald u. a. durchdrang, die abgelebte altorthodoxe Dogmatik beim Umschwung der Zeiten und Ansichten ihren Boden verlor und die vergessene Konsensformel endlich, man weiß nicht einmal recht wann und wie, jedenfalls ohne Sang und Klang zur Ruhe bestattet wurde.

F. Trechsel † (Egli).

Helvicus (Helwich), Christoph, gest. 1617. — J. Winkelmann, Oratio funebris in obitum Ch. Helvici; Hessisches Heb-Opfer theologischer und philologischer Anmerkungen, 1. Stück, Gießen 1734, S. 113, 14. Stück, 1737, S. 373; Chr. G. Jöcher, Allgemeines Gelehrtenlexikon, 2. Bd, Leipzig 1750, S. 1477; Fr. Wilh. Strieder, Grundlagen zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte. 5. Bd, Kassel 1785, S. 420—430, das Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften S. 426 ff.; K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik, 2. Tl., Stuttgart 1843, S. 37 ff.; G. E. Guhrauer, Joachim Jungius und sein Zeitalter, Stuttgart und Tübingen 1850; K. Schmidt, Geschichte der Pädagogik, 3. Bd, Köthen 1861, S. 298 f.; H. Kämmel, Helwig: AdB 11. Bd, 1880, S. 715—718.

H., am 26. Dezember 1581 in dem hessen-darmstädtischen Dorf Sprendlingen als Sohn des dortigen Pfarrers geboren, entwickelte sich so rasch, daß er 1593 die Universität Marburg beziehen konnte und im 18. Lebensjahr die Magisterwürde erwarb. 1605 wurde er als Lehrer an das akademische Gymnasium in Gießen berufen und einige Jahre nach der Umwandlung dieser Schule in eine Universität (1607) zum Professor der Theologie und der hebräischen Sprache daselbst ernannt (1610). — Seine große sprachliche Begabung und Vielseitigkeit ermöglichte ihm eine ausgedehnte litterarische Thätigkeit. Er verfaßte Grammatiken der lateinischen, griechischen, hebräischen Sprache, schrieb über Dichtkunst und Geschichte (Chronologia universalis), gab polemische Schriften gegen die Juden heraus und beteiligte sich an den dogmatischen Kontroversen seiner Zeit. Seine Berühmtheit verdankte er der Kenntnis des Hebräischen, das er mit solcher Sicherheit beherrschte, daß er darin disputieren konnte. Auch in der Geschichte der Pädagogik des 17. Jahrhunderts wird er wegen seines Eintretens für die Reform des Unterrichts und wegen seiner Verbindung mit Wolfgang Rattich mit Anerkennung genannt. Als er im Auftrag des Landgrafen Ludwig V., zusammen mit seinem Gießener Kollegen Jungius, im August 1613 nach Frankfurt a. M. ging, um Rattichs Methode kennen zu lernen und über seine Reformvorschläge ein Gutachten abzugeben, wurde er von diesem zunächst so angezogen, daß er ihn 1614 mit Jungius nach Augsburg begleitete, um dann allerdings hier mit dem bisher angestaunten Pädagogen sich zu überwerfen. Von den pädagogischen Schriften des Helvicus seien genannt sein „Kurtzer Bericht von der Didactica oder Lehrkunst Wolfg. Ratichii", den er mit Jungius 1614 herausgab, und seine Libri didactici, grammaticae universalis, latinae, graecae, hebraicae et chaldaicae, una cum generalis didacticae delineatione, Giss. 1619. H. starb 10. Sept. 1617. — Sein Schwiegersohn war Balthasar Schuppius. **Carl Mirbt.**

Helvidius. Quellen und Litteratur: Hieronymus, de perpetua virginitate beatae Mariae adversus Helvidium, oper. ed. Vallarsi II, 205 ff., ed. Migne SL 23, 181 ff.; Augustinus de haeresibus c. 84, Migne SL 42, 21 ff.; Gennadius de vir. illust. c. 32, Migne SL 58, 979 ff.; Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien rc. 1766 III, 577—98; O. Zöckler, Hieronymus 1865, S. 94 ff.; W. Haller, Jovinianus 1897, TU NF II, 2 S. 152 ff.

Über die Persönlichkeit des Helvidius wissen wir nur, was uns Gennadius überliefert, daß er ein Nachahmer des heidnischen Rhetors und Staatsmanns Symmachus und ein Schüler des Arianers Auxentius, Bischofs von Mailand, war. Letztere Angabe ist mit

Unrecht von Vallarsi bezweifelt worden, sie ist um so glaublicher, als gerade von dem extremen Arianer Eunomius nach dem Zeugnis des Philostorgius die beständige Jungfrauschaft der Maria wie von Helvidius bestritten wurde (Phil. Hist. eccl. VI, 2). Während des zweiten römischen Aufenthalts des Hieronymus von 382—385 zur Zeit des Bischofs Damasus lebte Helvidius in Rom und schrieb dort als Laie eine Schrift, in der er die damals schon fast allgemein in der Kirche geteilte Meinung von der steten Jungfräulichkeit der Mutter Jesu bekämpfte. Wir kennen diese Schrift nur aus der vor 384 abgefaßten Gegenschrift des Hieronymus (ep. 22 ad Eustochium c. 22, ep. 48 ad Pammachium c. 17, adversus Jovinianum I, 13). Darnach scheint Helvidius sich vor allem auch gegen die praktischen Konsequenzen gerichtet zu haben, die man damals in den mönchischen Kreisen Roms aus der stetigen Virginität der Mutter des Herrn zog, und den Ansprüchen des Mönchtums als eines höheren christlichen Lebensideals von besonderer Verdienstlichkeit mit Schärfe entgegengetreten zu sein. Helvidius führte für seine These, daß Maria nach der jungfräulichen Geburt Jesu in der Ehe mit Joseph mehrere Kinder geboren habe, den Schriftbeweis mit Berufung auf Mt 1, 18; 1, 25; Lc 2, 7 und die zahlreichen Schriftstellen, in denen von Brüdern Jesu die Rede ist; auch wies er auf Tertullian (wahrscheinlich wohl mit Bezug auf de monogama c. 8, de virg. veland. c. 6 und de carne Christi c. 25) und auf Victorin von Pettau (wahrscheinlich mit Bezug auf den verlorenen Matthäuskommentar s. Harnack LG I, 734) als Vertreter seiner Anschauung hin. Hieronymus, der ihn persönlich nicht kennt, unternahm auf Bitten einiger Freunde seine Widerlegung, um gleichzeitig mit der Schrift Propaganda für das Mönchtum zu machen. In der ihm eigenen gehässigen und leidenschaftlichen Weise höhnt der gewandte Stilist die Unbeholfenheit seines Gegners, die sich schon in dem Anfange seiner Schrift mit den Worten o tempora, o mores zeige, mit unwürdigen Schmähungen nennt er ihn einen tempelschänderischen Herostrat, der den Mutterschoß der heiligen Jungfrau, das Heiligtum des heiligen Geistes entweihe, und mit bösartigen Verdächtigungen bezichtigt er ihn der Fälschung der heiligen Schrift, während Gennadius zwar auch dem Helvidius Mangel an Gelehrsamkeit, Logik und Glätte des Stils vorwirft, aber ausdrücklich seine gute Absicht und seinen frommen Eifer anerkennt. Gegen die sachlichen Gründe des Helvidius weiß Hieronymus nur sophistische Gegengründe vorzubringen: aus dem Ausdruck Mt 1, 18 „bevor sie geschlechtlich zusammenkamen" könne nicht auf eine später wirklich eingetretene eheliche Beiwohnung geschlossen werden, der Ausdruck „Erstgeborener" Lc 2, 7 dürfe nach alttestamentlichem Sprachgebrauch nur als Bezeichnung dessen, was die Gebärmutter bricht, verstanden werden und weise keineswegs auf jüngere Geschwister Jesu hin, endlich seien die Brüder des Herrn keine leiblichen Brüder, sondern Vettern Jesu, Söhne des Alphäus und der Maria, der Schwester der Mutter Jesu. Das Zeugnis Tertullians verwirft Hieronymus, da dieser nicht rechtgläubig sei, und Victorin von Pettau sei von Helvidius nur mißverstanden; er selbst beruft sich für die stetige Jungfrauschaft der Maria auf Ignatius, Polycarp, Irenäus und Justin den Märtyrer, obwohl sie nur für die jungfräuliche Geburt Jesu angerufen werden konnten. Zum Schluß seiner Schrift tritt er auch für die stete Virginität des Joseph ein, weil aus einer jungfräulichen Ehe der jungfräuliche Sohn hervorgehen sollte. Über den Ausgang des Streites verlautet nichts, aber die Verbreitung des Mönchtums und die sich an die Einführung des Weihnachtsfestes 354 durch Liberius und die Errichtung von Marienkirchen anschließende Verehrung der Maria (Usener, Weihnachtsfest, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 266 ff.) begünstigte die von Hieronymus vertretene Anschauung. Augustin führt in seinem Ketzerkatalog bereits die Anhänger des Helvidius, die Helvidiani, auf; er identifiziert sie mit Unrecht mit den im fernen Arabien befindlichen Antidicomarianiten des Epiphanius (panarion haer. 78 s. d. A.), die ebenfalls die in der Kirche schnell zum Dogma werdende Ansicht bestritten. Auch der Bischof Bonosus von Sardica (s. d. A. Bd III, 315, 21), der in der Folgezeit, ohne daß wir von einer Abhängigkeit von Helvidius etwas wissen, die stete Virginität der Maria bekämpfte, wurde deshalb von einer Synode zu Capua 391/92 zur Rechenschaft gezogen. **Grützmacher.**

Helyot, Peter (genannt Hippolyt). — H. Hurter, Nomenclator lit. recent. theol. catholicae, II, 836 f.; Streber, KKL², VI, s. v.; Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 1896, I, S. 22. 370.

Geboren zu Paris 1660 als Sohn einer vornehmen Familie, trat Pierre, oder, wie er mit seinem nom. religiosum gewöhnlich genannt wird, Hippolyte Helyot, 23 Jahre alt, in die Genossenschaft der regulierten Franziskaner-Tertiarier (Picpus-Kongregation, vgl.

d. A. Franziskus Bd VI, S. 219, 23), deren namhaftester Schriftsteller er wurde. Sein litterarisches Verdienst erwarb er nicht so sehr durch seine Beiträge zur Erbauungsschriftstellerei (wie z. B.: Le Chrétien mourant, Paris 1695), als durch die Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations seculières de l'un et de l'autre sexe, qui ont été établies jusqu'à présent (Paris 1714 ff.). Der Vorbereitung dieses, acht Quartbände haltenden und, wenn auch in kritischer Hinsicht vielfach mangelhaften, doch von rühmlichem Sammlerfleiße zeugenden Werks hatte er ein ganzes Vierteljahrhundert gewidmet, während dessen er ausgedehnte Reisen machte und besonders Frankreichs und Italiens Klosterbibliotheken eifrig durchforschte. Während am fünften Bande gedruckt wurde, ereilte ihn der Tod (5. Januar 1716). Sein Ordensgenosse, P. Maximilian Bullot, führte die Veröffentlichung bis zum Jahre 1719 zu Ende. Das von der zeitgenössischen Kritik ungemein günstig aufgenommene Werk (vgl. die Jahrgänge 1715—1721 der Mémoires de Trévoux; auch die Acta erudit. Lips. 1715 etc.) erlebte im französischen Original, freilich ohne wesentliche Verbesserungen seines Textes zu erfahren, noch drei weitere Auflagen (1721. 1792. 1838). Durch Fontana wurde es ins Italienische übersetzt (Lucca 1737 ff.). Eine deutsche Ausgabe in 8 Bdn 4° erschien zu Leipzig 1753—56 unter dem Titel: P. Hippolyte Helyots ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden für beiderlei Geschlecht (später nochmals zu Frankfurt a. M. 1830). Auch sie leistet für die Beseitigung der zahlreichen kritischen Mängel des Werks nichts, fügt aber doch nicht gerade neue Fehler und unzuverlässige Angaben zu denen des Originals hinzu. Sie unterscheidet sich hierin vorteilhaft von manchen Nachahmungen und abkürzenden Reproduktionen, die dem Werke zu teil wurden, z. B. von der vierbändigen Histoire du clergé séculier et régulier, des congrégations des Chanoines et des Clercs et des Ordres religieux de l'un et de l'autre sexe, welche zu Amsterdam 1716 ff. erschien und (trotz der Auszüge aus einigen anderen ordensgeschichtlichen Werken [z. B. dem von Schoonebeck, Amsterdam 1695], die sie in ihren Text mit aufnahm) hauptsächlich nur in ihren Abbildungen einigen Wert besitzt. Etwas zuverlässiger gearbeitet ist das auf Grund des Helyotschen Werks zusammengestellte Ordenslexikon von M. L. Badiche: Dictionnaire des ordres religieux, ou hist. des ordres monastiques et militaires par le P. Helyot, mis en ordre alphabétique, welches in Mignes Sammlung theologischer Fach-Wörterbücher (Paris 1858, 4 Bde) erschien. Mehr oder weniger abhängig von Helyots Darstellung sind auch noch solche neuere Handbücher wie die Henrion-Fehrsche Allgem. Gesch. der Mönchsorden (Tübingen 1845) oder wie Heimbuchers oben gen. Werk, das hauptsächlich nur im Punkte des Kongregationenwesens des 18. und 19. Jahrhunderts wichtige Ergänzungen zu H. bietet. **Zöckler.**

Heman s. Musik bei den Hebräern.

Hemerli, Felix, gest. vor 1464. — Biographie: Balthasar Reber, Felix Hemmerlin von Zürich, neu nach den Quellen bearbeitet, Zürich 1846. Ferner F. Fiala, in der Zeitschrift „Urkundio, Beiträge zur vaterländischen Geschichtsforschung" Bd I p. 281—792 mit 38 urkundlichen Beilagen; ders. im Anzeiger für schweiz. Gesch. 1876, VII S. 189 u. 237 f. und in der AdB; J. J. Vögeli, Zum Verständniß von Meister Hämmerlis Schriften (bis auf die Costnitzer Versammlung 1414), Schulprogramm Zürich 1873; Alb. Schneider, Der Zürcher Canonicus und Cantor Magister Felix Hemmerli an der Universität Bologna, Zürich 1888.

Felix Hemerli (so, nicht Hemmerlin, schreibt er sich, auch nicht Hämmerlin, obgleich er sich Malleolus nennt; in seinem Siegel erscheint die Form Hemmerli; daß in Erfurt 1413 die oberdeutsche Dialektform in Hemmerlin umgewandelt und letztere Form von den Humanisten beibehalten wurde, kann nicht auffallen) bezeichnet selbst in einer Handschrift (Zürich, Kantonalbibl. c. 56) sich im Anfang des Jahres 1452 als 63 Jahre alt, ist also im Jahre 1388, wahrscheinlich am Tage Felix und Regula, 11. September, zu Zürich geboren, wie er auch in seinem Registrum Querelae fol. 111 a, im Jahre 1454 seine aetas quasi ad annos LXXta prolata angiebt. Daselbst fol. 110 b nennt er sich et ab antiquo et ab utroque parente civis Thuricensis, und es geht aus allem hervor, daß die Familie von alter Wohlhabenheit war. Schon am 18. Oktober 1406, also mit 18 Jahren, wurde er laut den Akten der Universität Erfurt daselbst immatrikuliert. Da er in seinem Dialogus de nobilitate cap. 15 fol. 56 a schreibt, daß er in Bologna den Anthonius de Butrio gesehen habe, dieser aber am 4. Oktober 1408 gestorben ist, so muß Hemerli Erfurt schon vor dieser Zeit wieder verlassen haben. In Bologna scheint

er bis 1412 geblieben zu sein. Anfangs dieses Jahres erscheint er wieder in Zürich, zum Kanonikus des Stiftes zu St. Felix und Regula (Großmünster) gewählt. Am 1. Mai 1413 wurde er laut der Matrikel von Erfurt zum zweitenmal an dieser Universität immatrikuliert, und zwar ohne daß er dadurch der Einkünfte des Kanonikates verlustig ging, denn der Bischof von Konstanz hatte 1368 dieselben den auf hohen Schulen studierenden Kanonikern vorbehalten. Daselbst erlangte er, wie er selbst erzählt (Passionale fol. 19), die Würde eines Baccalaureus an der Facultas juris canonici. Aber nach den Statuten dieser Fakultät war deren baccalariatus ziemlich anders als laut der Schilderung Savignys in Bologna; er bezeichnete einen Grad, der durch ein Examen verdient werden mußte, und begründete eine beschränkte venia legendi; Voraussetzung desselben war, daß der Kandidat decretales et nova jura (also wohl die Clementinae et Extravagantes) semel audiverit per quattuor complete. Die Würde muß Hemerli vor 1418 zu Teil geworden sein, in welchem Jahre er spätestens diese hohe Schule verlassen zu haben scheint; die mit dem J. 1418 beginnende Matrikel enthält die Ernennung nicht. Die freisinnige Richtung dieser im September 1379 gegründeten Universität, die nun in hoher Blüte stand, scheint für das spätere Denken Hemerlis bestimmend gewesen zu sein. Daß er am Konstanzer Konzil gegenwärtig gewesen sei, sagt er selbst (glosa quarund. bullar. fol. 14 b); es ist aber nicht zu sagen, wann. Wohl Ende 1421 wurde er Propst des St. Ursusstiftes zu Solothurn; im Juli 1422 „begann er daselbst seine Wirksamkeit mit der notwendigen Reform im Innern des Stiftes“ (Fiala). Im Herbst 1423 aber trat er zum Abschluß seiner Studien wieder in die Universität Bologna ein, und sein dortiger Aufenthalt ist ihm zeitlebens in liebster Erinnerung geblieben. Er muß von da auch nach Neapel gereist sein, denn er erzählt, daß er die Schweißgrotte des Virgil gesehen habe (Dial. de nobil. fol. 9 a). Seine Schilderung Roms dagegen braucht nicht auf eigener Anschauung zu beruhen, denn sie stimmt wörtlich mit den Mirabilia Urbis Romae überein. In Bologna traf Hemerli nicht mehr auf die bedeutendsten Postglossatoren, sondern nur noch auf ihre Ausläufer; er schloß sich vorzugsweise an den doctor decretorum Joannes Andreas de Calderinis an, verkehrte daneben aber auch mit den angesehenen Kanonisten Petrus Aristotiles, Salicetus, Antonius de Albergatis, Lamola, die sämtlich in seinem Doktordiplom erscheinen. Er giebt interessante Nachrichten über früher verstorbene Kanonisten und nennt (tract. de empt. et vend. fol. cc. 1 b) Sanctus Thomas de Aquino qui inter theologos non minoris est precii (sic) quam Innocentius aut Hostiensis; er citiert ihn auch am meisten von allen Schriftstellern. Indessen beweisen seine Schriften auch Vertrautheit mit dem corpus juris civilis und seiner Glosse. Griechische Texte hat er dabei nicht gekannt, obgleich ihm die griechische und nach einer Handschrift vom Jahre 1431 auch die hebräische Sprache nicht fremd war. Große Belesenheit in civilistischer und kanonistischer Litteratur zeigen seine in scholastischer Manier gehäuften Citate; aber diese Citate verraten die scholastische Schule auch insofern, als sie oft für etwas angerufen sind, wofür sie dem Sinne nach ganz und gar nicht passen.

Am 7. September 1424 wurde Hemerli Licentiatus (Staatsarchiv Bologna l. I secr. jur. Pont. c. 59), vier Tage später doctor juris canonici. Das Doktordiplom — das älteste noch im Original erhaltene — befindet sich in der Sammlung des schweizerischen Landesmuseums in Zürich und ist von Schneider in der oben angeführten Schrift herausgegeben worden. Es hat übrigens Hemerli selbst insofern zur Verbreitung des Formulars beigetragen, als er einem seiner Feinde ein Doktordiplom ausstellte genau nach seinem eigenen, nur unter Ersetzung der Worte sapientia, juris consulti, u. s. w. durch stultitia, fatui, folli u. dgl.

Schon am 1. Dezember 1424 hielt er wieder seine erste Kapitelsversammlung in Solothurn, und am 20. Juni 1426 vollendete er daselbst den Statutenentwurf für das Kapitel (Fiala p. 325); 1427 war er in Zürich, und da blieb er nun bis zu seiner Gefangennehmung. Er war ein sehr streitbarer Mann, der mit dem größten persönlichen Mute gegen Unwissenheit und Denkfaulheit wie gegen die in einem großen Teile des Klerus eingerissene Sittenlosigkeit zu Felde zog, und dabei auch die höchsten Würdenträger der Kirche nicht verschonte. In seinen Schriften regt der freie kritische Geist des sechszehnten Jahrhunderts wie noch im Traum seine Schwingen; aber noch zeigt sich darin kein Verständnis für die erwachende Volkskraft, und in Bewunderung der Sterne des Adels versunken, strauchelt Hemerli über den vom Boden sich erhebenden Bauer der Eidgenossenschaft. Auch auf geistlichem Gebiete richten sich seine Angriffe keineswegs gegen die hergebrachten Lehren und Anschauungen, vielmehr folgt er hier wie in politischen Dingen ohne Prüfung den überlieferten Dogmen; er teilt den kindlichen Glauben seiner

Zeit eben so gut wie den kindischen Aberglauben. Er betont auf der einen Seite die große Bedeutung des Jubeljahres 1450 und den Reliquienkultus; er erzählt aber auch auf der andern Seite mit der gläubigsten Naivität, wie der Bischof von Lausanne und und der Domvikar von Chur den Maikäfern nach den Vorschriften des corpus juris canonici wegen Schädigung der Christenheit den Prozeß machen und sie verdammen, nicht ohne ihnen einen tüchtigen Advokaten zur Verteidigung an die Seite gestellt und sie zur Besserung ermahnt zu haben, und giebt auch Wegleitung über die Beschwörung des Wetters. Aber er schreibt doch auch eine Abhandlung für Gestattung notwendiger Sonntagsarbeit; er schreibt gegen die Einführung neuer Kulte, und empfiehlt, lieber die bisherigen besser und gewissenhafter zu besorgen; er begrüßt das Streben des Basler Konzils, die Kirchenfeste zu beschränken, und, in der Schrift de libertate ecclesiastica, dessen Tendenz, die Ehelosigkeit der Geistlichen aufzuheben. Ja selbst bei ihm, dessen Nobilis den Adel so eifrig verficht, der ja von den Römern abstamme, fehlt nicht die trockene Entgegnung des Bauers: verus nobilis non nascitur sed fit. Hauptsächlich aber sind es die Mißbräuche, gegen welche er schonungslos seine Feder führt. Seine ersten Schriften vom Jahre 1438 sind gegen die Lolharden und Begutten gerichtet, jene nicht geistlichen äußerlich frommen Müßiggänger, welche bei gesundem Leibe das Land bettelnd durchziehen; und es ficht ihn nicht an, daß sie in einer päpstlichen Bulle empfohlen worden sind. Die erste dieser Schriften, „contra validos mendicantes", hat seinen Ruhm begründet und ist nachher von Niklaus von Wyle unter dem Titel, „Von den vermögenden Bettlern", deutsch herausgegeben worden. Auch den Bettelmönchen ist er nicht grün, weil sie meist in beschränkter Unwissenheit schlechten Päpsten wie einem Johann XXIII. oder Eugen IV., denen beiden er Morde vorzuwerfen sich nicht scheut, zur Stütze gegen die Konzilien dienten.

Wie aber Hemerli die hohe und höchste Geistlichkeit nicht schonte, so schonte er auch seine eigenen Kollegen am Chorherrenstift zu Zürich nicht, bis endlich die rohe Gewalt ihn übermannte, und ihm nur noch übrig blieb, diese seine iniquos judices in seinem Passionale vor das Gericht der Welt zu ziehen, oder einen Dialogus de consolatione inique suppressorum zwischen der Pacientia und dem Doctor Anxiatus, der schließlich zum Consolatus wird, zu schreiben.

Sein Hauptwerk ist sein großer politischer Dialogus de nobilitate. Er bekämpft in diesem dem deutschen Kaiser Friedrich III. gewidmeten Buche die damaligen Feinde seiner Vaterstadt, die Schwyzer, mit Leidenschaft und sagt ihnen gewiß weit über die Wahrheit hinaus alles mögliche Böse nach. Über seine Bedeutung auf kirchlichem Gebiete urteilt Fiala (p. 625): „Die innige Frömmigkeit, Askese und Innerlichkeit eines Gerhard Groot und eines Florentius waren seinem nach außen gerichteten Geiste fremd. Dazu sind seine Schriften zu sehr Gelegenheitsschriften und beschränken sich auf einen zu engen Gesichtskreis; der Mangel an tiefer, einheitlicher Grundsätzlichkeit und das Haschen nach dem Äußerlichen, nach grellen Übelständen und skandalösen Geschichten bedingen ein unsicheres Schwanken, eine Inkonsequenz, die bald leidenschaftlich angreift, bald Zugeständnisse macht. So verhallten seine Warnungen nutzlos und blieben ohne Einfluß auf eine eigentliche Reform. Nur in den 70 Jahren bis zur Reformation genossen sie bei den Anhängern der Basler Grundsätze, bei den eifrigen Moralisten und mißstimmten Gelehrten eine gewisse Gunst." Was die Form seiner Schriften betrifft, so handhabt er den Dialog vortrefflich; er liebt es auch, kurze schlagende Sentenzen einzustreuen. Aber in seinen Traktaten macht sich die scholastische Schulmethode mit ihren Thesen und Antithesen, ihren casus und exempla oft in kleinlichem Formalismus, in endlosen Pleonasmen und Wortstreit geltend. Insbesondere sind es seine ohne die Möglichkeit eines gelehrten Apparates in der Gefangenschaft geschriebenen Schriften, welche diese scholastische Schule zeigen.

1428 wurde er zum Kantor (rex chori sagte er im Passion. fol. 28) des Stiftes in Zürich gewählt. Er freute sich, daselbst der Nachfolger des 1281 verstorbenen Konrad von Mure zu sein, den er hoch verehrte, und dessen fabularius er herausgab. Er nahm auch dieses Amt ernst und hob den Gesang des Stiftes trotz mancher Intriguen des Propstes Nithart; die Musikinstrumente, welche er hinterließ, zeugen von seiner Freude an der Kunst. Seit 1429 erscheint er auch als Kanonikus von St. Moritz in Zofingen. Der Markgraf von Baden, der Markgraf Wilhelm von Hochberg und sein Bruder Otto ernannten ihn zu ihrem Rat. Am 20. Juli 1440 leitete er den feierlichen Einzug des neugewählten Papstes Felix V. in Solothurn, am 4. Oktober 1442 den Friedrichs III. (Fiala p. 78).

Er rühmt sich seiner Bibliothek von über 500 Bänden, die kaum von der eines anderen Geistlichen der Diöcese Konstanz übertroffen werde. Diese setzte ihn auch in den Stand, ein großes utriusque juris repertorium zu schreiben, welches uns indessen nicht erhalten geblieben ist. Juristischen Inhalts ist sein Traktat über die Giselschaft und sein tractatus de matrimonio sowie seine Schrift de emptione et venditione unius pro viginti. Sein Buch über den Adel enthält lehenrechtliche und kriegsrechtliche Erörterungen. In seinem processus judiciarius schildert er anschaulich und anziehend einen im Himmel geführten Prozeß gegen die Schwyzer nach den Formen des kanonischen Prozesses, wie sie in der Litteratur der pauperes gelehrt wurden.

Die Zwistigkeiten zwischen Hemerli und seinen Kollegen am Chorherrenstift hatten viel Ärgernis und manche sei es verdiente oder unverdiente Censur, wie Ausschluß von Versammlungen des Kapitels, zeitweisen Entzug des Einkommens, zur Folge. Sogar ein Anschlag gegen sein Leben, dem er nach seiner Mitteilung nur dank der Schnelligkeit seines Pferdes entging, wurde von ihm seinen Amtsbrüdern zugeschrieben. Nachdem Zürich mit den Eidgenossen Frieden geschlossen hatte, lud die Stadt sie zu der Mitte Februar 1454 in Zürich zu feiernden Fastnacht ein, und eine Anzahl derselben erschien auch an dem Feste. Diese aber hatten den alten Schimpf nicht vergessen. Wahrscheinlich auf Anstiften des einst ebenfalls von Hemerli gereizten Konstanzer Domvikars Gundolfinger stahlen sie sich Mittwoch den 18. Febr. von dem Festjubel weg, überfielen den Chorherrn in seinem mitten in der Stadt gelegenen Hause zum grünen Schloß, banden ihn auf sein Pferd und übergaben ihn dem Domvikar, der ihn gefangen nach Konstanz führte und ihn dann anfänglich im Schloß Gottlieben, wo einst auch Johannes Huß geschmachtet hatte, dann in Mersburg in strengster Haft hielt. Nachher lieferte er ihn den Luzernern aus. Diese sperrten ihn erst in einen Thurm, übergaben ihn dann aber dem dortigen Kloster der Franziskaner zur Verwahrung. Obgleich er s. Z. auch gegen ihren Orden als einen Beschützer der Begharden geschrieben hatte, scheint er doch, wie Fiala ausführt, von ihnen in milder Haft gehalten worden zu sein, hat er ja doch auch bei ihnen unter Benützung ihrer kleinen Bibliothek noch verschiedene Schriften geschrieben. Sein letztes bekanntes Werk ist ein Dialogus de religiosis proprietariis. Fiala vermutet, daß er noch unter fremdem Namen im Wallis Messe gelesen habe, aber das ist kaum wahrscheinlich. Niklaus v. Wyle spricht im Jahre 1464 von Hemerli als von einem Toten, und zwar nicht erst kürzlich Verstorbenen.

Von seinen Schriften sind die meisten von Sebastian Brand 1497 zum erstenmal herausgegeben worden in einem Folioband von 177 Blättern, und wohl gleichzeitig das Buch de nobilitate in einer undatierten Ausgabe; bald folgte eine zweite Auflage seiner kleineren Schriften. Das tridentinische Konzil hat alle diese Schriften auf den Index gesetzt. Nur in einer, auf der Zürcher Bibliothek der Kantonallehranstalten vorhandenen Handschrift ist seine 1452 geschriebene Leidensgeschichte, Passionale, auf uns gekommen, und ebenso seine in der Gefangenschaft geschriebenen Werke, unter denen sein Klageregister, Registrum querele, hervorzuheben ist, eine Beteuerung seiner Schuldlosigkeit, heftige Anklage gegen Gundolfinger, und Ergebung in Gottes Gnade. Die Handschrift des Passionale ist im Jahre 1502 vom Kaplan Peter Numagen in Trier geschrieben, die des registrum querele 1471 von einem (unbekannten) Dekan Hermann von Zurzach. **Schneider.**

Hemmingsen, Niels (Nicolaus Hemmingii), gest. 1600. — E. Pontoppidan, Annales ecclesiae Danicae, Kopenh. 1747, III; L N. Helveg, Dan danske Kirkes Historie efter Reformationen, 2 Aufl. Kopenh. 1857, I, 157 ff.; H. Roerdam, Kjöbenhavns Universitets Historie fra 1537—1621, Kopenh. 1869 ff., II, 425 ff.; Dansk biografisk Lexikon VII, 324 ff.; J. H. Paulli, Niels Hemmingsens Pastoraltheologie, Kopenh. 1851. Ein Teil seiner Schriften gesammelt herausgegeben v. S. Goulart (Opuscula theologica. Genevae 1586). Briefe und anderes von seiner Hand sind abgedruckt in Kirkehistoriske Samlinger, 2. Reihe III u. IV. Eine ausführliche befriedigende monographische Darstellung seines Lebens und seiner Theologie fehlt noch.

Niels Hemmingsen wurde am 4. Juni (oder 22. Mai) 1513 in Errindlev auf der dänischen Insel Laaland geboren. Sein Vater, ein Bauer, starb früh, aber seine Mutter erreichte ein hohes Alter und erlebte es noch, ihren Sohn von allen geehrt zu sehen. Nachdem er den Unterricht verschiedener Schulen auf Laaland und Falster genossen hatte (Nystad, Nakskov und Nyköbing), kam er nach Seeland, wo er zuerst die Schulen in Nästwed und Slagelse, dann diejenige in Roskilde besuchte, deren Rektor, Niels Black, ein tüchtiger Humanist war. Um Griechisch zu lernen, ging er hierauf nach Lund und 24 Jahre

alt reiste er nach Wittenberg, wo er 1537 immatrikuliert wurde. Da ihm auf der Hinreise die wenigen Thaler, die er besaß, geraubt worden waren, mußte er einen großen Teil der Kosten seines Aufenthalts durch Unterrichten reicherer Studenten sich verdienen; doch bezog er auch aus der Heimat einige Unterstützungen, namentlich von einigen Mitgliedern der adeligen Familie Urne.

Nachdem er sich die Magisterwürde erworben, kehrte er 1542 nach Dänemark zurück. Hier wurde er zunächst Lehrer der Töchter eines Adeligen, dann nach kurzer Thätigkeit als Privatdozent an der Kopenhagener Universität 1543 Lehrer im Griechischen an derselben. 1545 ward ihm die Professur der Dialektik übertragen, und ungefähr gleichzeitig übernahm er einstweilen die Vorlesungen über Hebräisch.

In Wittenberg hatte H. sich namentlich Melanchthon angeschlossen. Teils war es die gemeinsame Liebe zu den alten Sprachen, teils eine geistige Verwandtschaft, welche das Band der Freundschaft knüpfte zwischen dem stillen jungen Dänen und dem gefeierten praeceptor Germaniae, den H. bis an sein Ende seinen Lehrer vor allen andern Lehrern genannt hat. In der Schule Melanchthons fand er auch Nahrung für sein theologisches Interesse. Gleich nach seiner Rückkehr aus Wittenberg begann er die alttestamentlichen Psalmen mit einigen älteren Akademikern durchzunehmen, und nach und nach gewann der Theologe in ihm die Überhand über den Humanisten. 1547—48 übernahm er neben seiner Professur einstweilen das Amt eines Geistlichen an einer Kirche der Hauptstadt, und nachdem er sich 1553 die Würde eines Baccalaureus der Theologie erworben, wurde er schließlich Professor der Theologie. Man hatte erst gezögert, ihm den Lehrstuhl, für den er in vielen Beziehungen der gegebene Mann zu sein schien, zu geben, sei es, weil der König eine Zeit lang einen der berühmten Theologen Deutschlands zur Übernahme desselben zu bewegen hoffte, sei es weil H.s häusliches Unglück seiner Wahl im Wege stand. Er war nämlich gezwungen worden, sich von seiner Frau zu scheiden, die ihm untreu geworden war und Trauer und Schande über sein Haus gebracht hatte.

Als theologischer Professor war H. auf seinen rechten Platz gekommen und wirkte als solcher unermüdlich durch Schrift und Wort. 1555 gab er seine im Auslande wie daheim sehr geschätzte „Methodenlehre" heraus (De methodis libri II, gedruckt in Rostock, abgedruckt in Opusc. theol. 1 ss.), deren zweites Buch eine Hermeneutik und geistliche Rhetorik ist. 1557 erschien sein Enchiridion theologicum (abgedruckt in Opusc. theol. 319—502), ein Handbuch der Dogmatik und Ethik, das als Lehrbuch vielfach im Auslande Verwendung fand. Als Dogmatiker war H. ein entschiedener Melanchthonianer, und er sieht sein eigenes Buch nur als ein Hilfsmittel zum tieferen Verständnis von Melanchthons opus sacrosanctum an. Dieses sein Enchiridion hat 4 Haupteile: Der erste handelt in 15 Kapiteln vom Bund der Gnade und dem geistigen Reiche Christi (Deus, creatio, providentia, homo, justitia originalis, liberum arbitrium, contingentia, peccatum, poena peccati, verbum accusans, evangelium, poenitentia, justificatio, ordo reparationis, regnum Christi); der zweite schreibt in 9 Kapiteln communem formandae vitae regulam vor (doctrina vitae communis filiorum Dei, worunter die zehn Gebote, legitima spiritualis cultus Dei ratio, generalis doctrina bonorum operum, opera caritatis, vocatio cujusque, votum, conscientia, vetus homo et novus homo, littera et spiritus); der dritte enthält in 18 Kapiteln regimen ecclesiasticum (praedestinatio, ecclesia, symbolum et tessera ecclesiae, eine dogmatische Entwickelung der 3 Glaubensartikel, oratio, u. a. eine Erklärung des Vaterunsers enthaltend, doctrina ecclesiae, die Lehre von Schrift und Tradition, sacramentum, baptismus, coena Domini, testamentum, das A und NT, ordo ecclesiasticus, potestas ecclesiastica, auctoritas ecclesiastica, satisfactio, — welche von drei Gesichtspunkten aus behandelt wird: civilis, divina, ecclesiastica — libertas christiana, ceremoniae, adiaphora, scandalum, crux); der vierte handelt in 12 Kapiteln von vita politica et oeconomica (magistratus, leges, judicia, vindicta, zelus, contractus et de usura, dominium et servitus, oeconomia, conjugium, patrium imperium, usus divitiarum, perfectio Christiana, welche nach seiner Darstellung est in affectu potius quam in effectu, in imputatione perfectionis potius quam in perfectione iustitiae).

Es sind namentlich die ethischen Partien seines Systems, welche die größte Bedeutung haben. Jedoch noch bedeutender als dieser Anlauf zu einer christlichen Ethik war die kleine Schrift: De lege naturae apodictica methodus (abgedruckt in Opusc. theol. 265 ss.), welche 1562 in Wittenberg erschien und dem dänischen Adeligen Erik Krabbe gewidmet war. Sie giebt eine deutliche Vorstellung von dem Standpunkt, auf dem sich

das Naturrecht zur Zeit der Reformation befand (vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium, Leipzig 1848, S. 237 ff.) und zeugt zugleich von der bleibenden Ergebenheit H.s zu Melanchthon (cujus sanctissimi viri decus, nec viperina multorum ingratitudo, nec occultae malevolorum insidiae, nec apertae adversariorum calumniae obscurabunt unquam). Im vorhergehenden Jahre hatte H. eine lateinische „Evangelienpostille“ (eigentlich eine Sammlung von ausführlichen Predigtdispositionen abgedruckt, in Opusc. Theol. 1338 ss.) herausgegeben, welche eine große Verbreitung gewann und ins Dänische, Deutsche und Englische übersetzt wurde; im selben Jahre erschien sein Pastor sive Pastoris optimus vivendi agendique modus (abgedruckt in Opusc. theol. 90 ss.), eine in vielen Beziehungen vortreffliche evang. Pastoraltheologie, von der sich kaum mit Recht behaupten läßt, daß sie dem „Pastorale“ des Sarcerius nachstehe (so Th. Harnack, Prakt. Theol. I, 35). Vor und nach diesen Arbeiten hatte H. noch Zeit, eine Reihe kleinerer dogmatischer, ethischer und exegetischer Schriften herauszugeben (siehe Roerdam S. 448 f., wo ein Verzeichnis seiner Schriften sich befindet), darunter Kommentare und Annotationes zu einem großen Teil des NTs, zu den alttestamentlichen Psalmen und der Weisheit Salomonis (eine Ausgabe seiner sämtlichen Kommentare zu den Briefen des NTs erschien in Leipzig 1572 und wurde später mehrfach nachgedruckt).

Ein irenischer Melanchthonianer wie H. konnte jedoch nicht ein langes Leben beschließen, ohne in die dogmatischen Kämpfe seiner Zeit mit hineingezogen und Zielscheibe für die Angriffe der orthodoxen Theologen geworden zu sein. Als die brandenden Wogen des kryptocalvinischen Streites Dänemark erreichten, erhielt H. den Auftrag, im Namen der Universität in einer „Tafel von dem Abendmahl des Herrn“ die lutherische Abendmahlsauffassung zu verteidigen und die von ihr abweichenden zurückweisen. Nach Abfassung dieser Tafel wurde er am 27. September 1557 in Gegenwart des Königs und des Kurfürsten August von Sachsen feierlich zum Doktor der Theologie kreiert; in den folgenden 15 Jahren nahm er an der Universität den ersten Platz ein und war der einflußreichste Theologe Dänemarks. 1569 wurde es ihm übertragen, die 25 „Religionsartikel“ abzufassen, zu denen sich alle Fremden, die in Dänemark sich aufhalten wollten, öffentlich zu bekennen hatten (abgedruckt bei H. Roerdam, Danske Kirkelove, Kopenh. 1886, II, 126 ff.). 1570 gab er als eine Art von Bekenntnis der Lehre, die er während 30 Jahre in Kirche und Schule gepflogen „Livsens Vej“ (der Weg des Lebens) heraus, eine christliche Unterweisung darüber, was derjenige wissen, glauben und thun solle, der zum ewigen Leben eingehen wolle (ins Lateinische übersetzt von A. S. Vedel, Lipsiae 1574, abgedruckt in Opusc. theol. 503 ss.). 1572 wurde er zum Vizekanzler der Universität ernannt.

Als er aber auf dem Gipfel seines Ansehens und seines Einflusses stand, da zog ein Unwetter gegen ihn auf. 1571 hatte er in der Schrift: Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Jesu, vero deo et vero homine (abgedruckt in Opusc. theol. 587 ss.) über die Ubiquitätslehre als der Schrift widersprechend den Stab gebrochen (l. c. S. 629 ss); und einigen deutschen Kryptocalvinisten gegenüber, die sich in Dänemark 1572 aufhielten, hatte er aus seiner Abweichung von gewissen Punkten in der orthodoxen lutherischen Dogmatik kein Hehl gemacht. Sein Kryptocalvinismus trat aber unverschleiert hervor in einer neuen großen systematischen Arbeit, Syntagma institutionum Christianarum (abgedruckt in Opusc. theol. 617 ss.), welche 1574 erschien (l. c. S. 807). Nach dem Erscheinen derselben gebot König Frederik II. dem berühmten Universitätslehrer, sich in Zukunft aller Disputationen über das Abendmahl zu enthalten. Als aber die sächsischen Kryptocalvinisten sich auf H. beriefen, klagte ihn Kurfürst August bei seinem Schwager an und stellte diesem vor, daß ein Mann wie H. in einem lutherischen Lande nicht Lehrer der akademische Jugend sein dürfte. Auch die Kurfürstin bestürmte brieflich ihren Bruder, woraufhin dieser sich zum Eingreifen entschloß. Am 15. Juni 1575 wurden alle Professoren aufs Schloß beschieden, wo der Reichshofmeister Peter Oxe im Namen des Königs von H. verlangte, daß er seine kryptocalvinischen Auffassungen über das Abendmahl widerrufe. H. zeigte zu einem solchen Widerruf gar keine Neigung, und die Sache zog sich in die Länge. Als aber der Kurfurst nicht nachließ, darauf zu dringen, mußte sich der berühmte Lehrer schließlich fügen; unter dem Druck seiner Kollegen an der Universität und des Bischofs von Seeland, Poul Madsen, unterschrieb er am 6. April 1576 einen Widerruf. Hierdurch waren die Sachsen jedoch nicht zufriedengestellt; H. war ja noch immer ein Lehrer der Jugend. Bei Frederik II. liefen neue Verdächtigungen und Anklagen ein, und schließlich wußte der König keinen andern Ausweg, als plötzlich H. von der Hochschule,

deren höchste Zierde er war, zu entfernen. Am 29. Juli 1579 wurde H. seines Professorenamts entsetzt und ihm gleichzeitig empfohlen, unverzüglich die Hauptstadt zu verlassen und nach Roskilde zu reisen, wo er seit 1557 eine Präbende gehabt hatte.

Im Roskilde verlebte H. seine letzten 20 Jahre als Senior des Kapitels und Schirmherr der Domkirche, mit gelehrten Studien und praktischer Thätigkeit beschäftigt. Er litt in ökonomischer Beziehung keine Not und war geachtet und geehrt wie ehedem. Jede Weihnacht sandten die Professoren Kopenhagens ihrem alten Kollegen ein bestimmtes Maß Wein als Weihnachtsgeschenk, und als König Jakob VI. von Schottland Dänemark besuchte, mußte er nach Roskilde, um mit dem praeceptor Daniae ein theologisches Gespräch zu halten. So lange Frederik II. lebte, hielt H. es für das Klügste, seine neuen Schriften in seinem Bücherschrein ruhen zu lassen. Als aber sein Schüler, Niels Kaas, während der Minderjährigkeit Christians IV. als Kanzler an der Spitze der Regierung stand, wagte H. sich wieder als Schriftsteller hervor, unter anderem mit einem großen Kommentar zum Johannesevangelium (in zwei Foliobänden, Basel 1590—91), mit einem Tractatus de gratia universali (Hafniae 1591), welcher zeigte, daß er in der Prädestinationslehre kein Schüler Calvins war. Ganz unangefochten blieb er doch auch jetzt nicht. Im Februar 1599 mußte der 86jährige Greis wieder auf dem Schlosse in Kopenhagen erscheinen, um einige eigenhändig geschriebene „Fragen und Antworten über das Sakrament des Altars" zu überreichen, welche bewiesen, daß er noch immer in der Abendmahlslehre Calvin näher stand als Luther.

Man ließ ihn indessen in Frieden nach Roskilde zurückkehren, wo er am 23. Mai 1600 starb. An seinem Grabe sagte der Bischof von Seeland, P. J. Vinstrup: „dieser Mann ist in Wahrheit ein Licht für Dänemark gewesen, ein sehr nützliches Werkzeug für die Gemeinde Gottes, ein Zierat und ein ausgezeichneter Schmuck für die Schulen." Viele der hervorragenden kirchlichen Persönlichkeiten Dänemarks im letzten Menschenalter des 16. Jahrhunderts waren in größerem oder geringeren Grade H.s Schüler; aber Hans Poulsen Resen, welcher 1597 Professor der Theologie wurde, führte einen anhaltenden Kampf gegen den Kryptocalvinismus, und als er 1615 den Bischofsstuhl Seelands bestieg, hatte die lutherische Orthodoxie in der dänischen Staatskirche den entschiedenen Sieg in Händen. **Fr. Nielsen.**

Henderson, Alexander, gest. 1646. — Litteratur über ihn: Stevenson, Hist. of Church of Scotl., 1753—57; Row, Hist. of the Kirk (Wodrow Soc.), 1842; Wodrow, Select Biographies, 1845—46; Burnet, Hist. of his own time, 1823; ders., Memoirs of the Dukes of Hamilton, 1677; Laing, Hist. of Scotland, Bd I und II; Clarendon, Hist. of the Rebellion, 1720; Neal, Hist. of Puritans, 1822, Bd III, S. 216 ff.; Bd V, App. 10; Colliers, Eccl. Hist. of Scotl., 1861, Bd II und III; Hew Scottl. Fasti Eccl. Scoticanae; Acts of the Gen. Assembly of the Ch. of Scot. 1843; Mitchell and Struthers, Minutes of Westm. Assembly, 1874; Grant, Story of the Univ. of Edinburgh, 1884; Brown, Life of J. Knox, 1896; Aiton, Life and Times of A. H., 1836; Life of A. H. in Dr. M'Crie's Miscell. Writings, 1846; M'Crie, Sketches of Scott. Church History, (4. Aufl.) 1841; R. Baillie, Letters and Journals, Bd II, 1832; Burton, Hist. of Scotl., Bd II, 1867; Masson, John Milton, 1872, Bd II und III; Ranke, Sämtl. Werke, Bd XII (Engl. Gesch. Bd III) und Dict. of Nat. Biogr. Bd XXV.

H., schottischer Reformationstheolog und Führer seines Volks in dem großen Kirchenkampfe gegen England, war geboren im Jahre 1583 (?) in Criech, Fiveshire, studierte seit 1599 in St. Salvators Coll., St. Andrews und lehrte seit 1610 an der Universität Rhetorik und Philosophie. In staatskirchlichen Überlieferungen aufgewachsen und als Anhänger des damals viel umstrittenen bischöflichen Kirchenideals bekannt, wurde er 1612 vom Erzbischof Gladstane der presbyterianischen Gemeinde von Leuchars als Pfarrer aufgezwungen. Der Einführung des „Bekehrungspastors" setzte das Dorf die Gewalt entgegen. Es folgten jahrelange, erbitterte Reibungen, in deren Verlauf H. mit den bischöflichen Anschauungen über Kultus, Verfassung und Regiment der Kirche zu Gunsten der presbyterianischen brach. Aus dem schottischen Laudianer wurde ein überzeugter Presbyterianer, der, nach einem Jahrzehnt der Stille und theologischen Vertiefung, die kirchlichen Forderungen seines Volks mit Nachdruck, Schärfe und wachsendem Erfolge in dem eben beginnenden Kampfe gegen die auch nach Schottland verpflanzten kirchlichen Bestrebungen Karls I. vertrat.

Dieser Streit zwischen dem englischen König und den schottischen Presbyterianern, religiös ein Kampf des radikalen Protestantismus mit dem bischöflichen Hochkirchentum, politisch des parlamentarischen Selbstbewußtseins gegen königlichen Machtwillen, führte H. als einen der leitenden Männer in die Reihen der antibischöflichen Partei in Schottland.

Hier hatte sich seit 50 Jahren die kirchliche Reform fast ohne Beteiligung der Staatsgewalt vollzogen. Knox und Melville, von der Masse des Volks gedeckt, hatten sie durchgesetzt gegen die katholische Königin. Jakob I. aber, der in der Vereinigung Englands und Schottlands die Hauptaufgabe seines Lebens erblickte, erstrebte die kirchliche Einigung als das geeignetste Mittel auch der staatlichen Verbindung. Aber er ließ in seiner Rechnung einen wichtigen Faktor außer Ansatz: den zähen, am liebgewonnenen Besitze festhaltenden Sinn und die religiöse Kraft der Schotten. Derselbe Vorgang, der sich in Hendersons Gemeinde vollzog, wo der einzelne Mann dem entschiedeneren Gemeindewillen weichen mußte, wiederholte sich in der allgemeinen kirchlichen Bewegung der Nation. Mit anderen erhob H. (1618) gegen die „Fünf Artikel" von Perth, die der Primas Spottiswood, den persönlichen Neigungen seines Königs in dieser Beziehung dienend, den Schotten aufgezwungen hatte, Widerspruch. Diese Artikel rührten zwar noch nicht an die legislative Gewalt der schottischen Generalversammlung, aber durch den von ihnen vertretenen Gedanken, daß man dem Könige in allen Dingen, welche dem Glauben nicht widersprächen, zu Willen sein müsse, wirkten sie doch mittelbar auf die Regungen des freiheitlich gerichteten Volkswillens.

Karl I. gelang es zwar in seinen ersten Regierungsjahren, die Ordnung der Dinge in Schottland aufrecht zu erhalten. Erst als sich in England die engere Verbindung zwischen kirchlicher und politischer Gewalt vollzog und der König, durch seine spanischen, französischen und deutschen Verwickelungen nicht mehr gehemmt, das englische System mit Hilfe Lauds nach Schottland zu verpflanzen suchte, wurde der verborgen gehaltene religiöse und in natürlicher Folge der nationale Unwille zu heller Flamme angefacht. Hier nun trat H. thatkräftig in die Bewegung ein. Als Laud 1633 in Karls Begleitung nach Edinburg kam und ganz offen den anglikanischen Kultus den Schotten aufzwingen wollte, gelang ihm dies nur in der Hofkapelle. Alle ferneren Versuche von seiten des Königs wurden abgewiesen, die Unverbindlichkeit der Artikel von Perth ihm entgegengehalten und die alte Kirchenverfassung aus den Jahren 1592 und 1597, die gegen jeden Eingriff der Krone sicher stellte, zurückgefordert. Aber der König, von dem drängenden Laud beraten und durch die politischen Nöte der 40er Jahre noch nicht bedrängt, beachtete den Widerstand nicht. Im Mai 1635 nahm er einen von Jakob I. vorbereiteten Plan auf, durch eine Reihe von kirchlichen Gesetzen die bischöfliche Gewalt in der Kirche Schottlands zu befestigen und so eine engere Vereinigung der beiden Länder zu schaffen. Im Juli 1637 sollte die neue Liturgie, die, wie angenommen wurde, die freieren schottischen Kirchenformen, insbesondere die alte Form des Gebets, durch Laudsche Ceremonien ersetzen sollte, in St. Giles', der Hauptkirche Edinburgs, eingeführt werden. War sie in der Hauptstadt durchgesetzt, so hofften die Bischöfe, das Land werde bald nachfolgen. Aber die tiefe Erbitterung, die aus allen Kreisen der schottischen Patrioten dumpf empormurrte, brach am 23. Juli, dem für die Einführung bestimmten Tage, in offene Empörung gegen König und Bischof aus. Die Andacht wurde auf gewaltsame Weise (Jeanie Geddes) unterbrochen, und so drohend erhob sich der allgemeine Unwille, daß kein königliches Gericht die thatsächlichen Ungesetzlichkeiten zu bestrafen wagte. Der Gehorsam gegen das Gesetz, auf dem gerade im britischen Reiche die allgemeine Wohlfahrt beruhte, war durchbrochen. Vor der allgemeinen Geisterbewegung war die Autorität, zagend und unschlüssig, zurückgewichen: ein verhängnisvoller Schritt, der zu allen Zeiten den Widerstand ermutigt.

Unter den 100 Geistlichen, die 1637 in Edinburg zusammenkamen zu freier Aussprache über die alle Gemüter tief bewegende Angelegenheit, befand sich auch Henderson, der jetzt zum erstenmale in einer öffentlichen Angelegenheit das Wort ergriff, in der er von nun an bei jedem entscheidenden Schritte mitleitend hervortreten sollte.

In einer Bittschrift wurde dem Könige erklärt, daß die Einführung der Liturgie den Frieden des Landes und die Ruhe der Gewissen störe, und gefordert, daß er das Volk bei der Religion, die es bekenne, ohne Neuerung belassen möge. Karls Antwort war zweideutig: ehe die Unruhe nicht gedämpft und das königliche Ansehen nicht wieder hergestellt sei, könne er eine Entscheidung nicht geben; in 24 Stunden hätten alle in jenen Herbsttagen nach Edinburg gekommenen Fremden die Stadt zu verlassen. In diesem Befehle erblickte indes die erregte Menge den versteckten Versuch, die Liturgie gegen den Willen der Nation durchzusetzen, sobald die Gelegenheit günstig sei.

Eine ungeheuere Aufregung bemächtigte sich der Massen. In einer stürmischen Versammlung wurde gegen die Einführung des Buchs Einspruch erhoben und eine Anklageschrift gegen „Urheber und Verteidiger der Liturgie" aufgesetzt. Noch ehe die entscheidende Antwort Karls auf den Protest in Schottland eintraf, hatte die Volkspartei auf Hendersons

und A. Johnstones Betrieb eine mit Vollmacht versehene Vertretung aus Gentry und Geistlichkeit erwählt, welche die Interessen der schottischen Partei wahrnehmen und auf die Entgegennahme jener Anklageschrift durch den König hinwirken sollte. Aber Karl machte die Sache der angegriffenen Bischöfe zu der seinigen: er wolle die Verantwortlichkeit für alles auf sich nehmen, was man jenen zum Vorwurf mache; die Liturgie werde von den Schotten verkannt; sie stärke die wahre Religion und zerstöre den Aberglauben; „kein Wort stehe darin, das er nicht gebilligt habe; sie müsse nach seinem Willen angenommen werden; bei Strafe des Hochverrats verbiete er jeden Widerstand. — Da fand H.s Vorschlag, das vor mehr als 50 Jahren im Kampfe gegen „den römischen Aberglauben" abgefaßte, von Karls Vater selbst gebilligte Glaubensbekenntnis im Kampfe gegen den Sohn zu erneuern, bei der Volkspartei allgemeine Zustimmung. Eine Beigabe H.s, in der er die klaren, älteren Bestimmungen den Verhältnissen der verschwommenen Gegenwart anpaßte, verlieh dem Entwurfe seine die Gemüter erregende Kraft: die englische Hinderung erstrebe von neuem die alten Ziele des Königs; der schottische Widerstand sei nichts als die alte Verneinung des römischen Geistes; die in den Bittschriften bemängelten Mißstände seien schon in den Bekenntnissen verdammt. Mit aller Kraft, gegebenenfalls bis aufs Blut, müsse man sich wehren, und in dieser Verteidigung gemeinsamer Interessen müsse einer für alle stehen.

Unter ungeheurer Begeisterung wurde dieser Scottish National Covenant, durch den die Trennung des schottischen Volks in zwei Religionsparteien geschaffen wurde, am 28. Februar 1638 auf dem Kirchhof von Blackfriars' in Edinburg unterzeichnet.

Von diesem Jahre an steht H. als Führer in der ersten Linie der schottischen Bekenntniskämpfe.

Sein Name verkörperte das kirchliche Prinzip. Ein entschiedener Verfechter der presbyterianischen Sache wurde er überall da herangezogen, wo es sich um Festlegung der grundsätzlichen Gedanken handelte. Mit Johnstone formulierte er im März dess. J. die Forderungen, von denen man nichts nachlassen könne. Die bloße Zurücknahme der liturgischen Bücher genüge nicht; die königliche Kommission für die Religionssachen sei unhaltbar; die Bischöfe könne man zwar nicht abschaffen, aber für die Überschreitung des alten schottischen Rechts hätten sie sich vor der presbyterianischen Generalversammlung zu verantworten. — Damit waren H. und seine Partei zum Angriff vorgeschritten.

Nachdem er im Juni die Zugeständnisse, die Karl durch den Marquis Hamilton machen ließ, abgelehnt, im Juli mit den Aberdeen Doctors über die Prälatur disputiert, wurde er, nach dem Zeugnis eines Teilnehmers „zweifellos der in jeder Beziehung tüchtigste Mann der Versammelten" zum Vorsitzenden der entscheidenden Generalversammlung in der St. Mungo Kathedrale in Glasgow ernannt. Die Versammlung setzte am 28. November sofort die Anklage gegen die Bischöfe auf die Tagesordnung. Ein von den Beklagten eingereichter Protest (declinatory), daß eine Laienversammlung über Bischöfe zu richten nicht das Recht habe, wurde unberücksichtigt gelassen, und H. stellte die Frage, „ob die Versammlung sich nicht als das rechtmäßige Gericht über die Prälaten ansehe". Ehe eine Entscheidung in der Sache fiel, sprach der königliche Kommissar, Marquis Hamilton, im Namen des Königs die Auflösung der Versammlung aus. Aber auf seinen Einspruch wurde nicht geachtet. Durch die Drohung einer Anklage auf Hochverrat nicht erschreckt, tagte die Versammlung unter H.s Vorsitz bis zum 20. Dezember, beseitigte die anstößigen Bücher und die Artikel von Perth, setzte sämtliche schottische Bischöfe ab und rekonstruierte die schottische Kirche auf der alten presbyterianischen Grundlage. Mit den denkwürdigen Worten: Wir haben nun die Mauern Jerichos niedergeworfen; möge der, der sie wieder aufbaut, sich bewahren vor dem Fluche Hiels, des Betheliten! entließ H. die Väter. „Und so gingen wir davon in großem Troste und demütiger Freude, indem wir uns und unsere arme Kirche den Händen unseres guten Gottes befahlen", schreibt Baillie (Baillie's Letters I, 402)].

Mit diesem Beschlusse von Glasgow war die Möglichkeit eines schottischen Bistums beseitigt und den kirchenpolitischen Zielen Karls die Grundlage entzogen. Die Folge dieses unerschrockenen Vorgehens der Väter war der erste Bischofskrieg. Unter den Kriegsvorbereitungen verließ H. seine alte Gemeinde Leuchars, die nun, nach seiner mehr als 23jährigen Arbeit, ihm aufs innigste verbunden war, mit großem Widerstreben und folgte einem an ihn ergangenen Rufe zunächst (10. Januar 1639) an die Greyfriars' Kirche später (Januar 1642) an die East Kirk in der schottischen Hauptstadt, wo in den nächsten Jahren die presbyterianischen Schlachten gegen König und Bischöfe zu schlagen waren. Hier verfaßte er unter dem Waffenlärm der nach dem Süden gehenden Regimenter zwei

Kriegsschriften unter dem Titel: Der Einspruch des Adels (The Remonstrance of the Nobility) und Unterricht über einen Verteidigungskrieg (Instruction for defensive Arms). Von diesen veröffentlichte H. die erste selbst, während die zweite gegen seinen Willen von einem abgesetzten Geistlichen, Corbet, in die Öffentlichkeit gebracht wurde.

Der Krieg nahm einen für die presbyterianische Sache günstigen Verlauf. Karl wurde in Berwick genötigt, auf fast alle Bedingungen der Schotten einzugehen; selbst in die Abschaffung des Bistums willigte er vorläufig ein und versprach die Berufung einer in kirchlichen Dingen autonomen Generalversammlung und eines schottischen Parlaments.

An diesem Friedensschlusse von Berwick hatte H., der Theolog, als schottischer Bevollmächtigter einen hervorragenden Anteil genommen. Hier sah er den König zum erstenmale. Der Eindruck, den er auf Karl machte, war ein günstiger und bleibender. Auch in späteren Jahren nahm Karl in schwerer politischer Not, die er gegen Schottland und England durchzukämpfen hatte, zu dem Rate des überzeugungstreuen Mannes, der mit einem tiefen Verständnis der schottischen Volksseele politischen Scharfblick, mit freimütiger Sprache gefällige Formen verband, wiederholt Zuflucht.

Im Jahre 1640 wählte die Stadt Edinburg H. zum erstenmale zum Rektor ihrer Universität. Seine Bemühungen, die eingezogenen Bischofsgelder für die Unterrichtszwecke der Hochschule flüssig zu machen, waren, nachdem sie anfangs am Widerstande des Königs gescheitert waren, zuletzt von Erfolg gekrönt, und die dankbare Stadt Edinburg wiederholte von da an alljährlich seine Wahl zum Rektor bis zu seinem 1646 erfolgten Tode.

Auch an dem Friedenschlusse, der dem für Karl wiederum ungünstig verlaufenden zweiten Bischofskriege folgte, war H. beteiligt. Als er im Jahre 1641 vom Süden nach Schottland zurückkehrte, wurde er zum Moderator der Generalversammlung von Edinburg gewählt und beantragte nunmehr unter dem jubelnden Beifall der Versammelten, daß ein Glaubensbekenntnis, ein Katechismus, eine Gottesdienstordnung und ein Verfassungsentwurf aufgesetzt werde, um „die religiöse Einigung Schottlands und Englands" zu verwirklichen. Aber der Antrag kam damals noch nicht zur praktischen Durchführung und blieb Vorarbeit. Erst im August 1643, nachdem auch in England die Spannung zwischen König und Parlament bedrohlich geworden war, wurden diese Bemühungen H.s um eine straffere konfessionelle Verbindung aller den Bischöfen widerstrebenden Parteien von dauerndem Erfolge gekrönt.

Hier in London war seit drei Jahren (1640) das Lange Parlament zusammengetreten, das die Rechte des Protestantismus gegen den katholisierenden König hochhielt. Ein gemeinsamer Beschluß beider Häuser berief am 12. Juni 1643 einen Ausschuß, dem die Aufgabe übertragen wurde, auf streng puritanischer Grundlage 1. das Regiment und die Liturgie der englischen Kirche endgiltig festzustellen, 2. ihre Lehre von Verdunkelungen und falschen Auslegungen zu reinigen [for settling the government and liturgy of the Church of England and for vindicating and clearing the doctrine of the said Church from false aspersions and interpretations], und 3. eine engere Verbindung der reformierten englischen Kirche mit derjenigen Schottlands und den reformierten Kirchen des Festlandes anzubahnen. — Die Mitglieder dieses Ausschusses bildeten die nachmals so berühmt gewordene W e s t m i n s t e r S y n o d e, nicht eine Synode im kirchlichen Sinne, sondern lediglich eine Delegation des Langen Parlaments, dem ihre Mitglieder verantwortlich waren. Von den englischen und schottischen Bischöfen nie anerkannt und vom König mit den härtesten Strafen bedroht, ist sie in ihren Folgen von allen Synoden der reformierten Kirche, die Dortrechter nicht ausgenommen, die weitaus wichtigste geworden.

Am 1. Juli 1643 wurde sie eröffnet. Zu den englischen Mitgliedern traten im August 8 schottische, die unter H.s kraftvoller Führung, obgleich an Zahl gering, auf die Verhandlungen bald entscheidenden Einfluß gewannen. Die religiöse Einigung, d. h. die Ausdehnung des Presbyterianismus über England und Irland und die Verbindung der Königreiche durch die gemeinsame Kirchenform war das von Schotten und Engländern gegen Karl erstrebte Ziel. Aber die Engländer, sagt Baillie, waren mehr für den bürgerlichen als den religiösen Bund (vgl. M'Crie, I, 279). H. entwarf deshalb die Grundlinien für einen neuen Covenant, der sich im wesentlichen mit dem von 1638 deckte, und legte ihn den Engländern vor. Er gefiel ihnen nicht sonderlich, fand aber bei den Schotten um so begeistertere Aufnahme und wurde nach langen Verhandlungen, nachdem H. mit schlagfertiger Rede den gegnerischen Widerspruch niedergekämpft und die zeitgemäße Notwendigkeit des Vorschlags nachgewiesen, am 17. August 1643 als Solemn League and Covenant angenommen. [In ihm verpflichteten sich die Schotten zur Verteidigung der

reformierten (d. h. calvinisch-presbyterianischen) Religion in Schottland, zur Unterstützung der Reformation in England und Irland in Lehre, Kultus, Verfassung und Disziplin auf Grundlage der Bibel, zur Herstellung einer kirchlichen Einheit der drei Länder (Union of this Island in one Form of Kirk Government, one Confession of Faith, one Catechism, one Directory for the Worship of God), zur Vernichtung des Papsttums und der bischöflichen Prälatur und zum Schutze der Parlamentsrechte wie der „rechtmäßigen" Autorität des Königs.

Als der Entwurf der Versammlung vorgelesen wurde, berichtet ein Augenzeuge, schlugen die unter der Asche glimmenden Wünsche nach Einigung in lohenden Flammen zusammen, und so leidenschaftlich, so rückhaltlos war die Annahme, wie sie nur von Ohren- und Augenzeugen begriffen werden kann. Als einige greise Geistliche um ihr Votum befragt wurden, konnten sie vor Aufregung und Thränen nicht reden (Mem. of Life of R. Blair S. 98).

Bei der Beratung des Glaubensbekenntnisses trat die Forderung, die Neununddreißig Artikel im streng calvinistischen Sinne umzudeuten, stark hervor; aber H. bekämpfte die Umformung und setzte die Aufstellung eines neuen, allein auf die Schrift gegründeten Bekenntnisses durch. Von der Assembly der Westminster-Theologen wie von beiden Häusern des Parlaments bestätigt, wurde die Confession of Faith am 27. August 1647 von der Generalversammlung in Edinburg angenommen und durch Parlamentsakte vom Jahre 1690 und 1694 ratifiziert. Ihr vollständiger Titel lautet: The Confession of Faith, agreed upon by the Assembly of divines at Westminster, with the assistance of Commissioners from the Church of Scotland, as a part of the covenanted uniformity in religion betwixt the Churches of Christ in the Kingdoms of Scotland, England, an Ireland, approved by the General Assembly 1647, and ratified and established by Acts of Parliament 1649 and 1690, as the public and avowed Confession of the Church of Scotland, with the Proofs from the Scripture. Neben dem Heidelberger Katechismus ist sie eins der hervorragendsten reformierten Symbole, in streng calvinistischer Gedankenführung scharf und klar auf die Bibel gegründet. — Nachdem sie anerkannt war, trat selbst die Confessio Scotica, Knox' eigenstes Werk, in den Hintergrund, und noch jetzt steht sie, für das schottische Geistesleben ein Kulturwerk ersten Ranges, in Ansehen und Geltung bei fast allen presbyterianischen und in Ansehung der Lehre auch bei den kongregationalistischen Kirchen in Großbritannien und Amerika. In jenen Jahren gab sie, da sie auch für England Geltung erlangte, dem englischen Presbyterianismus neue Impulse. Und indem H. diese im Lande verstreuten Presbyterianer um sie sammelte und ihrer Gemeinschaft die vor Jahren verlorene Freiheit wieder gewann, wurde er der Neubegründer des englischen Presbyterianismus.

Inzwischen waren die Beziehungen Karls zu den englischen Puritanern immer gespannter geworden. Noch trug er sich mit der Hoffnung auf Überwindung der Gegensätze. Zu diesem Zwecke suchte er H.s Rat. Er hielt ihn nicht nur für den gescheitesten seiner presbyterianischen Gegner, sondern zugleich für einen versöhnlichen Mann, wie er unter den starrköpfigen Schotten selten zu finden war. Jetzt ließen die allgemeine Lage und das politische Geschick des Mannes dem Könige seine Dienste erwünscht erscheinen.

Zwar seine Mission nach Oxford (1642), wo H. zwischen dem Könige und seinem widerstrebenden Parlamente vermitteln sollte, blieb ohne Erfolg. Im Frühling 1645 ging H. abermals als politischer Unterhändler nach Uxbridge, um eine endliche Einigung zwischen dem bedrängten Könige und dem Parlamente zu erzielen. Aber auch diese Besprechungen führten nicht zum Frieden. Nachdem Karl, König und Gefangener seines treugebliebenen Volkes, 1646 nach dem Norden abgegangen war, zog er H., der jetzt allgemein als der nationale Führer der Presbyterianer galt nach Newcastle in sein Feldlager. Von Mitte Mai bis Ende Juli fanden Verhandlungen zwischen beiden Männern statt: ein merkwürdiges Zusammentreffen zweier, nach Geistesrichtung, Zielen und Charakter verschiedener Naturen, des schwankenden Monarchen und des zielbewußten Theologen, des siegreichen Parteiführers und des aus Niederlage und Bedrängnis Rettung suchenden englischen Königs.

Der Gegenstand der Verhandlungen war die Frage nach dem göttlichen Rechte des Presbyterianismus bezw. des Episkopalismus. Konnte H. beweisen, daß der Episkopat dieses Recht nicht für sich habe, so hätte Karl mit freiem und reinem Gewissen nachgeben können. Lange Unterhandlungen fanden über diesen Punkt statt. Auf H.s Vorschlag wurden die beiderseitigen Argumente zu Papier gebracht. Die Reliquiae Sacrae Carolinae enthalten die ganze Reihe der gewechselten Briefe; 5 sind vom Könige, 3 von H.

Die Disputation bezog sich auf Wesen und biblische Begründung der beiden Systeme. H. war bestimmt, „wie ein guter Arzt den König von seiner Vorliebe für das bischöfliche System zu heilen".

Die Verhandlungen führten jedoch nicht zu einem befriedigenden Abschluß. Es ist überhaupt zweifelhaft, ob von seiten des Königs eine Belehrung durch den schottischen Theologen gewünscht wurde, ob nicht vielmehr die Absicht dahin ging, die Verhandlungen in die Länge zu ziehen und den Gegnern Willfährigkeit zu zeigen. Auch H. scheint Vermutungen in dieser Richtung unterhalten zu haben.

Er selbst erlebte den Abschluß der politischen Wirren und den gewaltsamen Ausgang Karls nicht mehr. Schon krank war er nach Newcastle gekommen. Körperliche Schwäche nötigte ihn, die Unterhandlungen mit dem Könige zu unterbrechen. Anfang August kehrte er zu Schiff nach Edinburg zurück und starb hier am 19. desselben Monats. Auf dem Kirchhofe von Greyfriars' in Edinburg, wo die Gebeine der schottischen Märtyrer ruhen, wurde er begraben. Die ganze Nation trauerte über den Heimgang dieses „Helden in Israel".

Daß sein Tod in diesem kritischen Momente, kurz nach den Unterredungen mit dem Könige erfolgte, erregte damals großes Aufsehen, selbst über die Grenzen Schottlands hinaus. In royalistisch gesinnten Kreisen bildete sich ein Mythenkreis über den Tod und seinen Anlaß. H. lag noch nicht im Grabe, als ein Gerücht von ihm behauptete, er sei von der Beredsamkeit des Königs überwunden und vom göttlichen Rechte des Bistums überzeugt worden; aus Reue über seinen lebenslangen Irrtum und „über alles, was er gegen den weisesten und besten aller Monarchen gesagt und gethan, sei er gestorben". Nach zwei Jahren erschien in England eine Declaration of Mr. A. Henderson, principall minister of the Word of God at Edinburgh, and chief Commissioner from the Kirk of Scotland to the Parliament and Synod of England made upon his death-bed, welche nachzuweisen suchte, daß H. auf dem Totenbette seinen presbyterianischen Irrtum bekannt und als Episkopalist gestorben sei. Aber schon am 7. August 1648, bald nach dem Erscheinen des Pamphlets, erklärte die Generalassembly in einer feierlichen Deklaration unter Hinweis auf die Äußerungen H.s aus seinen letzten Tagen, daß eine Verleumdung vorliege. Nichtsdestoweniger hat sich in einigen geschichtlichen Darstellungen (seit Clarendons History) die Beschuldigung erhalten. — Die andere Frage, ob die Korrespondenz zwischen Karl und H., die uns in den Reliquiae S. C. erhalten ist, echt sei, ist durch das Zeugnis Sir Robert Morays, der 1646 Geheimsekretär des Königs und mit ihm in Newcastle war, entschieden worden. Moray sagt ausdrücklich (Burnet, Lives of the Hamiltons), daß er die Briefe sowohl H.s als diejenigen des Königs eigenhändig kopiert und mit des Königs Erlaubnis die beiderseitigen Originalschriften in seinem eigenen Besitz zurückbehalten habe. Es bleibt indessen auch bei dieser Sachlage nicht ausgeschlossen, daß wenigstens die Briefe des Königs von den royalistischen Herausgebern im Jahre 1649 einer gründlichen Nachfeile unterzogen worden sind.

Unter den Vorkämpfern für das schottische Kirchentum ist H. einer der bedeutendsten, nach Knox der größte. Alles in allem genommen, sagt Masson, der selbstständige Studien über ihn gemacht hat, ist er in seiner Epoche einer der besten und geschicktesten Männer in England und der größte, weiseste und weitherzigste Mann in Schottland. In allen schwierigen Angelegenheiten mußte er befragt werden. Er darf als der zweite Gründer der reformierten Kirche Schottlands und des Presbyterianismus in England bezeichnet werden. — Obgleich ihm in dogmatischen Dingen die Tiefe der Auffassung abging, ist er für die konfessionelle Begründung des schottischen Presbyterianismus von hervorragender Bedeutung; von bleibendem Einfluß war er für die Durchführung seiner kirchenregimentlichen Formen. An theologischer Durchbildung stand mancher seiner Mitarbeiter ihm voran; aber seine rasche und sichere Auffassung politischer Lagen, seine eindrucksvolle, volkstümliche Beredsamkeit, sein Geschick, im Streite der Meinungen dem andern die Gedanken gestalteter und fester gefügt zurückzugeben, seine Organisationsgabe und seine Vertrautheit mit kirchlichen und staatsmännischen Dingen sichern ihm in der Geschichte seines Vaterlandes einen Ehrenplatz. Aber die englische wie schottische Geschichtschreibung hat ihre Verpflichtungen ihm gegenüber noch nicht erfüllt.

H.s Schriften: Außer den oben bezeichneten nenne ich: The Bishop's Doom etc. 1638; The Government and Order of the Church of Scotland, 1641; Speech before the taking of the Covenant by the House of Commons etc. 1643; The Reformation of Church Government in Scotland cleared etc. 1644; Sermons, Prayers and Pulpit Adresses (posthum), Edinburg 1867, dazu eine Reihe Gelegen-

heitspredigten; ein großer Teil seiner kirchenpolitischen Schriften findet sich (handschriftlich) bei Baillie, Rothes, Wodrow und Stephenson. Die obengenannte Declaration of Mr. Al. Henderson . . . made upon his deathbed, London 1648, gilt als unecht.

Rudolf Buddensieg.

Henderson, Ebenezer, gest. 1858. — Litteratur über ihn: Memoir of E. H., by Thulia S. Henderson (seiner Tochter), London 1859; Congregational Year book 1859, S. 200 f.; J. Paterson's Book for every land 1858, S. 1 f.; Dict. of Nat. Biogr., Bd XXV, S. 397 f.; Encycl. Brit. vgl. den Artikel.

In ärmlichen Verhältnissen im Dorfe Linn bei Dumferline in Schottland geboren (17. November 1784) und mit den geringen Kenntnissen einer untergeordneten Dorfschule ausgerüstet, versuchte H. als Jüngling bei verschiedenen Handwerkern seine Kräfte, ohne das Verlangen seiner auf edlere Ziele gerichteten Seele befriedigen zu können. Um die Wende des Jahrhunderts ging er, von religiösen Impulsen getrieben, nach Edinburg und kam unter den Einfluß der Gebrüder R. und J. Haldane, die damals eine tiefgreifende geistliche Wirksamkeit in der schottischen Hauptstadt entfalteten.

In Robert Haldanes Seminar aufgenommen, überwand H. rasch die Mängel seiner dörflichen Bildung und vertiefte seine Studien besonders auf linguistischem Gebiete; infolgedes wurde er schon 1805 dazu ausersehen, den (nachher berühmt gewordenen) Missionar Dr. Paterson nach Ostindien zu begleiten, mußte aber mit diesem zunächst nach Dänemark gehen, weil die Ostindische Gesellschaft die Missionsschiffe hinderte, in die indischen Häfen einzulaufen. Paterson hatte nun die Absicht, auf einem dänischen Schiffe über Trankebar den Eingang ins indische Hinterland zu suchen. Aber es bot sich den von dem Feuer einer edlen Missionsbegeisterung entzündeten Männern nicht die Gelegenheit, das Ziel ihrer Wünsche zu erreichen. Sie mußten im dänischen Mutterlande bleiben, und diese Enttäuschung wurde nun entscheidend für Hendersons ganze Lebensführung.

Er sah sein Bleiben in Europa als eine göttliche Fügung an und fand in der That auf diesem ungesuchten Arbeitsfelde die Hauptaufgabe seines Lebens: die Verbreitung der Bibel in den nordischen Reichen Europas.

Mit glücklichem Sprachtalente begabt, eignete er sich die dänische und im Verlaufe der Jahre rasch auch die übrigen nordischen Sprachen (Schwedisch, Norwegisch, Finnisch, Isländisch, Polnisch und Russisch) an. In den Jahren 1807—1808 unternahm er, meist als Agent der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in London, Reisen nach Schweden und Lappland, 1814—1815 nach Island, auf das dänische Festland, 1816 nach dem nördlichen Deutschland (Pommern) und 1818 mit Paterson durch Rußland bis nach Tiflis; Fürst Alex. Gallitzin, der bei dieser Gelegenheit sein evangelisatorisches Geschick kennen gelernt, gewann ihn für seine russische Bibelgesellschaft, für die H. die Bibel in verschiedene russische Mundarten übersetzte. — Nach 20jährigem Wanderleben kehrte H. nach England zurück, trat 1825 als Lehrer in das Missionscollege zu Horton, sodann 1830 als Professor der orientalischen Sprachen in das kongregationalistische Highbury-College. Von hier aus gab er den ersten Anstoß zur Gründung einer Gesellschaft für die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden, lebte aber im übrigen seinen wissenschaftlichen Studien und entfaltete bis zum Jahre 1850 eine erfolgreiche Gelehrtenthätigkeit. — Nachdem er vorübergehend (1852—53) ein Pfarramt in Mortlake (bei London) verwaltet, starb er, ein Mann kindlicher Frömmigkeit und selbstloser Hingabe an die Reichgottesinteressen, am 17. Mai 1858, mit wissenschaftlichen Arbeiten bis in seine letzten Lebensjahre beschäftigt.

H.s eigentümliche Gaben lagen auf sprachwissenschaftlichem Gebiete. Neben den herkömmlichen Sprachen des internationalen Gelehrtentums besaß er eine gründliche Kenntnis der verschiedenen skandinavischen Sprachgruppen, ferner des Russischen, Tartarischen, Hebräischen, Syrischen, Äthiopischen, Arabischen, Persischen, Türkischen und Koptischen. Dänemark verdankt ihm (seit 1814) seine erste Bibelgesellschaft. In den übrigen nordischen Ländern fielen ihm die Vorbereitungen für die Gründung und Einrichtung dieser Vereine zu. Die Kopenhagener Universität ehrte ihn im Jahre 1840 für seine Evangelisationsarbeiten und seine Verdienste um das nordische Sprachidiom durch den Titel eines D. theologiae, nachdem die Universität Kiel ihm für seine sprachwissenschaftlichen Untersuchungen schon 1816 den philosophischen Ehrendoktor erteilt hatte. — Die große Religiöse Traktatgesellschaft zu London ernannte ihn auf Lebenszeit zu ihrem Ehrensekretär, die Bibelgesellschaft zu ihrem Ehrendirektor, „mit Rücksicht auf die erfolgreiche Durchführung der Ziele, welche die Gesellschaft mit Bezug auf die nordischen Reiche verfolgte“.

H.s Schriften sind zu scheiden in die litterarischen Verarbeitungen seiner Reiseerfahrungen (Iceland, or a Journal of a Residence in that isle, 1815, Edinb.; Bibl. Researches and Travels in Russia, London 1826) und die sprachwissenschaftlichen Werke, unter denen Divine Inspiration 1836; Translation of Isaiah 1840; Daniel 1841; Jeremiah 1851; Ezechiel 1855; Minor Prophets 1858 am meisten genannt werden. Sie sind ungleichen Werts; Jesaias und die Kleinen Propheten waren Zierden der zeitgenössischen englischen Theologie durch ihre geistvolle Behandlung der grammatisch etymologischen Probleme; mangelhaft ist die durch seinen einseitigen, unfreien Standpunkt bedingte sachliche Behandlung. Er scheint der erste Gelehrte gewesen zu sein, welcher in England das Studium der orientalischen Sprachen wissenschaftlich betrieb. Auf dem Gebiete der semitischen Dialekte hatte er zu seinen Lebzeiten niemanden, der ihm an Wissen und Urteil ebenbürtig gewesen wäre. **Rudolf Buddensieg.**

Hengel, Wessel Albert van, gest. 1871. — Unter den niederländischen Exegeten, welche der Schule van Voorsts entsprossen, war einer der hervorragendsten van Hengel.

Sein langdauerndes Leben (12. November 1779 bis 6. Februar 1871) kann man ein wohlbenütztes nennen. Nachdem er Prediger gewesen war, wirkte er als Professor zu Franecker, Amsterdam, endlich in Leiden. Für seine Landsleute ist das Lebensbild dieses liebenswürdigen Mannes sehr ähnlich durch Dr. J. J. Prins skizziert worden; für das Ausland gedachte Prof. F. Nippold des hochverehrten Mannes in der Protest. Kirchenzeitung 1871, Nr. 9 und 10.

Wollen die, welche der niederländischen Sprache nicht mächtig sind, diesen Gelehrten kennen lernen, so will ich deren Aufmerksamkeit am liebsten ausschließlich auf das hinlenken, was er in der Sprache der Gelehrten geschrieben hat, und auf seine in Illgens Zeitschrift für historische Theologie 1840 aufgenommene Abhandlung über Nikolaus und das St. Nikolausfest, weil sie eine Probe des glücklichen Geschickes ist, mit dem er in seiner Muttersprache auch andere geschichtliche Gegenstände behandelte.

In Franeker trat er sein Amt mit der Rede an: „De elementis disciplinae theologiae bene ac diligenter pertractandis“, bei Niederlegung des Rektorats sprach er: „De singulari religionis Christianae vi atque efficacitate ad piam et honestam puerorum educationem“.

Seine Antrittsrede in Amsterdam (1818) handelte: „De religionis Christianae disciplina verae ac nativae eloquentiae uberrima nutrice“; in Leiden (im J. 1827): „De grammatica literarum sacrarum interpretatione“, welche mit Recht ein Programm der Methode seiner Hermeneutik heißen mag. Als Exegeten kannte man ihn bereits durch seine, in T. IV der Commentationes tertiae classis Instituti regii Belgici aufgenommene: Commentatio de bonorum Communione ab antiquissimis Christi Sectatoribus instituta“. Ehe wir seine eigentlichen exegetischen Arbeiten nennen, wollen wir einen Augenblick bei der Rede verweilen, mit welcher er 1832 das Rektorat niederlegte: De religionis Christianae efficacitate in bellum tum plane singulari, tum maxime salutari“, ein hervorragender Gegenstand, weil damals Niederland mit Belgien auf dem Kriegsfuße stand und ein großer Teil der Leidenschen Studenten an dem Kriege teilgenommen hatten. Wahrlich ein Wort zur rechten Zeit floß von seinen Lippen, als er zum Sprechen berufen war.

Seine lateinisch geschriebenen Gedächtnisreden über van Voorst und van der Palm bekunden die Aufrichtigkeit, mit welcher er die Verdienste anderer anzuerkennen wußte, und seine Institutio oratoris sacri zeigt, daß die lateinische Sprache ihm keine Beschwerde machte, um in derselben ein homiletisches Handbuch zu schreiben.

Doch, wie ich sagte, hat er besonders als Exeget geglänzt, wie aus seinen Schriften hervorgeht. Ich nenne keine der vielen, sehr vielen exegetischen Ausführungen, welche er in seiner Muttersprache geschrieben hat, unter denen mehr als eine ist, durch welche ein ganz neues Licht über die oder jene Stelle des NTs verbreitet wurde. Ich erinnere den Leser an van Hengels „Annotatio in loca nonnulla N. T. 1824“, welcher 1838 sein „Commentarius perpetuus in epistolam ad Philippenses“ folgte. Wer beide Schriften vergleicht, wird durch die Bemerkung überrascht, wie die grammatische Methode stets strenger angewendet wird. Als Anerkennung von Deutschlands Winer ließ er 1851 erscheinen: „Commentarius perpetuus in prioris Pauli ad Corinthios epistolae cap. XV“, welcher mit einer epistola ad Winerum, Theologum Lipsiensem eingeleitet war. Aber die Jahre seines Ruhestandes sollten die reifste Frucht seines wissenschaftlichen Strebens liefern. Von dem Jahre 1854 bis 1859 erschien in 6 Abteilungen:

„Interpretatio epistolae Pauli ad Romanos", namentlich von Kap. I—XI, welcher eine Paraphrase von Kap. XII—XVI beigefügt war. Das In- und Ausland hat dieser Arbeit des Greises das größte Lob erteilt.

Mit diesen wenigen Zeilen will ich es genug sein lassen. Nur etwas habe ich gesagt; möge es genügend sein, um den, welcher sich mit der Auslegekunst beschäftigt, aufmerksam zu machen auf die Schriften eines Gelehrten, der auch über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus geehrt zu werden verdient als Grammaticus literarum sacrarum interpres, eines Gelehrten, der bei seinen Schülern und Freunden hoch angesehen war als ein großer und besonders als ein guter Mann. Dr. **Sepp †.**

Hengstenberg, Ernst Wilhelm, gest. 1869. — Litteratur: Unter den zahlreichen polemischen Darstellungen, wie: Dav. Schulz, Das Wesen und Treiben der Berliner Ev. Kirchenztg., Breslau 1839; Adolf Müller, Hengstenberg und die Ev. Kirchenztg., 2. Aufl., Berlin 1857; Hanne, Anti-Hengstenberg, Elberfeld 1866; Karl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. Aufl., Leipzig 1864, S. 58 ff.; Nippold, Neueste Kirchengesch., 2. Aufl., Elberfeld 1868, S. 321 ff. u. a., zeichnet sich diejenige von Baur, Kirchengesch. des 19. Jahrh, Tübingen 1862, S. 228 ff. noch verhältnismäßig am meisten durch ruhige Haltung aus. Einer objektiveren Würdigung begegnet man in Jörg, Geschichte des Protestantismus, Bd 1, Freiburg 1858, S. 22. — Von wesentlich gleichen theologischen Grundanschauungen ausgehend: Delitzsch, Die bibl.-prophet. Theologie und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs, Leipzig 1845, S. 164 ff.; Kahnis, Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg, Leipzig 1862, dessen Verfasser durch die Schärfe seiner Selbstverteidigung sich nicht gehindert gesehen hat, in dem Nekrolog der Allg. ev.-luth. Kirchenztg., 1869, Nr. 25, wie in der 3. Aufl. der Schrift: Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipzig 1872, Tl. II, S. 208 ff., der Person wie der Bedeutung Hengstenbergs ein schönes Denkmal zu setzen; womit zu vgl. Schmieder, Hengstenberg, Ev. Kirchenztg., 1869, Nr. 62 u. 63. — Noch weitere Litteratur s. in: Joh. Bachmann, E. W. Hengstenberg nach seinem Leben und Wirken, Bd I, II, Gütersloh 1876. 79.

E. W. Hengstenberg, am 20. Oktober 1802 zu Fröndenberg in der Grafschaft Mark geboren, stammte aus einem alten westfälischen Geschlechte, welches dem städtischen Patriziat der Reichsstadt Dortmund angehörte und seit der Reformation in fast ununterbrochener Reihenfolge und mehrfacher Verzweigung zahlreiche evangelische Pfarrämter in Westfalen bekleidet hatte. Sein Vater, Karl Hengstenberg, geb. den 3. Sept. 1770, seit 1779 reformierter Pastor an dem adelig-freiweltlichen Fräuleinstift in Fröndenberg, seit 1808 in Freiheit Wetter, hatte in Marburg studiert und gehörte dem gemäßigten, sog. supernaturalen Rationalismus an, wenn auch in seiner mehr christlich-gemütlichen Richtung. Klassisch gebildet und poetisch begabt, widmete er seine in dem kleinen Pfarramt reichliche Muße besonders geschichtlichen und geographischen Studien, und „aus vereinter Liebe zur Poesie und Geographie" entstand seine „geographisch-poetische Schilderung sämtlicher deutschen Lande" (Essen 1819). Ein ausgezeichneter Pädagog, machte er sich um die Reorganisation des Schulwesens in der Grafschaft Mark verdient; und wie ihm gern Söhne aus vornehmen Familien zur häuslichen Erziehung anvertraut wurden, so wußte er auch seinen Erstgeborenen, dessen zarte Gesundheit den Besuch einer öffentlichen Schule widerriet, so trefflich anzuleiten, daß dieser schon im Herbst 1819, noch nicht volle 17 Jahre alt, die neugegründete Universität Bonn beziehen konnte.

In seinem studentischen Leben schloß H. sich, wie nicht wenige seiner nachmaligen Mitkämpfer für das Reich Gottes — Harleß, K. von Raumer, Leo u. a. — der Burschenschaft an, zu deren Sprecher er später emporstieg und für deren sittliche wie nationale Ziele er mit Wort und Wehr mannhaft stritt. In seinem Studium nahm er, obwohl schon von frühester Jugend durch der Eltern Wunsch und des Vaters Vorbild zur Theologie entschlossen, den Weg durch die Philologie und Philosophie. Außer einigen theologischen Collegiis, besonders alttestamentlicher Exegese und Kirchengeschichte bei Freytag und Gieseler, machte er einen vollständigen Kursus in der klassischen Philologie bei Heinrich und Näke durch, studierte unter Brandis' Leitung besonders aristotelische Philosophie, trieb aber vor allem unter Freytag Arabisch mit solchem Eifer, daß dieser ihn bald seinen besten Schüler nennen konnte. Eine Frucht seiner philosophischen Arbeiten war die von Brandis herausgegebene deutsche Übersetzung von Aristoteles Metaphysik (Bonn 1824); eine Frucht seiner arabischen Studien die Schrift über die Moallakah des Amru'l' Kais (Amrulkeisi Moallakah cum scholiis Zuzenii ed. lat. vert. et illustr. E. G. H., Bonnae 1823, 4°), mit welcher er am 18. Januar 1823 als Doktor der Philosophie promovierte. So konnte sein Vorsatz, von nun an ausschließlich sich zur Theologie zu wenden, als ein

Verlust für die orientalische Wissenschaft bedauert werden. Aber H. wußte wohl, daß er mit alledem nur erst im Vorhof stand, noch nicht im Heiligtum, und daß, „wenn er so bliebe, wie er war, er nicht würde Theologe bleiben". Der Wunsch jedoch, in Berlin unter Neander und Tholuck sein theologisches Studium fortzusetzen, wurde durch den Mangel der erforderlichen Mittel vereitelt. Dagegen sah sich H. durch Freytags Emfehlung auf ein Jahr nach Basel geführt, um dem nachherigen Professor der Theologie J. J. Stähelin, daselbst in der Förderung seiner orientalischen Studien behilflich zu sein. Die Stille seiner hier ziemlich vereinsamten Lage fürte ihn zur ernsten Vertiefung in die heilige Schrift. Mochten dabei auch einzelne Eindrücke aus der Bonner Zeit, wie eine Berührung mit der Neuwieder Brüdergemeinde und das entschiedene Auftreten K. H. Sacks gegen eine der von H. aufgestellten Promotionsthesen, segensreich nachwirken; und mochte auch in Basel selbst der Verkehr mit den Kreisen des Missionshauses, in welchem H. zeitweilig den arabischen Sprachunterricht übernahm, weitere fördernde Anregung bringen —: so konnte doch H. keinem dieser Momente entscheidende Bedeutung beilegen. Es war vielmehr vor allem die Schule der Trübsal, der Tod der innig geliebten Mutter, sowie eigenes schweres, mit Gemütsanfechtung verbundenes Körperleiden, worin H. die Trost- und Heilskraft des göttlichen Wortes an seinem Herzen lebendig erfuhr und zum entschiedenen Glauben an die Wahrheit des Evangeliums hindurchdrang. Den Ausdruck seines Glaubens fand er in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche wieder, namentlich in der Augsburgischen Konfession, und die Wahrnehmung dieser Übereinstimmung trieb ihn, sich dieser Kirche mit inniger Liebe anzuschließen. Es ist mithin kein bloßer Wechsel zwischen zwei verschiedenen theologischen Doktrinen, der sich während H.s Aufenthalt in Basel vollzieht, sondern ein neuer Grund der Überzeugung und des Lebens ist errungen in treuem Forschen und ernster innerlicher Erfahrung. Und daß auf diesem Grunde sich ein neuer, von seiner bisherigen wissenschaftlichen Konstruktion verschiedener Bau zu erheben habe, das ergab sich für einen Mann aus dem Ganzen, einen so klaren und konsequenten Charakter wie H., ohne weiteres von selbst. Und daß er zunächst auf dem Gebiete des ATs seinen Beruf zu erfüllen habe, stand ihm nach seiner ganzen Führung und Vorbereitung nicht minder außer Zweifel.

Im Herbst 1824 in Berlin als Privatdozent, zunächst in der philosophischen Fakultät, habilitiert, promovierte H. am 16. April 1825 zum Lizentiaten der Theologie. Die hierbei von ihm verteidigten Thesen enthalten ein rückhaltloses Bekenntnis der evangelischen Wahrheit und einen entschiedenen Protest gegen den Rationalismus, insbesondere auch in betreff des ATs. Seine in diesem Sinne geführte Lehrthätigkeit, bei welcher ihm auch bald die Leitung des alttestamentlichen Seminars zufiel, gestaltete sich von Semester zu Semester erfolgreicher und bedeutender; zugleich aber übte er als Berater und Leiter der sich ihm persönlich näher anschließenden Studierenden eine tiefgreifende segensreiche Wirksamkeit, wie sie wohl nur noch von derjenigen Tholucks übertroffen ward, dessen Erbe H. in dieser Beziehung in Berlin antrat und mit dem er überhaupt durch die innigste, auf der gleichen christlichen Glaubensüberzeugung begründete Freundschaft lebenslang verbunden blieb, selbst da, wo jener den kirchlichen Bahnen des jüngeren Freundes nicht mehr zu folgen vermochte. In freundschaftlichen Beziehungen zu Aug. Neander, Friedr. Strauß, Theremin, sowie den jüngeren gläubigen Predigern Berlins stehend, trat H. bald auch in nähere Beziehung mit manchen Männern des christlichen Laienkreises, in welchem das nach den Freiheitskriegen wiedererwachte Glaubensleben, damals mit Unrecht „Pietismus" genannt, auch in Berlin seine Pflege fand und namentlich durch lebhaftes Interesse für Mission, Bibel- und Traktatverbreitung u. dgl. sich kräftig bethätigte. Aber gerade diese Beziehungen waren es, welche, in Verbindung mit H.s entschiedenem christlichen Bekenntnis, erst die Bedenklichkeit, dann die immer deutlicher hervortretende Ungunst des Ministeriums gegen ihn erregten. Um H. mit guter Manier seines wachsenden Einflusses zu berauben, machte der Minister v. Altenstein wiederholt den Versuch, ihn zu versetzen, Michaelis 1826 nach Königsberg, Ostern 1828 nach Bonn, beidemale als Extraordinarius und unter günstigen äußeren Bedingungen. Allein H. blieb und begann bereits am 1. Juli 1827 die „Evangelische Kirchenzeitung", durch welche er tiefer als durch seine wissenschaftlichen Arbeiten in den Gang des kirchlichen Lebens einzugreifen berufen war.

Das Bedürfnis nach einer umfassenden litterarischen Vertretung des wiedererwachten Glaubens war vielerorts und namentlich auch in Berlin seit lange empfunden. Bestimmtere Gestaltung hatte hier der Gedanke und Plan einer zu diesem Zweck zu begründenden kirchlichen Zeitschrift besonders durch den Kammergerichts-Assessor Adolf le Coq gewonnen, welcher dafür bei den Brüdern Otto und Ludwig v. Gerlach (dem nachmaligen Hofprediger

und dem 1877 verstorbenen Präsidenten) das vollste Verständnis und die förderndste Teilnahme fand. H. war den drei Freunden persönlich noch kaum, litterarisch dagegen sowohl durch sein Bibelfest-Programm „Einige Worte über die Notwendigkeit der Ueberordnung des äußeren Wortes über das innere" (Berlin 1825) als durch das Schriftchen „Die Königl. Preuß. Ministerialverfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus" (Berlin 1826) bekannt geworden. Namentlich die letztere Schrift kennzeichneten den jungen Professor in den Augen der Freunde als den rechten Mann für ihre Zeitung. H. mußte jedoch zur Übernahme der Redaktion erst bestimmt werden. Aber einmal des Willens Gottes gewiß geworden, setzte er dann auch seine ganze Energie an das beschlossene Werk und hat es 42 Jahre lang hindurch fortgeführt mit unerschrockenem, durch keine Rücksicht beirrtem, vor keinem Haß und keiner Schmach zurückscheuendem Mut. Kaum dürfte über einen Mann unserer Zeit ein reicheres Maß von Widerspruch und Anfeindung, Spott und Verlästerung, ja offener und geheimer Denunziation ausgegossen worden sein, als über den Herausgeber der Evang. Kirchenzeitung. Nicht nur, daß „die öffentliche Meinung seit 40 Jahren in den Namen Hengstenberg alles gelegt hat, was sie in der Rückkehr zum Glauben der Väter widriges findet: Pietismus, tote Orthodoxie, Obskurantismus, Fanatismus, Jesuitismus, Bund mit allen Mächten des Rückschritts" (Kahnis), auch die entgegengesetztesten Beschuldigungen wurden gegen seine Redaktionsführung der Evangel. Kirchenzeitung erhoben. Während man ihm von der einen Seite ein agitatorisches „Demagogentum" vorwarf, zieh man ihn von der anderen des niedrigsten Servilismus, für welchen „nur kein Konflikt mit der Staatsmacht" der höchste leitende Gesichtspunkt sei; ja man scheute sich nicht, diese beiden Vorwürfe zugleich gegen die Kirchenzeitung zu schleudern (z. B. K. Schwarz). Dieselben erweisen sich jedoch einem jeden, der mit unbefangenem Blick die Motive der Evang. Kirchenzeitung würdigt, ebensowenig berechtigt, als die Thatsache einer teilweisen Änderung ihrer Anschauung und ihres Verhaltens in manchen wichtigen kirchlichen Fragen einen Vorwurf begründen kann. Die Ev. Kirchenzeitung wäre nicht gewesen, was sie als ein kirchliches Zeitblatt der evangelischen Kirche sein sollte, stellte sich nicht gerade in ihrem Entwickelungsgange der Fortschritt der Zeit von der subjektiven Gläubigkeit zur kirchlichen Orthodoxie, „vom Pietismus zum Kirchentum, vom Individuellen zur Basileia" dar. Namentlich die Stellung zur Union — worin man wohl die „Achillesferse" der Kirchenzeitung hat sehen wollen — findet unter Berücksichtigung der veränderten Zeitverhältnisse ihre genügende Erklärung. Allerdings stand die Kirchenzeitung im Kampfe zwischen der Union und der lutherischen Separation zunächst auf Seite der ersteren. Doch nicht aus Gleichgiltigkeit gegen das lutherische Bekenntnis, noch weniger als feile Dienerin der herrschenden „Staatstheologie", sondern um den Segen der Landeskirche unzähligen Seelen zu erhalten, und in der Überzeugung, daß das Band zwischen Staat und Kirche, wie es durch Gottes Fügung geknüpft, nicht voreilig zu zerreißen sei. Seit den vierziger Jahren jedoch, insbesondere seit den Erfahrungen an der Generalsynode von 1846 und seitdem die negativen Geister die Fahne der Union als die ihre erhoben, trat die Kirchenzeitung immer entschiedener für die Sache des Lutherthums ein und vertrat mit Nachdruck die gerechten Ansprüche, welche aus dem lutherischen Bekenntnis auch für die Stellung und Ausgestaltung der lutherischen Kirche in Preußen sich ergeben.

Wie aber auch im einzelnen die Anschauungen der Evang. Kirchenzeitung sich entwickelten und gestalteten, in einem ist sie stets unwandelbar sich selber treu geblieben, in dem großen prinzipiellen Gegensatz gegen den Rationalismus. Sie führte den Kampf aus der Schule in die Kirche, aus der Wissenschaft ins Leben ein, sie stellte den Rationalismus nicht als ein vereinzeltes, wissenschaftliches System, sondern als die „Theologie des natürlichen Menschen" dar, und begnügte sich nicht, das Abstraktum des Rationalismus zu bekämpfen, sondern griff ihn ohne Scheu in seiner individuellen Gestalt an, wie er gerade an bestimmten Orten, in bestimmten Personen und Schriften auftrat, und stellte nicht bloß die Gefahren des Rationalismus im allgemeinen, sondern die verderblichen Folgen gerade dieser seiner bestimmten individuellen Gestalt für Glauben und Kirche schonungslos ins Licht. Am meisten Aufsehen machte in dieser Beziehung der Angriff, welchen die Kirchenzeitung im Jahre 1830 gegen Wegscheider und Gesenius in Halle richtete. Aber die Evang. Kirchenzeitung hat ihr Schwert auch noch nicht in die Scheide gesteckt, als der alte Rationalismus eines Gesenius und Wegscheider, Röhr und Bretschneider besiegt am Boden lag. Sie hat es weiter schwingen müssen wider Schleiermachers Theologie, wie gegen die Hegelsche Schule mit ihrem Angriff auf die Echtheit der neutestamentlichen Schriften und die Wahrheit des Lebens Jesu. Sie hat es schwingen müssen wider das Freigemeindlertum, wie die an Schleiermacher zur Linken sich anlehnende falsch-protestan-

tische Richtung; wider alle Bestreitung und Verleugnung der Herrlichkeit unseres Herrn, alle Selbstverherrlichung der Kreatur, alle Vergötterung der Materie, allen Kultus des Genius, wie alle Emanzipation des Fleisches. All' diesem mannigfach gestalteten Irrtum hält die Evang. Kirchenzeitung dasselbe entgegen, was die Kirche aller Zeiten dem Irrtum und Abfall siegreich entgegengestellt hat: Gottes Wort und der Kirche Bekenntnis!

Wenden wir uns zu H.s wissenschaftlichen Arbeiten, so bezeichnet die „Christologie des ATs" (3 Bde, 1. Ausgabe 1829—35, 2. Ausgabe 1854—57) seinen ersten bedeutsamen und folgenreichen Eingriff in die Entwickelung der alttestamentlichen Theologie. Hier galt es gegenüber der Leugnung der Weissagung wie des Wunders „eine neue Bahn zu brechen" und das AT „wieder in seine alten wohlbegründeten Rechte" einzusetzen. Der Verfasser war sich bewußt, daß auf einem Arbeitsfelde „wo alte und neue dogmatische Befangenheit sich einander gegenüberstehen", es schwierig sei, gleich anfangs immer das Richtige zu treffen. Und man mag seine Exegese von einer zu weit gehenden spiritualistischen Verflüchtigung der prophetischen Zukunftsanschauung nicht freisprechen, man kann einen „offenbaren Mangel" seiner alttestamentlichen Theologie darin finden, daß er die Grenzen des Alten und Neuen Bundes nicht scharf auseinander gehalten und den Entwickelungsgang der Heilsoffenbarung als ein lebendig organisches Fortschreiten aufzuweisen nicht vermocht habe; gleichwohl bleibt das Urteil bestehen, daß er den Umschwung in der Erkenntnis des Offenbarungscharakters des ATs wesentlich herbeigeführt hat (Kahnis). Unter H.s exegetischen Arbeiten ist die bedeutendste sein „Kommentar über die Psalmen" (4 Bde, 1. Aufl., 1842—47, 2 Aufl. 1849—52), durch welchen er die Auslegung des Psalters in die Wege der altkirchlichen und reformatorischen Auffassung zurücklenkte. Außerdem hat H. die „Geschichte Bileams und seine Weissagungen" (1842), das „Hohelied Salomonis" (1853), den „Prediger Salomo" (1859) und die „Weissagungen des Propheten Ezechiel" (2 Teile, 1867. 68) ausgelegt; ein ausfürlicher Kommentar über „das Buch Hiob" (2 Teile, 1870. 75) ist aus seinen Vorlesungen nach seinem Tode herausgegeben. Einem Ausleger der alttestamentlichen Propheten lag auch die Bearbeitung der „Offenbarung des hl. Johannes" (2 Bde, 1. Ausg. 1849—51, 2. Ausg. 1861. 62) nicht fern. Daran schloß sich seine Erklärung des „Evangeliums des hl. Johannes" (3 Bde, 1. Aufl. 1861—63, 2. Aufl. 1. Bd 1867), welche sich besonders den alttestamentlichen Hintergrund dieses Evangeliums aufzuweisen zur Aufgabe macht. Die „Vorlesungen über die Leidensgeschichte" (Leipzig 1875) sind gleichfalls ein nach des Verfassers Tode herausgegebenes Kollegienheft.

Fast schon bei dem ersten Schritte auf dem theologisch-exegetischen Gebiete sah H. sich auch auf das zweite Arbeitsfeld geführt, auf welchem er alsbald den wissenschaftlichen Kampf gegen den Rationalismus aufnahm: das Gebiet der höheren Kritik. Gleich die Auslegung der christologischen Abschnitte des Jesaia machte die Prüfung des kritischen Urteils über den zweiten Teil dieses Propheten (K. 40—66) zur Notwendigkeit; das Ergebnis war für H. die Überzeugung der Echtheit jener Kapitel. Ebenso sah er sich veranlaßt, der Auslegung der messianischen Weissagungen des Sacharja und Daniel die eingehenden kritisch-apologetischen Erörterungen über beide Propheten vorauszuschicken, welche den ersten Band der „Beiträge zur Einleitung ins AT" (1831) bilden, während der zweite und dritte Band der Beiträge (1836—39) dem ausführlichen Erweise der „Authentie des Pentateuchs" gewidmet sind. Wenn wir H. hierbei mit allem Aufwand seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinnes und ohne Scheu vor dem von links wie von rechts ihm so oft gemachten Vorwurf „advokatischer Künste" thätig sehen, so ergiebt sich über seine Stellung und sein Verfahren dabei aus dem angedeuteten Zusammenhange das rechte Licht. Nicht Rechthaberei, nicht die Tendenz einer am Buchstaben haftenden Repristination ist es, was ihn dabei leitet; es ist „die innigste Überzeugung, daß wir ein festes prophetisches Wort haben", der heilige Eifer, das Herz des ATs, die Weissagung von Christo, für die Kirche des N. Bundes zu erhalten. — Über die „Geschichte des Reiches Gottes unter dem A. Bunde" pflegte H. zu lesen. Diese Vorlesung ist nach seinem Tode veröffentlicht worden (2 Bde, 1869—71). Als eine Art selbstständiger Beilage kann die Schrift „Die Bücher Moses und Ägypten" (1841) gelten. — Kleinere Schriften historisch-archäologischen Inhaltes sind: „De rebus Tyriorum commentatio academica" (1832), „über den Tag des Herrn" (1852), „Das Passa, ein Vortrag" (1853), „Die Opfer der heiligen Schrift" (2. Aufl. 1859). Von den zuerst in der Kirchenzeitung veröffentlichten größeren Aufsätzen erschienen mehrere in besonderem Abdruck, wie: „Für Beibehaltung der Apokryphen" (1853), „Die Freimaurerei und das evang. Pfarramt" (1854), „Das Duell und die christliche Kirche (1856), „Die Juden und die christliche Kirche" (1857, 2. Aufl.

1859); eine größere Anzahl derselben harrt noch der Sammlung und Herausgabe. — Von Calvins Genesis-Kommentar besorgte H. einen neuen Abdruck (Berlin, 2 Tle 1838); die von ihm veranlaßte Übersetzung von Thomas Scotts „Kraft der Warheit" (1831) begleitete er mit einem inhaltreichen Vorwort. Zahlreiche Publikationen des von ihm mitgestifteten Evangelischen Büchervereins in Berlin verdanken seiner Anregung und thätigen Mitwirkung ihr Erscheinen.

In seiner äußeren Seellung blieb H. lebenslang der einfache Professor der Theologie. Seitdem er im Herbst 1828 zum Ordinarius ernannt worden, hatte er in äußerer Hinsicht alles erreicht, „was er in diesem Leben nur immer wünschen konnte". Er fand sich voll befriedigt mit der Stellung und Wirksamkeit, welche ihm durch sein akademisches Lehramt und die Kirchenzeitung gegeben war. In glücklicher Ehe mit Therese von Quast (seit Ostern 1829) verbunden, „im Kreise einer Familie, an der sein Herz hing, in günstigen äußeren Verhältnissen, umgeben von Freunden, wie den Gebrüdern von Gerlach, Stahl, Büchsel u. a., verehrt von Scharen von Schülern, nicht ohne Einfluß auf die größeren Verhältnisse so der Kirche als des Staates, durfte H. wohl in seinem Leben die Fußtapfen der segnenden Gnade Gottes erkennen" (Kahnis). Doch blieb auch Trübsal ihm nicht erspart. Abgesehen von den unaufhörlichen Kämpfen, unter denen er oft schwer litt und wiederholt nach dem Frieden der triumphierenden Kirche seufzte, hatte er von Jugend auf an der Last eines krankenden Körpers zu tragen. Alle seine Kinder, darunter eine lieblich erblühende Tochter und zwei erwachsene Söhne, sowie seine Gattin und seinen jüngsten Bruder Eduard, mußte er sich im Tode vorangehen sehen, und noch kurz vor seinem Heimgang ward ihm ein liebes Enkelkind entrissen. Er selbst, durch ein längeres schweres Krankenlager auf sein Abscheiden vorbereitet, vollendete am 28. Mai 1869, im freudigen Bekenntnis des Glaubens, für welchen er gelebt und gestritten. „Das ist die Nichtigkeit des Rationalismus, die Hauptsache ist Christus, und Christus ist, es ist Christus!" waren seine letzten vernehmlichen Worte. **Joh. Bachmann †.**

Henhöfer, Aloys, gest. 1862. — Aus dem Leben des Dr. Aloys Henhöfer von Emil Frommel, Karlsruhe bei Gutsch. Ferner: Von dem Heilswege, Predigten von Dr. Alois Henhöfer, nebst dessen Lebenslauf von Karl Friedrich Ledderhose, Heidelberg bei Winter. Von K. Peter steht eine kurze Biographie Henhöfers in Weechs: Badische Biographien. Nachgeschriebene Predigten, freilich nur auszugsweise, hat Spengler bei Gutsch herausgegeben, in denen man Henhöfer recht erkennt.

A. Henhöfer ist für die evangelische Kirche des Großherzogtums Baden ein bedeutender Mann gewesen, ich möchte sagen ein Stück Kirchengeschichte. Nicht weit von Karlsruhe in dem katholischen Dorfe Völkersbach den 11. Juli 1789 geboren, erhielt er eine gut katholische Erziehung. Seine „nicht reichen und nicht armen" Eltern, Hans Martin Henhöfer und Theresia, geb. Arxmann, waren einfache Bauersleute. Besonders übte seine katholisch-fromme Mutter einen tiefen Einfluß auf ihn aus. Sie hielt ihn schon frühe zur Messe, zum Meßdienen, zum Wallfahrten, zum Rosenkranzbeten an, denn sie bestimmte ihn zum geistlichen Stande. Er las gerne, und es machte ihm keine geringe Freude, als er einst in einem Hause eine Foliobibel fand. Ein junger katholischer Pfarrer, Namens Beyerle, nahm sich des wißbegierigen Knaben freundlichst an. Er brachte ihn im Lateinischen so weit, daß er im Jahre 1802 in die Schule der Piaristen in Rastatt aufgenommen wurde, bis er im Herbste 1811 die Universität Freiburg im Breisgau bezog. Sowohl hier als in Rastatt mußte er sich durch Stundengeben und Kosttage seinen Unterhalt verschaffen. Die Professoren Freiburgs huldigten meistens der wessenbergischen Richtung. Der bedeutendste unter ihnen war der bekannte Hug. Nach wohlbestandener Prüfung trat H. ins Seminar zu Meersburg. Es herrschte in demselben eine freisinnige Richtung und Leichtsinn unter den Theologen. Davor bewahrte ihn der Ernst, den ihm seine Mutter eingeflößt hatte. Der Fürstprimas Dalberg erteilte ihm die vier unteren Weihen, und späterhin der Fürst von Hohenlohe die drei noch übrigen. Er wurde jetzt Hofmeister in dem Hause des Barons Julius von Gemmingen, und hatte Gelegenheit sein Erziehergeschick unter der adeligen Kinderschar zu beweisen. Eine seiner Schülerinnen ist die Gemahlin des Professors Tholuck geworden. Nachdem er drei Jahre Erzieher gewesen, übertrug ihm der Baron die Pfarrei Mühlhausen. Da es eine verdorbene Gemeinde war, war es ihm ein Anliegen, sie durch strenge Sittenpredigten zu bessern, aber er fühlte wohl, daß ein strenger Bürgermeister auch äußerliche Ordnung herstellen könne. Der neue Hofmeister in dem Gemmingenschen Hause, ein Schüler Sailers, gewann mit seiner tieferen Erkenntnis des Heils auf den eifrigen jungen Pfarrer Einfluß. Er sagt selber von sich:

„Viel, viel hatte Gottes Gnade um diese Zeit im Stillen an meinem Herzen gethan. Hier zum erstenmal wurde mir Gottes Wort lebendig, wurde mir ein zweischneidiges Schwert, das Mark und Bein durchdrang." Nun hörte man ernste Bußpredigten von ihm, viele erwachten aus ihrem Sündenschlafe. Das Büchlein von Boos: „Christus für uns und in uns" führte ihn tiefer. „Von jetzt an", sagt er, „predigte ich mit ebenso viel Eifer das Wort von der Versöhnung und der freien Gnade Gottes in Christo." Es war ihm gegeben, mit großer Wärme und einfacher Volkstümlichkeit das Evangelium zu verkündigen. Viele Katholiken und Protestanten, die nach Mühlhausen strömten, bekehrten sich, aber auch die Feindschaft erwachte. Das bischöfliche Vikariat zu Bruchsal forderte ihn zur Verantwortung auf. Im Gewahrsam daselbst schrieb er sein erstes und bestes Buch: „Christliches Glaubensbekenntnis des Pfarrers Henhöfer von Mühlhausen." Da er gerne in der katholischen Kirche geblieben wäre, so hoffte er, widerlegt zu werden. Das Buch war ein Ereignis, es fand reißenden Absatz, er selber aber wurde aus der katholischen Kirche ausgeschlossen. In Mühlhausen war große Aufregung, noch genährt durch einen ungeschickten Römling, der die Leute zurecht bringen sollte. Es kam so weit, daß sich ein Teil der Gemeinde zum Übertritte in die evangelische Kirche meldete im Verein mit der Grundherrschaft. Dies geschah am 3. April 1823 in der Schloßkapelle zu Steinegg. Auch Henhöfer trat über, der Großherzog Ludwig sah tiefer, als seine rationalistische Kirchenbehörde, und ernannte ihn zum Pfarrer von Graben bei Karlsruhe.

Hatte Henhöfer bisher mit dem Aberglauben zu kämpfen gehabt, so setzte es jetzt einen erbitterten Kampf mit dem Unglauben ab. Denn es gab nur wenige Geistliche in der evangelischen Kirche Badens, die das Evangelium predigten. Obwohl er, eine durchaus friedliche Natur, die Kelle am liebsten gebrauchte, so stieß er doch auch das Schwert nicht zurück, wenn es ihm in die Hand gelegt war. Besonders die benachbarten Geistlichen, deren Schäflein nach Graben strömten, widerstanden ihm und verklagten ihn bei der Kirchenbehörde, die ihn wegen seiner Blut- und Wundentheologie nie in das evangelische Predigtamt aufgenommen hätte. Da erschien eines Sonntags der Großherzog, der selber sehen und hören wollte, in Henhöfers Kirche, und war von der Predigt, die „ins Herz ging", so bewegt, daß Henhöfer von nun an Ruhe hatte. Der Fürst übertrug ihm sogar die besser dotierte Pfarrei Spöck mit dem Filial Stafforth bei Karlsruhe. Hier wirkte er nun 35 Jahre lang in großem Segen, der nicht bloß in seine beiden Gemeinden und in die Umgegend, sondern auch in das ganze Land eingriff. Dreimal hielt er Gottesdienst am Sonntage, seine armseligen Kirchlein waren vollgepfropft bis auf die Kanzel hinauf. Mit einer Gewalt, die ihresgleichen suchte, verkündigte er den Heilsweg. Die Rechtfertigung durch den Glauben war wie bei Luther das fast ständige Thema seiner Zeugnisse auf eine höchst verständliche Weise, so daß, wenn jemand ihn nicht verstand, es unmöglich war, es demselben deutlich zu machen. Immer nur mit Gleichnissen und Beispielen aus dem gewöhnlichen Leben geziert floß seine Predigt dahin wie ein Strom und riß alles mit sich fort. Fast noch anziehender waren seine Kinderlehren. Hier hatte man den Meister. Hier kam alles vor, was er in den Predigten nicht sagen konnte. Aber unter solcher Arbeit brach seine Kraft, er mußte sich nach Vikaren umsehen. Der erste, den er fand, war ein Rationalist vom reinsten Wasser, es währte nicht lange, so war derselbe für die Wahrheit gewonnen. Von den 25 Vikaren, von denen etliche entweder in der Lehre oder im Leben wurmstichig waren, sind wohl die meisten Zeugen des Evangeliums geworden. Was aber den teuren, bescheidenen Mann sehr freute und aufrichtete, war die Bekehrung zweier geistlicher Nachbarn, Dietz und Käß, der sein Nachfolger in Graben geworden war. So zähen Widerstand sie ihm auch geleistet hatten, so entschieden und mutig standen sie ihm nun zur Seite. Es sollte sich nur zu bald herausstellen, was für begabte und treue Mitstreiter er gewonnen hatte. Schon am 300jährigen Jubelfeste der Augsburgischen Konfession 1830 gaben diese drei Männer ihre Zeugnisse im Drucke heraus. Man sieht daraus, wie fest sie sich auf das Bekenntnis der Kirche gestellt hatten. Diesen entschiedenen Standpunkt wahrten sie besonders dem provisorischen Katechismus gegenüber, der von der Kirchenbehörde ausgegangen war und in den Gemeinden eingeführt werden sollte. Derselbe war weder kalt noch warm, sondern suchte einen Mittelweg zwischen Unglauben und Glauben einzuhalten, ein Abdruck des Geistes der Kirchenbehörde. Henhöfer bat mit seinen Freunden um Verschonung mit dem Buche. Ihr Gesuch wurde abgeschlagen. Da glaubten sie, den Weg der Öffentlichkeit betreten zu sollen. Henhöfer schrieb eine Schrift mit dem Titel: „Der neue Landeskatechismus der evangelischen Kirche des Großherzogtums Baden, geprüft nach der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern." Es hatten sich außer den drei genannten Männern noch vier junge Geistliche zur Unter-

schrift hergegeben. In kurzer Zeit war die Schrift vergriffen, eine neue und zwar erweiterte Auflage ward nötig. Zur Verteidigung des unglücklichen Katechismus erschienen Schriften von dem alten Professor von Langsdorff in Heidelberg, von dem Kirchenrat Sonntag und noch anderen. Käß mit seinem klaren Verstande schlug diese Gegner aus dem Felde. Sogar ein katholischer Geistlicher wagte sich ganz unberufen auf den Kampfplatz. Ihn nahm Henhöfer vor in seinem klaren Büchlein: „Die biblische Lehre vom Heilswege und von der Kirche", das den Streiter zum Schweigen brachte. Da durch die treue Arbeit dieser Männer sich ein christliches Volk herausgestellt hatte, so vereinigten sie sich, ein Blatt herauszugeben, das in christlicher Erkenntnis fördern sollte. Es führte den Titel: „Christliche Mitteilungen", und verbreitete in mehr als 2000 Exemplaren die christliche Wahrheit. Besonders wurden die Perikopen behandelt. Henhöfer beteiligte sich stark daran. Man erkennt seine Arbeiten alsbald an der Deutlichkeit und Textgemäßheit.

Seit der Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen in Baden hatte keine Generalsynode stattgefunden. Im Jahre 1834 trat die erste zusammen. Es war von ihr nicht viel zu hoffen, und das sah man auch bald an ihren Büchern, daß sie nicht auf dem rechten Grunde feststand. Der Katechismus wurde gebessert, Agende und Gesangbuch trugen, wie er, den Stempel der Halbheit. Henhöfer entschied sich für den Frieden, da der Katechismus nicht als Bekenntnisschrift eingeführt werden sollte. Weil sich die Zahl der gläubigen Geistlichen und des Volkes, welches für die biblische Wahrheit einstand, auffallend mehrte, so durfte man hoffen, daß die eingeführten Bücher ihren Abschied nehmen würden. Das geschah auch, freilich erst nach zwei Jahrzehnten. Mit außerordentlicher Rüstigkeit und mit großem Erfolge arbeitete er fort, und hatte nur den Schmerz, seine Mitstreiter auf andere Pfarreien ziehen und bald auch sterben sehen zu müssen. Er hatte nun auf der Hart, wie man jene Gegend nennt, die Last fast allein zu tragen. Es bildeten sich in seiner und in den meisten Gemeinden der Umgegend sogenannte Gemeinschaften, welche die eifrigsten Kirchgänger waren und sich in besonderen Stunden selber erbauten. Es entstanden Missionsvereine sowohl für Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden, als auch für die Kirche Badens. Der letztere stellte sich auf die Augsburgische Konfession. Henhöfer nahm lebhaften Anteil daran und war viele Jahre Präsident des Vereins für äußere Mission. Seine Predigten, die er auf den Jahresfesten dieser Vereine hielt, gehörten zur Würze derselben und zogen eine Menge Volkes herbei. Es entstand damals auch eine Rettungsanstalt in der nächsten Umgebung, das sogenannte Harthaus, das er auf alle Weise zu fördern suchte. Weil er wußte, wie wichtig es sei, daß das Volk mit dem Schriftinhalte bekannt werde, so veranlaßte er regelmäßige Zusammenkünfte der gläubigen Geistlichen, deren Zahl sich fortwährend vermehrte. In diesen Textbesprechungen, wie man sie nannte, wurden die Perikopen durchgenommen. Hier war er Meister in tieferer Auffassung des Textes und namentlich in praktischer Verwertung desselben. Die Teilnehmer hatten reichen Gewinn davon.

Schon die Revolution des Jahres 1830 in Frankreich hatte in Baden nachgezittert und namentlich dem Liberalismus aufgeholfen. Als die Jahre 1848 und 1849 mit ihren Umwälzungen auch Deutschland und besonders das kleine Baden in Mitleidenschaft rissen, hatten es die Freischaren besonders auf ihn abgesehen, aber es war ihm gelungen, nach Stuttgart zu entkommen. Es war hohe Zeit, denn die Feinde hätten gar gerne dem „Pietistenhaupt" ein Leid angethan. Der Herr hielt über seinem Diener seine Hand. Henhöfer ließ bald nachher anonym ein Schriftchen mit dem Titel ausgehen: „Baden und seine Revolution. Ursache und Heilung." Die tiefste Ursache sieht er im Abfall von Gott und seinem Gesalbten, im Unglauben. Daher müsse man zu Christo, dem einigen Heilande der Völker zurückkehren. Nach Überwindung der Revolution regte sich die römische Kirche gewaltig. Bei jeder auffallenden Veranlassung trat Henhöfer, der seine Liebe gegen diese Kirche jederzeit bewahrt hatte, in die Schranken, um auf sie in evangelischem Sinne zu wirken. Bei dem bekannten Trierer Rocklärm hatte er ein Schriftchen herausgegeben: „Der heilige Rock zu Trier und die wahre katholische Kirche." Weil die Censur Schwierigkeiten machte, so änderte er das Büchlein um mit dem Titel: „Die wahre katholische Kirche und ihr Oberhaupt." Als Alban Stolz in seiner Flugschrift: „Diamant oder Glas?" die Lehre der evangelischen Kirche vom Abendmahl aufs feindseligste angriff, widerlegte ihn Henhöfer ausführlich und gründlich in dem Buche: „Das Abendmahl des Herrn oder die Messe, Christentum und Papsttum, Diamant oder Glas", Stuttgart 1852. Auch eine Schrift, welche die Unterscheidungslehren der beiden Kirchen behandelte, erschien von ihm, so wie er auch die Konkordate angriff. Wenn die Regierungen auf solche Stimmen gehört hätten, hätten sie sich vielen Verdruß ersparen können. In der evangelischen Kirche

Badens wehte jetzt ein besserer Geist. Die Kirchenbehörde wurde mit positiven Männern besetzt, und die Generalsynode des Jahres 1855 stellte sich auf den Bekenntnisboden, was namentlich die von ihr genehmigte Agende und der Unionskatechismus bewies. Aber der schon längst in Baden herrschende und gehegte Liberalismus erregte namentlich gegen die Agende einen Sturm. Als nun die positiv gesinnte Geistlichkeit für den Oberkirchenrat in die Schranken trat, fehlte Henhöfer nicht mit seiner Unterschrift. Es war im Jahre 1856, daß die theologische Fakultät von Heidelberg unter dem Prorektorat Schenkels, der späterhin in das gegenteilige Lager übergetreten ist, dem einfachen Landpfarrer Henhöfer den Grad eines Doktors der Theologie verliehen hat, wie das Diplom mit Recht sagt, „dem mutigen Bekenner und Prediger des lauteren Evangeliums und ehrwürdigen Begründer des in unserer Zeit aufblühenden christlichen Lebens in der Kirche unseres Vaterlandes.“ Aber als die neue Ära in Baden einzog, hielt er es an der Zeit, seine Warnungsstimme zu erheben in einem ernsten Büchlein: „Der Kampf des Unglaubens mit Aberglauben und Glauben, ein Zeichen unserer Zeit“, 1861, Heidelberg bei Winter. Er sah den Sieg des Unglaubens voraus. Das machte ihm das Herz schwer, so daß er manchmal seufzte: „Ach wenn ich nur stürbe, ehe die bösen Zeiten hereinbrechen, ich bin ein alter Mann und habe genug durchgemacht!“ Seine Sehnsucht sollte bald gestillt werden. Obwohl er sich unwohl fühlte, predigte er doch am Bußtage des Jahres 1862 mit aller Kraft über den unfruchtbaren Feigenbaum. In der Woche darauf erkältete er sich auf einem Gange in das Filial Stafforth; eine nervöse Lungenentzündung legte ihn auf das letzte Lager. In der Fieberhitze beschäftigten ihn noch die Gedanken des Bußtages. Auf die Frage: Ob es in seiner Seele helle sei? erwiderte er lispelnd: „Ja — helle!“ Einmal rief er aus: „Glaube, nicht Werke!“ Es war die Summa seiner Zeugenarbeit seit seiner Bekehrung. Am 5. Dezember 1862 morgens 5 Uhr verschied er. Sein Tod erregte nicht bloß in seiner Gemeinde, sondern in der ganzen Kirche Badens die innigste Teilnahme wie das Leichenbegängnis auswies. Es war ein Großer in Israel heimgegangen, aber der Segen seiner gewaltigen treuen Arbeit ist geblieben.

K. F. Ledderhose †.

Henke, Ernst Ludwig Theodor, gest. 1872. — Nachrichten über ihn von Jul. Cäsar im Marburger Rektoratsprogramm vom J. 1873; Günther, Lebensskizzen jenaischer Professoren, Jena 1858, S. 37 ff.; Cunze, Schüler-Album des Helmstedt-Schöningenschen Gymnasiums 1817–1867, S. 5 ff. und E. L. Th. Henke, Ein Gedenkblatt (Marburg 1879) von Mangold.

E. L. Th. Henke, neben zwei in jungen Jahren verstorbenen Brüdern und zwei Schwestern, deren Gemeinschaft er sich in pietätvoller Anhänglichkeit lange Jahre seines Lebens hindurch erfreuen durfte, der jüngste Sohn des letzten Helmstedter Kirchenhistorikers, ist am 22. Februar 1804 geboren; nach dem schon im Jahre 1809 erfolgten Tode seines Vaters wuchs er unter der Obhut von Mutter und Schwestern heran. Den ersten Unterricht erteilten ihm die Schüler und Biographen seines Vaters, Bollmann und Wolff, Lehrer am Helmstedter Pädagogium, die ihren talentvollen, geistig beweglichen aber daneben nach Gegenständen dauernder Liebe und Verehrung verlangenden Schüler von früh an auf das hohe Vorbild seines in weiten Kreisen gefeierten Vaters hinwiesen. Vom Jahre 1817 bis Ostern 1820 besuchte er das in Helmstedt neu errichtete Gymnasium; dann vollendete er seine Vorbereitung zu den Universitätsstudien auf dem Kollegium Karolinum in Braunschweig. Ostern 1822 bezog er die Göttinger Hochschule, auf der er fünf Semester lang hauptsächlich unter Plancks und Bouterweks Leitung theologischen und philosophischen Studien oblag und auch aus den Predigten Rupertis, des damaligen Göttinger Superintendenten und Universitätspredigers, noch in seinem Alter gerühmte fördernde Einwirkungen empfing. Michaelis 1824 siedelte er nach Jena über, wo er sich namentlich an Fries anschloß und daneben unter der Leitung von Baumgarten-Crusius seine theologischen Studien fortsetzte. Den 4. März 1826 zum Doktor der Philosophie promoviert, habilitierte er sich schon im folgenden Jahre auf Grund einer Dissertation: „De epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia“ in der theologischen Fakultät und begann seine Dozentenlaufbahn mit Vorlesungen und Examinatorien über KG und NT. Indes schon nach kurzer Frist, im Jahr 1828, wurde er zum Professor am Kollegium Karolinum in Braunschweig ernannt und mit Vorlesungen über theologische Encyklopädie, KG, Einleitung ins A und NT, über Logik und Geschichte der Philosophie betraut. In dieser Thätigkeit, die nur ein dreimonatlicher Urlaub im Anfang des Jahres 1833 unterbrach, den er dazu benutzte, in Berlin Schleiermacher und Neander zu hören,

verbrachte Henke in regem Verkehr mit seiner Familie und Jugendfreunden fünf glückliche und arbeitsreiche Jahre. Sein Lehramt ließ ihm noch Muße zu eingehenden Studien über den großen Helmstedter Theologen Georg Calixtus und seine Zeit, an die er fast ein ganzes Leben lang auch aus unzerstörbarer Anhänglichkeit an seine Heimat seine besten Kräfte setzte. Ihre ersten Früchte wurden im Jahre 1833 publiziert und führten ihn Michaelis 1833 als außerordentlichen Professor nach Jena zurück, um abermals exegetische und kirchenhistorische Vorlesungen und Examinatorien zu übernehmen. Schon nach zwei Jahren im August 1836 siedelte er nach Wolfenbüttel als Konsistorialrat und Direktor des Predigerseminars über. Der wissenschaftliche Teil seiner neuen Amtspflichten bestand in der Aufgabe Vorträge über biblische Theologie und paulinische Briefe zu halten, die praktischen Uebungen der Kandidaten des Predigtamtes zu leiten, auch hier und da selbst zu predigen. Aus seiner Stellung im Konsistorium erwuchsen ihm allerlei Regiments- und Verwaltungsgeschäfte, denen er sich zwar mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit, aber bei seiner skrupulösen Art praktischen Entscheidungen gegenüber nur mit Seufzen unterzog. Wie eine Erlösung begrüßte er es deshalb, als ihm schon im Jahre 1839 die Aussicht zum Rücktritt in das akademische Lehramt eröffnet wurde. Er folgte Michaelis 1839 einem Ruf nach Marburg. Von da an blieb Henke 33 Jahre lang bis zu seinem Tode in Marburg. Es las Homiletik und Liturgik und übernahm die Leitung der homiletischen Societät; daneben blieb er der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte treu, die er in geordnetem Wechsel mit Rettberg vortrug, während dieser die systematische Theologie an Müllers Stelle mit übernahm; außerdem hatte er auch Vorlesungen über biblische Theologie und Einleitung in das theologische Studium in seinen Kursus aufgenommen. Seit Rettbergs Tod (1849) las er jedoch die Kirchengeschichte allein, deren Darstellung er ohne Unterbrechung in je drei Semestern bis auf die jeweilige Gegenwart herab führte, während er Dogmengeschichte und biblische Theologie jüngeren Kollegen überließ und nur noch seine Vorlesungen über Liturgik und Homiletik nebst der Leitung der homiletischen Societät wie auch die Vorlesung über Encyklopädie und Methodologie der Theologie bis an sein Lebensende festhielt. Übrigens erwarb sich Henke, getragen von dem Beifall und der Anhänglichkeit seiner Schüler und geschätzt von seinen Kollegen, sehr rasch eine einflußreiche Stellung in Marburg. Das fand auch darin seinen Ausdruck, daß er, als Hupfeld im Herbst 1843 einem Rufe nach Halle folgte, an dessen Stelle mit dem Ephorat des Seminarium Philippinum, der sogenannten Stipendiatenanstalt, beauftragt wurde. Im Jahre 1849 wurde er definitiv zum Ephorus bestellt, und so war er denn 29 Jahre lang mit der wissenschaftlichen Beratung und Leitung eines nicht unbeträchtlichen Bruchteils der Marburger Theologiestudierenden speziell betraut und selten hat ein Ephorus an der Spitze der Stipendiatenanstalt gestanden, der für seine Stipendiaten wie für alle Zuhörer zugänglicher und freundlicher besorgt gewesen wäre. Auch noch ein anderes wichtiges Nebenamt wurde Henke auf Antrag des akademischen Senats zu teil; als der Kirchenrechtslehrer Richter im Jahre 1846 einem Rufe nach Berlin folgte, wurde er an dessen Stelle zum zweiten Bibliothekar an der Universitätsbibliothek ernannt, folgte aber schon 1848 nach dem Tode des Historikers Rehm diesem als erster Bibliothekar. Seine eigentliche Befriedigung suchte und fand er aber immer wieder in seinem akademischen Lehramt und in einer reichen litterarischen Thätigkeit. In diesem vergleichungsweise engen Raum äußeren Ergehens, der nur bisweilen durch interessante Reisen — zweimal ging er nach Italien, zweimal nach Paris, einmal nach London — ausgeweitet wurde, lebte sich ein Mann aus, der als Gelehrter und Lehrer seines Faches von hervorragender Bedeutung war.

In Henkes Theologie hatte sich auf der Grundlage einer soliden humanistischen Bildung der Ertrag umfassender kirchenhistorischer und eingehender philosophischer Studien zu einem lebensvollen, harmonischen Ganzen zusammengeschlossen. Vorbereitet durch Bouterwek, der ihn auf F. H. Jakobi hingewiesen hatte, wurde er durch diesen und mehr noch durch J. F. Fries, dessen älteste Tochter er 1834 heiratete, und durch de Wette in der Erkenntnislehre beim Dualismus von Glauben und Wissen als zum Wesen des menschlichen Geistes gehörig und darum bei der Resignation festgehalten, daß die höhere Einheit jener beiden wohl gefordert, aber vom menschlichen Geist nicht verwirklicht werden könne. Indes in der Anwendung dieser Erkenntnistheorie auf die Theologie unterschied er sich von Fries; dieser sah in dem geschichtlich bedingten Werke Christi und dem Bewußtsein seines Trägers nur einen zeitlich beschränkten, nicht vollgenügenden Ausdruck der für den Glauben zu ahnenden religiösen Wahrheit; Henke dagegen erschien — und darin machte sich der Einfluß Schleiermachers geltend — die geschichtliche Vermittelung der Religion

durch Christus als die erreichbar vollkommenste, wie er auch die von Christus ausgehenden religiösen Antriebe als die denkbar reinsten und kräftigsten zur Hervorbringung und zum Ausbau der höheren Welt des Glaubens in der Menschheit würdigte. Gerade deshalb konnte er sich, schon von Planck mit Nachdruck auf die Wissenschaft seines Vaters hingewiesen, mit dem vollen Vertrauen, dem nicht erfolglosen Ringen der Menschheit um den Besitz heilskräftigen religiösen Lebens und höchster religiöser Wahrheit nachzugehen, dem Studium der Kirchengeschichte hingeben. So hatte er denn, durch seine Erkenntnistheorie von der Last unlebendiger dogmatischer Satzung befreit, von Planck den Widerwillen gegen das leichtfertige Generalisieren, Fleiß im psychologischen Studium des Individuums und gerechte Würdigung auch der Vorzüge des Gegners gelernt, während ihn die Schule Schleiermachers, von dem er sich auch die Methode der kritischen Revision des Dogmas angeeignet hatte, und daneben die Einwirkung Neanders mit dem wohlthuenden Optimismus ausrüsteten, welcher, seiner Erkenntnistheorie entsprechend, nicht nur in einer Sprache und Form, sondern in mancherlei Gaben und Zungen Verwirklichungen des christlichen Lebens und erst dadurch die Größe der Kirche in allen Jahrhunderten anzuerkennen vermochte. Von dieser theologischen Grundanschauung aus mußte Henke für das Recht der Union, und zwar der Union im weitesten und vollsten Sinne, mit allem Nachdruck eintreten, den konfessionellem Partikularismus und die pietistische Engherzigkeit bekämpfen, obgleich er für das, was sich auch unter diesen Formen von christlichem Geiste zu bergen vermochte, offene Augen behielt, und überall der freien Kritik der geschichtlichen Ueberlieferung der christlichen Religion das Wort reden; lag es doch seiner Meinung nach im Wesen der Religion begründet, daß dieselbe Liebe und Dankbarkeit gegen Christus in verschiedenen Formeln je nach dem verschiedenen Stande der religiösen Erkenntnis zum Ausdruck gebracht werden mußte; es gab also nach der von ihm konsequent durchgeführten Scheidung von Religion und Theologie überhaupt keine seligmachende Lehre, am wenigsten aber eine allein seligmachende Lehre, die in das Gewissen geschoben werden dürfte, und gerade deshalb habe die Wissenschaft das Recht und die Pflicht, die überlieferten Formeln darauf zu prüfen, ob sie richtig gebildet seien oder nicht, und nach Befinden dieselben umzubilden. Für diese Grundsätze einzutreten boten ihm seine Vorlesungen, namentlich dem willkürlichen Traditionalismus Vilmars gegenüber, der in den Jahren 1855—1868 in Marburg sein Kollege war, reichlich Anlaß und Mittel. In seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen, in denen er mit wohlthuender Wärme und Objektivität die leitenden Kräfte der Entwickelung der Kirche durch eine Fülle zuverlässigen und sorgfältig ausgewählten Materials faßbar machte, namentlich in denen über die Kirchengeschichte seit der Reformation, lieferte er durch sachgemäße Parallelen zwischen älteren und gegenwärtigen Zuständen, die er überall, ohne damit aufdringlich zu werden, in seinem Vortrag anzudeuten verstand, zugleich den geschichtlichen Beweis für die Wahrheit und Ersprießlichkeit der leitenden Grundgedanken seiner Theologie; in seinen Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, für die er durch reiches geschichtliches Wissen und feinsinniges ästhetisches Verständnis, durch weiten und freien Blick, durch die streng logische Schulung seines Denkens, besonders vorbereitet war, vor allem aber in seiner homiletischen Societät erwies er zugleich seine Theologie als die praktisch wertvollste für die religiösen Bedürfnisse der Gemeinde des 19. Jahrhunderts; endlich in seinen Vorlesungen über Encyklopädie und Methodologie der Theologie zeigte er den Weg, auf dem man zu einer solchen echt wissenschaftlichen Theologie gelange. Henke war einer der fleißigsten und gewissenhaftesten Dozenten, der nur durch ganz zwingende Gründe veranlaßt werden konnte, einmal eine Vorlesung auszusetzen; aber auf das Katheder allein beschränkte er seine Thätigkeit für die Studierenden nicht; für jedes wissenschaftliche Anliegen seiner Zuhörer scheute er keine Mühe auch der privaten Beratung; nur Faulheit und gespreizte Orthodoxie konnte er an denselben nicht vertragen, während er jeder ernsten theologischen Gesinnung, auch dem ehrlichen orthodoxen ζῆλος οὐ κατ' ἐπίγνωσιν das vollste Verständnis entgegenbrachte. Und so blieb er, die theologische Jugend auf das fruchtbarste anregend, mit der gewissenhaften Treue eines Haushalters über Gottes Geheimnisse unermüdlich thätig, bis ihn ein rascher Tod infolge eines Schlaganfalles des 1. Dezember 1872 aus seinem reichen Arbeitsfeld abrief.

Die ganz bedeutende Arbeitsleistung des Mannes läßt sich aber erst ermessen, wenn man auch seine zahlreichen litterarischen Produktionen überschaut. Henkes kirchengeschichtliches Hauptwerk, in dem er sich als den ersten Kenner des 17. Jahrhunderts erwiesen hat, ist: „Georg Calixtus und seine Zeit", 2 Bde, Halle 1853—1860; Inedita zu demselben hatte er in drei Heften (Georg Calixtus' Briefwechsel aus Wolfenbüttelschen Handschriften, Halle 1833; Georgii Calixti ad Augustum ducem Brunsv. epp. XII

ex autogr. primum ed. Jena 1835; Commercii literarii Calixtini ex autogr. fasc. III, Marburg 1840) vorausgeschickt, und die Ausführung desselben schon mit der ersten Abteilung und unter dem Nebentitel: „Die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert", Halle 1833, begonnen; auch sein Prorektoratsprogramm: Theologorum saxonicorum consensus repetitus fidei vere Lutheranae, Marburg 1846, veröffentlicht ein Stück Streitlitteratur des calixtinischen Zeitalters, zu dessen Kenntnis er noch weitere Beiträge in der 1. Aufl. dieser Realencyklopädie, besonders im Bd 15 u. 16, gegeben hat. Seine Pietät gegen verstorbene Lehrer und Kollegen hat er öffentlich bezeugt in seiner Jenaer Antrittsrede: De Th. Jac. Planckio ejusque historiam ecclesiasticam docendi ratione (Illgens ZhTh 1843, 4, S. 75ff.), in Memoria C. G. Justi (Marburg 1847), Memoria F. G. Rettbergii (Marburg 1849) in der Festrede: Eduard Platner (Marburg 1860), in der Rede am Grabe Aug. Fr. Chr. Vilmars (Marburg 1868), ganz besonders in seinem Buche: Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt, Leipzig 1867. Über und für evangelische Union hat er sich ausgesprochen in den: Bemerkungen über Stahls Sendschreiben gegen die Erklärung vom 15. August 1845 (anonym herausgegeben Berlin 1845), in Reden über: Das Verhältnis Luthers und Melanchthons zu einander (Marburg 1860), über: Das Unionskolloquium zu Kassel im Juli 1661 (Marburg 1861), über: Speners pia desideria und ihre Erfüllung (Marburg 1862), über: Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jahrhundert (Marburg 1864), über: Schleiermacher und die Union, Festrede am 21. November 1868 (Marburg 1869), über: Eine deutsche Kirche (Marburg 1872) und in zwei Vorlesungen, die unter dem Titel: Caspar Peucer und Nikolaus Krell. Zur Geschichte des Luthertums und der Union am Ende des 16. Jahrhunderts, Marburg 1865 veröffentlicht wurden. Hassiaca hat er neben seiner Darstellung des Kasseler Unionskolloquium auch noch monographisch behandelt in: Konrad von Marburg, Beichtvater der heiligen Elisabeth und Inquisitor (Marburg 1861) und in: Die Eröffnung der Universität Marburg im Jahre 1653 (Marburg 1862). Interessante Beiträge zur Kirchengeschichte und Kulturgeschichte lieferte er außerdem in den Vorlesungen: Papst Pius VII. (Marburg 1860), Johann Hus und die Synode von Constanz (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von Virchow und Holtzendorff, XLIV, 1869), Französische Frauen vor dem Revolutionstribunal (Westermann, Illustrierte Monatshefte Bd 24, 1868, S. 136ff.), Das häusliche Leben von Thomas Morus (von Sybel, HZ XXI, 1869, S. 65ff.), und in seiner letzten Arbeit: Theodor Agrippa d'Aubigné (Raumer, Histor. Taschenbuch 1873, Heft 3, S. 249ff.). Henke verdanken wir auch die von ihm und seinem Schüler Lindenkohl besorgte erste vollständige Ausgabe des Abälardischen Sic et Non (Marburg 1851). Endlich hat er unter dem Titel: Zur Einleitung in das theologische Studium, Grundriß für Vorlesungen, Marburg 1869, etwa zwei Bogen drucken lassen um der Mühe überhoben zu sein, in diesen Vorlesungen auf das Nachschreiben seiner Zuhörer Rücksicht nehmen zu müssen. Aus dem litterarischen Nachlaß Henkes hat Dr. Joh. Georg Dreydorff, ein Schüler Henkes, unter dem Titel: Ergebnisse und Gleichnisse, Leipzig 1874, Bruchstücke aus den Tagebüchern seines Lehrers herausgegeben; W. Gaß hat die Vorlesungen seines Freundes über neuere Kirchengeschichte seit der Reformation publiziert (Halle 2 Bde 1874 u. 1878 3. Bd v. Bral 1880), auch seine Vorlesungen über Liturgik und Homiletik hat Dr. W. Zschimmer, Halle 1876, veröffentlicht. Lebenslang war übrigens Henke auch ein fleißiger Mitarbeiter an Sammelwerken, wie an der Hallischen Encyklopädie, am Konversationslexikon der Gegenwart, ganz besonders an der 1. Auflage dieser Realencyklopädie; auch für wissenschaftliche Zeitschriften und Zeitungen, besonders die Augsburger Allgemeine Zeitung bis 1870, war er thätig; zuletzt arbeitete er mit an der Allgemeinen deutschen Biographie. **Mangold** †.

Henke, Heinrich Philipp Konrad, gest. 1809. — Eine Lebensbeschreibung „von zweien seiner Schüler" G. K. Bollmann und W. Wolff, Helmstedt 1816. Der Artikel Henke in der Ersch und Gruberschen Encykl. (2, 5, 308—314) und im braunschweigischen Magazin 1852, S. 219—223 (auch Berlin. Kirchenzeitg. 1852, S. 561—566) von seinem jüngsten Sohne.

H. Ph. K. Henke, Professor der Theologie zu Helmstedt von 1778—1809, war am 3. Juli 1752 zu Hehlen, einem braunschweigischen Dorfe an der Weser, geboren. Kurz nach seiner Geburt wurde sein Vater als Prediger an die Garnisonkirche St. Ägidien nach Braunschweig berufen, starb aber dort schon 1756, und einer seiner Kollegen, der Senior E. L. Papst, nahm sich der verwaisten Familie, besonders dieses jüngsten Sohnes an, welcher unter seiner Leitung zuerst auf dem Waisenhause, dann auf der Martinischule

zu Braunschweig unter M. F. Sörgel so früh eine so ausgezeichnete Schulbildung erhielt, daß er schon vor seinem Abgange zur Universität im Winter 1771—1772 als Lehrer der zweiten Klasse des Martineums eintreten konnte. Auch in Helmstedt, wohin er Ostern 1772 abging, beschäftigten ihn anfangs mehr philologische Studien als theologische; von den dortigen Lehrern der Theologie, Ant. Jul. v. d. Hardt, J. F. Rehkopf und Joh. Ben. Carpzov, wurde vornehmlich nur der letzte sein Lehrer, doch auch er, der Verfasser des orthodoxen liber doctrinalis theologiae purioris vom Jahre 1767, hielt als guter sächsischer Philolog Vorlesungen über Lucian, Aelian und Aristophanes, wie er auch seine bloß der Worterklärung des NTs gewidmeten Vorlesungen von anderen auch auf das Dogma eingehenden exegetischen Vorträgen schied, und jene unter den philosophischen ankündigte. Durch Gl. B. Schirach, einen seiner Lehrer in der Philologie und in den „schönen Wissenschaften", ward er früh mit Rezensionen und kleineren Arbeiten für dessen Zeitschriften beschäftigt, und 1776 mit der Redaktion der von Schirach seit 1770 herausgegebenen lateinischen Zeischrift Ephemerides literariae Helmstadienses beauftragt; in demselben Jahre wurde er Magister, und im folgenden Professor der Philosophie, hielt Vorlesungen über Klassiker, Geschichte der Litteratur und der Philosophie, Logik und Ästhetik, aber auch schon ein kursorisches Exegetikum über das ganze NT, und Disputatorien über philosophische nud theologische Gegenstände. So konnte ihm auf J. C. Velthusens Betrieb bereits 1778 der Vortrag der Kirchengeschichte und dazu eine außerordentliche, im Jahre 1780 eine ordentliche Professur der Theologie und die Doktorwürde übertragen werden, und obwohl er, wie Carpzov, welcher 1780 sein Schwiegervater wurde, seine philologischen Vorlesungen nicht ganz aufgab und die Herausgabe der lateinischen Literaturzeitung (Ephemerides lit. 1776—1677; Commentarii de rebus novis literariis 1778—1781; Annales literarii 1782—1787) bis 1787 fortführte, so war doch von nun an seine vornehmste Thätigkeit seinem theologischen Lehramte gewidmet.

Der Weg, auf welchem er zu diesem gelangt war, hatte ihn nicht so sehr durch die Schulen rechtgläubiger Theologen, als durch allgemeinere humanistische, philologische und philosophische Studien hindurchgeführt, die Zeit, wo dies geschah, war die des vorkantischen Naturalismus, und der Ort war das kleine Land, wo damals von 1770—1781 Lessing lebte und wolfenbüttelsche Fragmente, Schriften gegen Götze und Nathan den Weisen (1779) herausgab, und wo der geringe Widerstand, welchen er dabei in den höchsten Verwaltungsbehörden fand, seinen Einfluß auf die jüngere Generation nur vermehren konnte. Aber Theologie ist nicht Religion, und wie Rechtgläubigkeit nicht immer Christsein ist, so auch Heterodoxie nicht immer Unchristsein; die vorherrschend kritische Richtung, welche Henke unter solchen Umgebungen in der Theologie erhielt, schloß bei ihm von seiner Kindheit her die treueste und lebendigste Verehrung gegen Christus nicht aus. Nur war er freilich nicht Partikularist, sondern Universalist; und wie er in der Größe und Schönheit der Philosophie und Poesie des Altertums Spuren und Gaben Gottes anzuerkennen sich nicht erwehren konnte, so war es auch besonders die in der menschlichen Geschichte Christi erschienene Herrlichkeit, in welcher, wenn nicht die Gottheit, doch die Göttlichkeit Christi, und die Thaten dessen, der ihn gesandt hatte, zu erkennen vermochte, und so wurde er weiter hiernach geneigt, unevangelische Entstellung des einfachen Ursprünglichen und Überladung mit Menschensatzung nicht etwa erst seit dem 4. und 5. Jahrhundert, sondern schon auf viel früheren Entwickelungsstufen der Theologie und der Christologie zu statuieren. Dies, und daß er im Zusammenhang damit das Werk Christi nur besonders als vollkommenste Verkündigung und Belebung der einen allgemeinen religiösen und ethischen Wahrheit betrachtete, welche er als eine dem Vermögen nach unverlorene göttliche Mitgift jedes Menschengeistes voraussetzte, machte ihn freilich oft eingenommen und schwarzsehend gegen vieles, was im Laufe der christlichen Jahrhunderte in der Lehre und Geschichte der Kirche aus dem Bedürfnisse vollendeterer Anerkennung des Göttlichen in der Sendung Christi hervorgegangen war. Doch zu der Revision der vorgefundenen Theologie und zu der Reinigung derselben von manchen willkürlichen Annahmen, zu welcher die Aufklärungsperiode berufen und bestimmt war, zu der in der evangelischen Kirche niemals auszusetzenden Unterscheidung jeder späteren und so auch ihrer eigenen theologischen Tradition von dem noch unverarbeiteten Schriftwort konnte auch diese Einseitigkeit das Ihrige beitragen. „Die Henkesche Kirchengeschichte," sagt Baur, „ist, wenn wir nur auf die Konsequenz, mit welcher der leitende Gesichtspunkt durchgeführt ist, die Kunst der Darstellung und die besonnene Beherrschung des reichhaltigen, auch mit der Spezialität des einzelnen gegebenen Stoffes sehen, eines der vorzüglichsten Werke der kirchenhistorischen Litteratur"; aber wie die alte lutherische Kirchengeschichtschreibung seit Flacius die früheren Jahrhunderte der Kirche nach

dem Lutherthum gemessen und hiernach fast mehr Antichristentum als Christentum darin gefunden hatte, so hatte auch hier der Historiker, statt jedes Zeitalter in seiner Art und Berechtigung und auf seiner Stufe anzuerkennen, nach seinem eigenen Maß, wie verschieden dieses auch von dem der Centuriatoren war, ein strenges Gericht ergehen lassen über alles, was ihm hiernach Mißbrauch, Verfälschung oder auch nur Überladung und entbehrliche Ausschmückung des einfachen Urchristentums zu sein schien, eine Beurteilung, welche besonders auf die ältere Dogmengeschichte angewandt, am ungünstigsten ausfiel, während sie zu der Darstellung des 17. und 18. Jahrhunderts so viel besser paßte, daß in diesen Partien das Werk für noch nicht veraltet gelten kann. In ähnlicher Weise aber mit noch größerer Präzision des elegantesten und doch eigentümlich charaktervollen lateinischen Ausdrucks, setzte seine Dogmatik (Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum, Helmstedt 1793, die zweite wenig veränderte Bearbeitung 1795), was sie als unverbildetes Urchristentum voraussetzte, aller späteren Lehrentwickelung als einer Veränderung und Verkennung desselben entgegen, und vermochte dabei eigentlich keine anderen göttlichen Wirkungen im Christentume und in der Kirche anzuerkennen, als die durch die überwältigende Kraft der Lehre und des heiligen Lebens Christi geschehenen und fortwährend geschehenden. Auch seine Exegese des NTs, von dessen Schriften er bloß den zweiten petrinischen Brief für unecht, und die Apokalypse nicht für ein Werk des Evangelisten Johannes hielt, gewann an Inhalt und Methode am meisten durch seine vertraute Bekanntschaft mit der ganzen klassischen Litteratur des Altertums, während ihm die Vergleichung mit dem AT weniger zu Gebote stand; noch mehr wurde sie seinen Schülern für die Anregung wert, welche ihnen gerade hier durch seine tiefe und innige Verehrung Christi zu teil wurde. Das Gleiche wurde auch seinen praktisch theologischen Vorlesungen und Übungen nachgerühmt; seine eigenen Predigten zeigen im Text fast nur Verstand, Kraft, Beobachtung, männlichen Ernst, aber hinter dieser festen Haltung ist die große Reizbarkeit und Weichheit seines Gefühls schamhaft verborgen; so kamen nach ihm auch in der Kirche im großen die besten Früchte des Christentums meist nicht vor die Augen der Welt und der Geschichte, sondern blieben verschlossen in die Heiligtümer der Häuser und der Herzen.

Vorzüglich in Henkes speziellem Vaterlande hat seine Verehrung erweckende Persönlichkeit seiner theologischen Richtung von Helmstedt aus eine lange nachwirkende Ausbreitung gegeben, welche hier später noch von Halle aus durch zwei seiner Schüler, Gesenius und Wegscheider, erhalten wurde. Vom braunschweigischen Lande, dessen trefflicher Herzog ihn auch 1765 zum Abte des zu einem evangelischen Seminar eingerichteten Klosters Michaelstein, 1800 zum Generalsuperintendenten einer Diöcese (doch wurde er niemals ordiniert), 1803 zum Abt von Königslutter und 1804 zum Vizepräsidenten des Konsistoriums und zum Ephorus des Kollegium Karolinum erhoben hatte, ohne ihn dadurch von seinem Lehramt in Helmstedt zu trennen, war er auch durch sehr günstige Berufungen an andere Orte, z. B. 1803 nach Berlin als vortragender Rat in Universitäts- und Schulsachen, nicht zu scheiden. Desto mehr ward sein Ende durch den Untergang des Herzogtums, welcher auch den seiner Landesuniversität voraussehen ließ, beschleunigt. Als Abgeordneter der braunschweigischen Prälatenkurie im August 1807 zu Huldigungen gegen den neuen König von Westfalen nach Paris geschleppt, nachher noch mehrmals zu dessen Reichsständeversammlung nach Kassel zu reisen genötigt, kehrte er 1808 krank an Leib und Seele zurück, und starb schon vor Aufhebung der Universität (1810) am 2. Mai 1809, noch nicht 57 Jahre alt.

E. Henke †.

Henoch. — Aeltere Litteratur über Henoch s. bei Winer BRWB I, 476f. und Rosenmüller, Schol. in Genes. (ed. III, 1821) p. 149. Sonst sind zu vergleichen die Kommentare zu Gen 4 und 5; Ewald, Gesch des V. Isr. I, 380f. (3. A. 1864); Böttcher, De inferis (1846) § 242ff.; Kurtz, Gesch. des A. B. I, 73; Köhler, Bibl. Gesch. AT I, 53; Dillmann in Schenkels Bibellex. III, 10ff.; Riehm, Handwb. des bibl. Alt. S. 594f.; Goldziher, Mythos bei den Hebr. (1876) S. 148f.

Den Namen Henoch, חֲנוֹךְ führen, abgesehen von dem ältesten Sohn Rubens (Gen 46, 9; Ex 6, 14) und einem Sohne Midians (Gen 25, 4), in der vorgeschichtlichen Genealogie des ersten Menschengeschlechts ein Sohn Kains (Gen 4, 17 f.), nach welchem dieser auch die ersterbaute Stadt benannte (vgl. חָנַךְ einweihen Dt 20, 5), und in der sethitischen Linie der siebente Stammhalter von Adam an gerechnet (Gen 5, 18). Da auch der Name Lamech in beiden Linien vorkommt und zwischen andern Namen derselben die Lautähnlichkeit eine auffällige ist, so ist man seit Buttmann (Mythologus I, 170ff.) ge-

neigt, jene beiden Genealogieen Gen 4 und 5, welche auch nach sonstigen Abzeichen verschiedenen Quellen (J und P) angehören, für Variationen einer einzigen zu halten. Doch bleibt dabei das Verhältnis der beiden Stammbäume zu einander dunkel, da sie zu erhebliche Differenzen aufweisen und gerade die identischen Namen nicht bloß verschiedene Stellungen einnehmen, sondern auch mit ganz verschiedener Charakteristik verbunden sind. Mögen übrigens diese Urnamen ganze Geschlechter oder Kulturperioden darstellen, gerade der Sethite Henoch, der Sohn Jareds, zeigt persönliches Gepräge, individuellen Typus, welcher freilich eine solche Entwickelungsstufe charakterisieren oder überragen mochte. Die Ansicht Ewalds dagegen, daß Henoch als der „Einweiher", Beginner ursprünglich jenen guten Geist bedeute, den man wie den lateinischen Janus bei neuen Geschäften anrief, den Gott des Neujahrs, worauf auch die 365 Lebensjahre entsprechend den Tagen des Sonnenjahres führen sollen, stimmt so wenig als die ähnliche Hitzigs (Gott des Jahresertrages ZdmG XX, S. 184 f.) mit der über Henoch gegebenen Notiz und der ganzen Haltung dieser Genealogie, in welcher schon die Namen theogonischer Deutung zu entschieden widersprechen. Der Mythus von Henoch, den auch Bäthgen (Beiträge zur semit. Religionsgesch. Leipz. 1888, S. 152 f.) wegen der Zahl 365 als alten Sonnengott betrachtet, müßte wenigstens bis zu völliger Unkenntlichkeit umgestaltet worden sein. Von Henoch wird nämlich mit Auszeichnung gemeldet: er wandelte mit Gott (ויתהלך את האלהים), was nur noch von Noah (6, 9; vgl. Mal 2, 6) bemerkt wird und mehr besagen will als das häufigere „vor" Gott oder „hinter Gott her" wandeln. Es bezeichnet nämlich eine stetige Lebensgemeinschaft, einen ungestörten, vertrauten Umgang mit Gott. Daran schließt sich enge das wichtigste, was noch über ihn in jener alten Quelle steht. Nach einer verhältnismäßig kurzen Lebensdauer von 365 Jahren „war er nicht mehr da, weil Gott ihn hinweggenommen hatte". Offenbar ist damit etwas Außerordentliches angemerkt. Er war plötzlich verschwunden, ward nicht mehr gesehen (Luth.). Vgl. אין Gen 42, 13. 36. Der Ausdruck (vgl. Gesenius Thes. 82 b) entspricht dem von Livius (I, 16) in ähnlichem Falle von Romulus gebrauchten: nec deinde in terris fuit, die Sache dem Suchen des verschwundenen Elia 2 Kg 2, 16 ff. Aber die Ursache war keine unbestimmte: Gott hatte, in den sonstigen Verlauf der Natur eingreifend, seinen Liebling der Erscheinungswelt entzogen. Das Wort לקח steht ebenso von der Entrückung des Elia in den Himmel 2 Kg 2, 3. 9 f. Ohne diese außerordentliche Bewandtnis wäre das frühe Ableben ein Zeichen göttlicher Ungnade gewesen (die Wei Sa 4, 7 ff. angestellte Reflexion entspricht späterer Auffassung). Wenn die einförmige Wiederholung des וימת Gen 5 daran erinnern muß, daß der Tod von Adam an herrschte (Rö 5, 12. 14), so war dagegen dieser Ausnahmefall, wo ein Frommer nicht den Weg aller Sterblichen gegangen, ein von jeher den Israeliten vorschwebendes Zeichen der Übermacht des lebendigen Gottes über jenes traurige Gesetz. Man hat heidnische Mythen und Sagen verglichen, welche von Versetzung ausgezeichneter Menschen (Herakles, Romulus u. a.) unter die Götter erzählen. Aber schon dadurch ist das kurze geheimnisvolle biblische Gedenkwort von jenen wesentlich verschieden, daß hier die mit Gott auf Erden gepflogene ethische Lebensgemeinschaft (die πίστις Hbr 11, 5) als Grund der Entrückung zu Gott erscheint, während jene Legenden auf naturalistischer Auffassung des Göttlichen beruhen, wobei dieses mit dem höchsten von der Natur Erzeugten zusammenfließt. Geschichtlich verwandt ist mit der biblischen Urgeschichte die babylonische, wo nach der Darstellung des Berosus Xisuthros, welcher sonst dem biblischen Noah entspricht, nach der Flut von seinen Gefährten vergeblich gesucht wird, bis sie aus der Luft seine Stimme vernehmen, die ihnen verkündet, er sei zum Lohne seiner Frömmigkeit entrückt worden und wohne nun bei den Göttern (Berosus ed. Richter S. 57). Dies bestätigen die Keilinschriften, die von ihm (Hasisadra, Sitnapistim) erzählen, er sei entrückt worden, um den Göttern gleich zu sein und an einem fernen Ort an der Mündung der Ströme zu wohnen. Siehe G. Smith, Chaldäische Genesis, deutsch von H. und Friedr. Delitzsch (1876) S. 229—239; Alfr. Jeremias, Izdubar-Nimrod, Leipz. 1891, S. 28 ff. Während hier eine vom biblischen Bericht unabhängige, aber damit verwandte Version vorliegt, so ist dagegen die schon von S. Bochart (Phaleg et Canaan II, 13) beigezogene Sage vom alten König Annakos oder Nannakos in der Stadt Ikonium am Taurus in Bezug auf ihre Originalität verdächtig. Derselbe soll vor der deukalionischen Flut über 300 Jahre gelebt, diese vorausgesagt und kläglich um die Menschen geweint haben, da nach seinem Tode der Untergang sie treffen sollte. Dieser Bericht findet sich erst bei Zenobius (Prov. VI, 10), Stephans von Byzanz (unter Ἰκόνιον) und Suidas (unter Νάννακος). Und Riehm erinnert, daß jener erste Zeuge Zenobius (c. 200 n. Chr.) viel aus den Schriften des Didymus von Alexandrien (c. 30 n. Chr.) geschöpft habe. Es sind daher wahrschein-

lich gerade die mit den biblischen übereinstimmenden Züge aus jüdischer Quelle geflossen, indem die Namensähnlichkeit zu ihrer Übertragung einlud.

Über die Art der Hinwegnahme und den Aufenthalt und Zustand des verklärten Henoch, welche die Theologen näher zu bestimmen suchten, giebt die Bibel keinen Aufschluß. Nur daß er der Welt der Sünde und des Todes entnommen und in nähere Gemeinschaft mit Gott (πρὸς τὸ θεῖον Joseph. Ant. I, 3, 4) aufgenommen wurde, ohne zu sterben (gegen Rosenmüller u. a.), fordert der Zusammenhang. Die bei den Rabbinen und in der alten Kirche herrschende Ansicht bezeichnet das Paradies als seinen Aufenthaltsort, andere den Himmel, Asc. Jes. 9, 9 den siebenten Himmel. Die arabischen Theologen schwanken nach dem unbestimmten Ausdruck Koran 19, 58 (vgl. B. Henoch 87, 3). Auch über den Zustand des Entrückten und den Grad seiner Vereinigung mit Gott schweigt der biblische Bericht; er bezeugt nur die Gottesthat, welche der aus der sinnlichen Erfahrung abgeleiteten traurigen Vorstellung vom Scheol ein tröstliches Excelsior gegenüberstellte. Eine Verwandelung ohne Tod kennt übrigens auch das NT (1 Th 4, 17; 1 Ko 15, 51). — Die Überlieferung hat sich bei der Spärlichkeit dieser Angaben der geheimnisvollen Persönlichkeit Henochs umsomehr angenommen. Nach Analogie Noahs nahm man zunächst an, Henoch sei ein Bußprediger und Verkündiger des Gerichts gewesen, insofern mit Recht, als schon sein Leben mit Gott in einer Welt, die seiner nicht wert war, Buße predigen und seine frühe Wegnahme ein Vorzeichen des furchtbar nahenden Gerichts sein mußte. Jesus Si 44, 16; vgl. 49, 14; B. Henoch 1, 9; Jud 14 f. Weiterhin aber glaubte man in jener späteren, über Natur und Geschichte spekulierenden Zeit in dem mit Gott intim verkehrenden Henoch überhaupt den Urträger des gottgewirkten menschlichen Erkennens, der echten, von den guten Geistern eingegebenen γνῶσις zu finden im Gegensatz zu dem von den Dämonen gebrachten Wissen. חנוך schien den „Eingeweihten“ zu bezeichnen, von dem über die Geheimnisse dieser und jener Welt sich authentische Aufschlüsse erwarten ließen. So galt er ebenso sehr als Erfinder des Schriftwesens und der Wissenschaften, besonders der Gestirnkunde (Eusebius, Praep. ev. 9, 17; vgl. die Zahl 365) wie als apokalyptischer Seher. Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch (1853) S. XXVI ff. In jener Epigonenzeit der letzten Jahrhunderte vor Christus, wo man gerne die eigenen Einsichten in göttliche und weltliche Dinge an alte und älteste Namen knüpfte, lag es daher nahe, den ganzen Schatz des damaligen Wissens um Gott, Natur und Geschichte ihm in den Mund zu legen, wie es in dem merkwürdigen, theologisch wichtigen „Buch Henoch“ geschehen ist. Siehe über dieses den A. „Pseudepigraphen des ATs“. Bei den Arabern spielt Henoch oder wie er dort gewöhnlicher heißt, Idrîs (der Gelehrte, Kundige) vorwiegend die Rolle des Vermittlers der höhern Weisheit und Wissenschaft. S. d'Herbelot, Orient. Bibl. I, 624 f. Sonstige rabbinische Legenden über Henoch siehe bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum (Königsberg 1711) II, S. 396 ff. **v. Orelli.**

Henoch, das Buch s. Pseudepigraphen d. AT.

Henotiken s. Monophysiten.

Henricianer, die Anhänger Heinrichs von Lausanne s. d. A. oben S. 606.

Henriquez, Henricus, gest. 1608. — Nicol. Antonio, Bibliotheca Hispanica nova I, 563; Theodor. Eleutherius (pseudon. für Livinus, Meyer, S. J.), Historia controversiarum de div. gratiae auxiliis, Antwerp. 1705, l. II, c. 14—21 (s. über dieses Werk und seine Polemik gegen Serrys Darstellung desselben Gegenstandes den A. „Molina“ RE², S. 156; auch Hurter, Nomenclat. lit. II, 988); De Backer, Ecrivains de la Soc. de Jés., IV, 302 sq.; Michaud, Biogr. universelle, t. XIX, p. 218; Reusch, Der Index verbotener Bücher, II (1885), S. 309 ff.; Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römischen Kirche I (1889), S. 77 u. 535 f.; Morgott im KKL², V, 1175—1179; Hurter, Nomenclator lit. etc. I, 413.

Von den beiden jesuitischen Theologen dieses Namens wurde der Ältere Missionar in portugiesisch Ostindien, wirkte hier 34 Jahre lang und starb nach Herausgabe einer zu ihrer Zeit geschätzten malabarischen Sprachlehre sowie verschiedener katechetischer und mariologischer Schriften im Jahre 1600 (vgl. N. Antonio und Michaud, l. c.) — Ihn überlebte um 8 Jahre und übertraf an Berühmtheit Henricus Henriquez aus Oporto, geb. 1536, seit 1552 Mitglied der Gesellschaft Jesu und in dieser Eigenschaft an mehreren Kollegien nacheinander mit Auszeichnung lehrend. In Salamanca, wo er den Gipfel seines Ruhmes und Einflusses erstieg, hatte er u. a. Suarez und Gregor de Valentia zu

Schülern. Hier ließ er 1590 seinen Traktat De clavibus Ecclesiae erscheinen, welcher wegen seiner anticurialistischen Tendenz vom päpstlichen Nuntius in Madrid unterdrückt und zur Verbrennung verurteilt wurde. Noch größeres Aufsehen erregte seine Summa theologiae moralis (erschienen zu Salamanca 1591—93; dann während der nächsten 20 Jahre nicht weniger als fünfmal nachgedruckt, viermal in Venedig 1596—1600 und einmal in Mainz 1613). Das in Form eines Kommentars zu den moraltheologischen Partien der Summa des hl. Thomas angelegte Werk hätte der Reihe nach 1. die Endbestimmung des Menschen, sowie 2. die inneren und 3. die äußeren Mittel zur Erreichung dieses Ziels behandeln sollen, stellte jedoch den mittleren dieser Teile hinter den letzten zurück und lieferte sonach schon im zweiten Teile (welcher 1592 erschien) die Darstellung der Lehre von den Sakramenten. In einem „De fine hominis" handelnden Anhang zu dieser 2. Abteilung richtete Henriquez einen scharfen Angriff auf die Gnadenlehre seines Ordensgenossen Molina (s. d.), indem er dessen scientia media verwarf und die praedestinatio ante praevisa merita ihm gegenüber verteidigte. Er bestritt hier die Lehre von einer an sich schon wirksamen Gnade und suchte zu zeigen, daß die menschliche Willensfreiheit durch die gratia praeveniens nicht beeinträchtigt werde. Wegen der Bitterkeit seiner antimolinistischen Polemik verbot der damalige Ordensgeneral Aquaviva ihm jede weitere schriftstellerische Thätigkeit. Da Henriquez sich auf die Entscheidung einer Generalkongregation berufen hatte, wurde er vor die 1593—94 in Rom tagende 5. Versammlung dieses Namens beschieden und, nachdem er zu mehreren Malen (unterstützt von der span. Inquisition) der Citation getrotzt hatte, letztlich verhaftet und mit Gewalt nach Rom übergeführt (1594). Er sollte hier, außer wegen der Angriffe auf Molina, auch wegen seiner Beteiligung an den Umtrieben Marianas gegen den General Aquaviva sich verantworten. Die Verhandlungen führten dazu, daß ihm von der Kongregation der Austritt aus der Gesellschaft Jesu und Eintritt in den Dominikanerorden gestattet wurde. Doch beendigte er sein bei diesem angetretenes Noviziat nicht, trat vielmehr vor abgelegter Profeß in den Jesuitenorden zurück, dem er während seiner letzten 14 Jahre wieder angehörte. Er starb zu Tivoli bei Rom am 28. Januar 1608, einige Jahre nachdem die Inderkongregation (durch Dekret vom 7. August 1603) den die Sakramente behandelnden Teil seiner Moral-Summa mit dem Vermerk „donec corrigatur" verurteilt hatte. — Als in echt casuistischer Weise lehrender Moralist hat Henriquez zur Grundlegung für die probabilistische Tradition seiner Ordensgenossen Wichtiges beigetragen, ohne doch im Laxismus schon ganz so weit zu gehen wie viele Jesuiten des 17. Jahrhunderts. Escobars Liber theol. moralis reiht ihn zwar nicht der Vierzahl der „großen Tiere" (Suarez, Vasquez ꝛc.), aber doch der Schar der 24 Ältesten um Gottes Thron ein (vgl. Bd V, S. 496, 4 ff. d. Enc.). Darüber, daß besonders auch Liguori große Stücke auf ihn hielt, s. Hurter l. c.

Zöckler.

Henry, Matthew, gest. 1714. — Litteratur über ihn: Funeral Sermons by W. Tong, Bates and Reynolds, 1714; Tong, Account of the Life of M. H., 1716; Life of M. H., by Davis (vor der Exposition, Ausg. von 1844), Hamilton (in Christian Biography, 1853), C. Chapman, 1859 und J. B. Williams (neue Ausgabe 1865); Urwick's Nonconformity in Cheshire, 1864 (S. 29 ff., 129 ff.); Lee's Diaries and Letters of Phil. Henry, 1882; Jeremy's Presbyt. Fund, 1885 (S. 106 ff.); L. Stephen, Dict. of Nat. Biogr. 1891, Bd XXVI, S. 123).

H., dessen litterarisch-theologische Bedeutung sich an eine weitverbreitete Auslegung der hl. Schrift knüpft, war geboren 28. Oktober 1662 in Broad Oack, Flintshire und starb 22. Juni 1714 in Nantwich. Ein frühreifes Kind, wandte er sich zuerst unter der Leitung seines Vaters (Philipp H., s. u.) mit Eifer den Wissenschaften zu und studierte, nachdem er in Islington eine „Akademie" besucht, die Rechtswissenschaft. Seit Mai 1685 in Gray's Inn zum Richterstand zugelassen, wandte er sich, durch die aus dem Vaterhaus überkommenen religiösen Impulse getrieben, dem Nonkonformismus zu, der damals unter schwerer Verfolgung stand, predigte zunächst, ohne in das akademische Fachstudium einzutreten, in einzelnen Häusern nonkonformistischer Freunde und wurde im Mai 1687 in London von Rich Steel im stillen ordiniert.

Von da an gewann sein Leben Richtung und Inhalt. Im folgenden Monat schon wurde er Pastor einer presbyterianischen Gemeinde in Chester, der er fast seine ganze Lebensarbeit gewidmet hat. Es wurde ihm in den ersten Jahren schon, da seinem Wirken der propagandistische Zug nicht fehlte und die Gemeinde infolgedessen rasch wuchs, ein Bethaus, nach 6 weiteren Jahren eine „Gallerie" für eine abgezweigte Gemeinde gebaut, womit der Höhepunkt seiner geistlichen Organisationsarbeit erreicht war. Seine Kommu-

nikantenzahl stieg zu unter früheren Pastoren nicht erreichter Höhe; er übernahm dazu in fünf benachbarten Dörfern die Predigt und in der Gefangenenanstalt von Chester die Seelsorge und war ein ebenso thatkräftiges wie einflußreiches Mitglied in der synodalen Vertretung seiner Denomination. Auf der Höhe seiner Arbeit zog er die Blicke der führenden Gemeinden des Landes auf sich. Seit 1702 wurde er von den (presbyterianischen) Gemeinden Hackney, Salter's Hall, Silver Street, Old Jewry (sämtlich in London) und von Manchester als Pfarrer begehrt. [Einzelheiten aus den für die innere Geschichte und den Religionstand des damaligen Sektentums nicht bedeutungslosen Berufungen liegen außer dem Bereich der encyklopädistischen Behandlung.] Im Mai 1712 endlich folgte er dem erneuten Rufe nach Hackney, (Mare Street), starb aber schon zwei Jahre darauf gelegentlich einer Reise nach Chester; in der dortigen Trinity Church wurde er auch begraben.

Auf der Kanzel in Hackney nahm er am 1. Sonntag nach seiner Einführung zum Gegenstand seiner Frühpredigt Gen. 1, in der Nachmittagspredigt Mtth. 1 und setzte diese praedicatio continua an den folgenden Sonntagen fort; diese wie früher gehaltene Predigten wurden in der Hauptsache die Grundlage seines unten erwähnten Hauptwerkes, das ihm seinen kirchlichen Namen gesichert hat. Begonnen wurde es schon in Chester. Seit 1704 erschienen die einzelnen Bände, bis 1714 von ihm selbst besorgt; nach seinem Tode folgten, von 13 nonkonformistischen Geistlichen herausgegeben, die Episteln und die Offenbarung. Die erste vollständige Gesamtausgabe dieser Exposition of the Old and New Testament haben Burder und Hughes (6 Bde 4°) 1811 besorgt; die bekannteste Ausgabe ist die von Carter, mit Prefatory Remarks von A. Alexander und E. Bickersteht; die von Stokes (6 Bde 8°) 1831—35 trägt durch die Noten von Th. Scott einen ausgeprägt calvinistischen Zug. Zahlreich sind die Auszugsdrucke der Exposition. Die erbauliche Tendenz beherrscht die Arbeit; auf Kritik, scharfe Formulierung und wissenschaftliche Begründung der Gedanken geht nicht das Absehen; in dieser Beziehung ist die Exp. fast wertlos: „mein Ehrgeiz", sagt H. in der Vorrede, „ist der Dienst der Gibeoniten, Wasser des Lebens aus den Heilsquellen für die Gemeinde zu schöpfen". Aber der gesunde commonsense, die sittliche Höhenlage der Gedankenführung, die warmherzige Einfalt, die von Früheren und Späteren nicht erreichte Beziehung der biblischen Gedankenwelt auf das christliche Leben und die gesunde Mystik haben dem Buche, das zudem durch glänzende, rassige Sprache sich auszeichnet, den ersten Platz unter den Arbeiten der Gattung gesichert. Drei der größten Kanzelredner Englands, Rob. Hall, Whitefield und Spurgeon verdanken, wie sie sagen, der Exposition für ihre Predigt sehr viel; Whitefield las sie viermal durch, „das letzte Mal auf den Knien", und Spurgeon machte es bis zuletzt seinen Schülern und Amtsbrüdern zur Pflicht, die Expos. sorgfältig wenigstens einmal durchzustudieren. Von den weniger bekannten Veröffentlichungen H.s nenne ich: A Scripture Catechism 1702; A plain Catechism 1702; A Method for Prayer 1710; Directions for Daily Communion 1712. H.s „Works" erschienen 1726; die Miscellaneous Writings gab S. Palmer 1809, zuletzt Sir J. B. Williams 1832 (mit neuen Predigten aus H.s Manuskripten) heraus. **Rudolf Buddensieg.**

Henry, Philipp, gest. 1696. — (Litt. über ihn: M. Henry (sein Sohn), Memoirs of the Life of Ph. H., 1698; neue vermehrte Ausgabe von Sir J. B. Williams 1826; Wordsworth's Eccles. Biogr. VI; Public Charakters of 1800—1, S. 339; Christian Reformer 1862, S. 641 ff. (Lebensskizze von C. Wiksted); Lee, Diaries and Letters of Ph. H.; L. Stephen, Dict. of Nat. Biogr. vol. XXVI.

Im königlichen Schlosse Whitehall, wo sein Vater ein höfisches Amt bekleidete, am 24. August 1631 geboren und in seiner Jugend Spielgefährte der Prinzen Charles und James, deren Andenken er bis zum Tode bewahrte, schien H. in einem staatlichen Amte die Zukunft bestimmt zu sein. Aber nachdem er, in die vornehme Westminster School aufgenommen, unter Rich. Busbys Einfluß gekommen war, wurden im Tiefpunkte seines Personenlebens die von mütterlicher Seite ererbten religiösen Regungen wach und gaben seinem Streben das kirchliche Ziel. Während er in Christ Church, Oxford, Student war, wurde Karl I., der Vater seiner Gespielen, im Hofe von Whitehall hingerichtet; H. hat eine eindrucksvolle Schilderung der Exekution veröffentlicht. Unter den Stürmen der kirchlich bewegten Zeit (von 1652—1662) gelang es ihm nicht, in ein festes Amt auf längere Zeit einzutreten; auch die politischen Wirren machten ihm die Entscheidung für die eine oder andere der kämpfenden Parteien fürs erste unmöglich. Unter den Unterschriften des League and Covenant des Parlaments steht sein Name nicht. Die Restauration (1660)

zwar begrüßte er als „öffentliche nationale Wohlthat", aber die Uniformitätsakte (24. August 1662), „der Tag, an dem ich geboren ward, und an dem ich vor dem Gesetze starb", machte ihn zu einem „stummen Pfarrer". Während er in den 50er Jahren den gemäßigten Episkopat, auf Ussherschen Linien, als kirchliches Ideal ansah, lehnte er von seinen calvinistischen Überzeugungen aus die Akte ab, lediglich weil sie die Neuordination der Geistlichen forderte, wurde mit 2000 anderen Pastoren, die nicht konformierten, seines geistlichen Amts entsetzt und schloß sich, unter den schweren Verfolgungen der 60er und 70er Jahre ein landflüchtiger Mann, hier und da predigend und disputierend, bald im Gefängnis und fast immer von diesem bedroht, den Nonkonformisten an. Erst die Revolution (1688) setzte dieser Unruhe des Lebens ein Ende; von ihr erhoffte er „Weitherzigkeit" für die Kirchen seines Vaterlands. Nachdem er die Duldungsakte, nicht ohne Bedenken gegen die die wörtliche Verpflichtung voraussetzende Unterschrift angenommen, gelangte der alternde Mann in stillere, stetige Bahnen; er kehrte nach Broad Oak, in dessen Besitz er durch seine Heirat mit Katharina Matthews (1660) gekommen war, zurück, widmete hier, Gutsherr und Pfarrer zugleich, seine gebrochene Kraft dem geistlichen Amte und starb am 24. Juni 1696.

Seine Schriften: abgesehen von einigen lateinischen Versen, die in den Musarum Oxoniens. *ἐλαιοφορία* abgedruckt sind, hat H. selbst nichts veröffentlicht. Aus seinem litterarischen Nachlaß hat Sir J. B. Williams zum Druck gebracht: Eighteen Sermons, 1816; Exposition upon the first eleven chapters of Genesis, 1839; Remains, 1848; die Tagebücher (Diaries), die 1882 gedruckt wurden, sind in der leichten Form der Notiz und Merknote abgefaßt, bieten aber eine der besten Quellen für die innere Geschichte der nonkonformistischen Anfänge und werden als solche in England von der Geschichtswissenschaft geschätzt; die Verehrung, deren sich dort H.s Name erfreut, gilt indes nicht dem Schriftsteller, sondern dem unter Verfolgungen bewährten Charakter.

Rudolf Buddensieg.

Heuschen, Gottfried s. Acta mart. Bd I S. 148, 23.

Heppe, Heinrich Ludwig Julius, gest. 1879. — Quellen: Zur Erinnerung an H. Heppe, Marburg 1879. — Beiblatt zur „Augsb. Allgem. Zeitung" Nr. 226, 1879. — Annalen der Universität Marburg 1879. (Dieselben bringen auf S. 25 f. eine sorgfältige Zusammenstellung sämtlicher Schriften H.s). — Schilbe, Der Bekenntnisstand der sog. reformierten Kirche in Kurhessen, 1855; Amtliches Gutachten der theologischen Fakultät in Marburg 1855; L. Richter, Gutachten, die neuesten Vorgänge in Hessen betr., 1855; Gildemeister, Das Gutachten der theol. Fakultät und seine Bestreiter, 1859; Vilmar, Das lutherische Bekenntnis in Oberhessen &c., 1858; Nauke, Offenes Sendschreiben an die lutherische Geistlichkeit, 1858; Heldmann, Offene Antwort auf das offene Sendschreiben, 1858; Klemme, Die Entstehung des Heidelberger Katechismus &c., 1863; Meurer, Zur Orientierung über den Bekenntnisstand der niederhessischen Kirche, 1871.

Heinrich Ludwig Julius Heppe, Dr. theol. et phil., Professor der Theologie zu Marburg, wurde am 30. März 1820 in Kassel als der Sohn eines kurfürstlichen Kammermusikus geboren. Schon sehr frühzeitig regte sich in ihm der Wunsch, dereinst ein Diener der Kirche zu werden, und nachdem der Vater seinen anfänglichen Widerspruch dagegen fallen gelassen, trat der Knabe in das Gymnasium seiner Vaterstadt ein und absolvierte den Kursus desselben im Jahre 1839. Demnächst bezog er die Universität Marburg. 1843 wurde er auf Grund seiner Dissertation über das Gleichnis vom „ungerechten Haushalter" (Lc 16, 1—9) zum Doktor der Philosophie und bald darauf infolge seiner Abhandlung „De coena Domini" zum Licentiaten der Theologie promoviert. Nachdem H. bald darauf auch die zur Übernahme eines geistlichen Amtes notwendigen Examina abgelegt hatte wurde er 1845 (dritter) Pfarrer an der Martinigemeinde seiner Vaterstadt. In dieser Stellung wirkte er sowohl auf als auch unter der Kanzel in großem Segen. Ihn selbst befriedigte sein geistlicher Beruf, namentlich der Dienst am Worte derartig, daß er vorerst nicht daran dachte, denselben aufzugeben. Gleichwohl vermochten weder die Freuden noch die Pflichten des Amtes die von Anfang an in ihm vorhandene Neigung zu gelehrten Studien zu beeinträchtigen, und die Beschäftigung mit dem an historischen Schätzen so reichen kurhessischen Haus- und Staatsarchiv zu Kassel war ganz dazu angethan, diese Neigung zu fördern und in bestimmte Bahnen zu lenken. Als erste Frucht seiner Studien ließ er im Jahre 1847 seine „Histor. Untersuchungen über den Kasseler Katechismus vom Jahre 1539" erscheinen. — Noch in demselben Jahre 1847 erschien sein erstes größeres Werk, „Die Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568—1582." Dasselbe wurde alsbald nach seinem Erscheinen als eine ebenso fleißige wie gediegene Arbeit von

der theologischen Welt gewürdigt. Im Jahre 1849 erschien seine Schrift über „die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604—1610". Diese Arbeit ist für seine spätere litterarische und gleich zu besprechende kirchliche Thätigkeit von besonderer Bedeutung. Hier tritt uns nämlich zum erstenmal in seinen Schriften mit unzweideutiger Klarheit die Vindikation der hessischen Kirche für den reformierten Kirchenkreis entgegen, wobei indessen zu beachten ist, daß Heppe die hessische Kirche als eine „deutsch-reformierte" bezeichnet. Als das Charakteristische dieser „deutsch-reformierten" Kirchengemeinschaft hob er vor allem den ausgesprochenen Gegensatz gegen das Luthertum der Konkordienformel hervor, während er als den positiven Kern der deutsch-reformierten Dogmatik folgende Punkte bezeichnete: 1. Die absolute Autorität des göttlichen Schriftwortes über jede kirchliche Institution. 2. Die Prädestinationslehre, wie sie von den deutschen Reformatoren vorgetragen war und im Heidelberger Katechismus Ausdruck gewonnen hatte. 3. Die Melanchthonisch-Calvinische Lehre vom Sakrament (a. a. O. S. 78). — Diese kirchengeschichtlichen Anschauungen führte Heppe des Näheren aus in einer 1850 (in den Heidelberger „Studien und Kritiken") veröffentlichten Abhandlung über den „Charakter der deutsch-reformierten Kirche und das Verhältnis derselben zum Luthertum und zum Calvinismus". Er suchte darin folgende Sätze zu erweisen: 1. „Die Entstehung der deutsch-reformierten Kirche ist veranlaßt durch die nach dem Naumburger Fürstentag (1561) beginnende Secession des exklusiven Gnesioluthertums aus der alt-evangelischen, wesentlich von Melanchthons Autorität getragenen Gemeinschaft der evangelischen Stände Deutschlands". 2. Die Tendenz der deutsch-reformierten Kirche ist Aufrechterhaltung des bis zum Naumburger Fürstentage inclusive bestandenen, namentlich in der Augustana Variata (als authentischen Interpretation der später sog. Invariata) und in dem Frankfurter Rezeß (1559) bezeugten Melanchthonischen Gemeindebewußtseins der evangelischen Stände und der hierdurch bedingten irenischen Beziehung des deutschen zum ausländischen (Calvinischen) Protestantismus".

Durch eine ganze Reihe von größeren und kleineren Schriften, die er in den 50er Jahren veröffentlichte, suchte er diese Sätze weiter zu begründen. Die umfangreichsten unter diesen Elaboraten waren: das 1853—1859 in 4 Bänden erschienene Werk über „die Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581" und die dreibändige „Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert", welche er 1857 publizierte. — Indem H.s eben skizzierte reformationsgeschichtliche Anschauungen der usuellen Geschichtsauffassung zuwiderliefen, erklärt es sich hinlänglich, daß sie nicht bloß Aufsehen, sondern auch Widerspruch erregten. Es muß der Geschichtforschung überlassen bleiben, die Resultate, zu denen er bei seiner Geschichtsschreibung gelangt ist, auf ihre Richtigkeit zu prüfen, aber so viel darf als feststehend ausgesprochen werden, daß H.s historische Studien ein ganz neues Verständnis zahlreicher Vorgänge der kirchlichen Vergangenheit, namentlich der Reformationszeit, angebahnt haben.

Im Jahre 1849 vollzog sich in H.s Leben insofern eine bedeutsame Veränderung, als er sein Pfarramt aufgab und sich als Privatdozent an der Philippina habilitierte. Im Sommer 1850 wurde er zum außerordentlichen Professor befördert, freilich zunächst nur mit dem kärglichen Gehalt von 300 Thalern, das 1852 um 100 Thaler erhöht wurde. Eine große Freude und Anerkennung seiner wissenschaftlichen Leistungen wurde ihm im Jahre 1852 dadurch zu teil, daß die theologische Fakultät in Marburg ihn am 300jährigen Gedächtnistage des Passauer Vertrages zum Doktor der Theologie kreierte.

Von hervorragendstem Interesse in H.s Leben ist die im Anfang der 50er Jahre zwischen ihm und Vilmar (s. d. A.) heftig und heftiger wogende Kontroverse über den konfessionellen Charakter der kurhessischen Kirche. Wir finden die beiden Männer zunächst am Ende der 40er und zu Anfang der 50er Jahre durch enge Freundschaft verbunden und in gemeinsamem Streben vereinigt. Vilmar, der eine große Menschenkenntnis besaß, mochte die Geistesgaben seines nachmaligen Gegners frühzeitig erkannt haben und, von dem aufrichtigen und ernsten Verlangen erfüllt, seiner in der Zeit des Rationalismus erstorbenen Landeskirche neue Lebenskräfte einzuhauchen, hatte er auch H. für seine Bestrebungen erwärmt und begeistert. So ließen es sich die beiden Männer unermüdlich angelegen sein, die positiv gesinnten Elemente der hessischen Kirche, vorzüglich unter der Geistlichkeit, um das Panier des Evangeliums zu sammeln. Es wurden zu dem Zwecke Konferenzen von gläubigen Geistlichen und Laien eingerichtet, welche über die Nöte und Bedürfnisse der Zeit ratschlagten und sich insbesondere die Frage vorlegten: Was kann die Kirche zur Abwendung der demokratischen und halbdemokratischen Destruktionsideen thun und beitragen? Vilmar und Heppe waren in der Ansicht einig, daß das von Gott geordnete geistliche Amt als ein besonders starker Schutzdamm gegen die heranbrausenden

Wogen der kirchlich-politischen Freigeisterei anzusehen sei. Und so lange sich Vilmar darauf beschränkte, lediglich die praktische Bedeutung zu betonen, welche dem geistlichen Amte beizumessen sei, wurde er von H. auf das lebhafteste unterstützt. Auch begegneten sich die kirchlichen Ideen beider Männer darin, daß sie in Bezug auf den Kultus in der evangelischen Kirche eine größere Lebendigkeit der Gottesdienste durch Responsorien und Antiphonien für erstrebenswert hielten; und noch im Anfang des Jahres 1852 suchten Heppe und Vilmar auf einer Pastoralkonferenz zu Marburg gemeinsam und einmütig ihren diesbezüglichen Ideen bei der Geistlichkeit Kurhessens Sympathien zu erwecken. Aber das sollte auch die letzte gemeinsame That bleiben! Schon seit längerer Zeit hatte Vilmar, der 1850 in das neu konstituierte Ministerium Hassenpflug eingetreten war, in dem von ihm redigierten „Hessischen Volksfreund", also einem, wie der Name sagt, fürs Volk berechneten Blatte, Artikel veröffentlicht, im welchem die hessische Kirche als eine pseudoreformierte gekennzeichnet wurde, während das Luthertum als das allein rechte und reine evangelische Bekenntnis gepriesen ward; insbesondere enthielt der dem „Volksfreund" angehängte „Geschichtskalender" die heftigsten Angriffe auf das reformierte Bekenntnis. So wurde den reformierten Theologen Kassels, welche s. Z. für die Mauritianische Kirchenreform eingetreten waren, „Unklarheit und Unwahrheit" vorgeworfen. Am meisten aber ward man frappiert durch eine Auslassung in Nr. 106 des „Volksfreundes" Jahrgang 1851. Dort hieß es nämlich von den Verbesserungspunkten des L. Moritz: „Dieselben schienen dazumal der Kirche einen „reformierten" Charakter aufzuprägen, und die niederhessische Kirche hält sich seitdem selbst für „reformiert" und wird dafür gehalten, wenngleich mit Unrecht". Unausbleiblich mußten diese Äußerungen, welche sich gegen ein Bekenntnis richteten, von dem jedenfalls doch der Name drei Jahrhunderte lang der hessischen Kirche aufgeprägt gewesen war, Widerspruch und Unwillen erregen, und je mehr Vilmar seinen persönlichen und amtlichen Einfluß dazu benutzte, seine Ideen in das praktische Leben der hessischen Kirche einzuführen, desto düsterer stiegen am Horizont der Kirche Gewitterwolken auf, welche das Losbrechen eines heftigen Unwetters prophezeiten. Besonderen Widerspruch riefen Vilmars Äußerungen über das geistliche Amt hervor (s. d. A. Vilmar). — Wie es hinsichtlich der konfessionellen Anschauungen und Bestrebungen innerhalb der Vilmarschen Partei, die sich alsbald um den begabten Mann gebildet hatte, aussah, davon erhält man einen Begriff, wenn man einen hessischen Geistlichen über Luther und Luthertum folgendermaßen sprechen hört: „Die Person, welche der Repräsentant ist wahrer Sündenvergebung, in welcher aller irdische Verstand geschwunden war vor dem ewigen Lichte und nur Ehre gegeben wurde Gott und dem göttlichen Worte, mochte das auch in die sündige Welt und in den irdischen Verstand passen oder nicht, ist Luther. Luthers Seele ist der Mittelpunkt der Gemeinde und mit dieser Seele hebt sich die Seele der Gläubigen der Ewigkeit entgegen" (ZlThK IX, S. 284 ff.). Das reformierte Bekenntnis verunglimpfte man auf alle mögliche Weise, man stand nicht an zu erklären, daß mit dem Namen „reformiert" der hessischen Kirche eine „Schmach" angethan werde, und allgemein gebrauchte man den Ausdruck „reformiert" im Sinne von „rationalistisch-ungläubig", „lutherisch" in dem von „positiv-gläubig".

Heppe sah diesem Treiben bis zum Sommer 1852 zu, ohne dagegen offen aufzutreten. Allerdings kostete es ihm viel Selbstverleugnung zu schweigen, aber „um der großen Not der Kirche und um der eminenten Kraft willen, mit der Vilmar wie kein anderer bauend und schaffend in der Kirche wirken konnte", hielt er sich selbst zurück (cf. Heppe, Denkschrift). Im Sommer 1852 machte H. einen letzten Versuch, die bereits entstandene heftige Gährung in der hessischen Kirche niederzuhalten. Auf der zu dieser Zeit in Gießen stattfindenden vereinigten Konferenz von ober- und niederhessischen Geistlichen wies er auf die Augsburgische Konfession und deren Apologie als ausschließliche, aber auch vollkommen genügende Basis der Konferenz hin und legte gleichzeitig der Versammlung einige von Lutheranern und Reformierten gemeinsam anzuerkennende Glaubenssätze vor, welche von derselben auch acceptiert wurden. Aber bald darauf konnte man im „Hessischen Volksfreund" ein „Offenes Sendschreiben an einen lieben Bauersmann von wegen der Konferenz in Gießen" lesen, welches sich in den leidenschaftlichsten Ausdrücken gegen Heppe, den „leichten, eleganten, friedlichen, gelehrten Herrn von der Feder", wendete. Die Erregung der Gemüter wurde immer größer. So stand z. B. die unierte Hanauische Kirche auf dem Punkte, sich vom hessischen Missionsverein um seiner Vilmarschen Tendenzen willen gänzlich loszusagen. Da hielt es der reformierte Superintendent Scheffer in Marburg für angemessen, durch eine im Oktober 1852 nach Ziegenhain einberufene Diözesankonferenz die Stellung des hessischen Missionsvereins zur reformierten Kirche des Landes erwägen zu

lassen. H., der auf dieser Konferenz zugegen war, hielt vor derselben einen Vortrag über die konfessionelle Entwickelung der hessischen Kirche, durch welchen er das gute Recht des reformierten Bekenntnisses darzuthun suchte. Die in diesem Vortrag ausgesprochenen Ideen wiederholte er bald darauf in einer Broschüre, „Die konfessionelle Entwickelung der hessischen Kirche ꝛc.“ betitelt. Dieses Büchelchen ist als die erste der etwa 20 rasch hinter einander erschienenen Schriften über die konfessionellen Wirren in Kurhessen anzusehen. — Einen Stillstand des sich mehr und mehr erhitzenden und erbitternden Streites beabsichtigten zwei ebenso gründliche als ruhig gehaltene Gutachten, welche im Jahre 1855 veröffentlicht wurden. Das eine — mehr theologisch-wissenschaftlich gehalten — ist das „amtliche Gutachten der theologischen Fakultät zu Marburg“, das andere — mehr vom juristischen Standpunkt geschrieben — ist das Gutachten des Professors der Rechte D. Richter in Berlin. — Die beiden Anklagen, welche Heppe gegen Vilmar und dessen Partei erhoben hatte, lauteten: 1. Die Vilmarsche Partei gefährdet die reformierte Kirche des Kurstaates; 2. sie gefährdet die beiden dort zu Recht bestehenden evangelischen Kirchengemeinschaften durch unevangelische Tendenzen. Beide Anklagen wurden in dem erwähnten Gutachten als berechtigt anerkannt und die Vilmarschen Bestrebungen übereinstimmend verurteilt.

Heppes energisches Auftreten gegen Vilmar machte auf verschiedene eine verschiedenen Eindruck. Auf der einen Seite war lauter Jubel, daß sich ein Mann gefunden hatte, der Mut und Befähigung besaß, den Vilmarschen Bestrebungen erfolgreichen Widerstand entgegen zu setzen, auf der anderen Seite entstand eine tiefgehende Abneigung und Verbitterung gegen H., die man ihn bis an sein Lebensende fühlen ließ. So erklärt es sich auch, daß noch heutzutage in Hessen die Urteile über ihn sich diametral gegenüberstehen.

In seiner Karriere hatte H. die Folge seines entschiedenen Auftretens schwer zu empfinden, denn obschon die theologische Fakultät und der akademische Senat in Marburg seine Ernennung zum ordentlichen Professor wiederholt in Antrag gebracht hatten und der Kurfürst auch persönlich dazu geneigt war, so gelang es dem Hassenpflug-Vilmarschen Einfluß dennoch, seine Beförderung bis zum Jahre 1864 zu vereiteln. Ebenso wußte man im Jahre 1861 seine bereits vollzogene Berufung zum ordentlichen Professor der „Dogmatik helvetischer Konfession“ an der Universität Wien durch allerlei nachteilige Gerüchte, welche man zu den Ohren des österreichischen Gesandten in Kassel gelangen ließ, noch im letzten Augenblick zu hintertreiben. — Indessen haben die widrigen äußeren Verhältnisse auf seine lehramtliche und schriftstellerische Thätigkeit nicht im mindesten lähmend gewirkt. Sehen wir zunächst auf die letztere, so tritt uns fortgesetzt eine staunenswerte Fruchtbarkeit derselben entgegen. H. war vermöge der ihm in seltenem Maße zu Gebote stehenden Wortfertigkeit und der ihm nicht minder eigenen Fähigkeit, seine Gedanken zu konzentrieren, zum Schriftsteller in hervorragender Weise befähigt. Dazu besaß er die Fähigkeit, während er ein Thema für den Druck bearbeitete, ein anderes, das ihm bei seinen Studien begegnet war, fest im Auge zu behalten und sich nebenher damit zu beschäftigen. So war er z. B. beim Durchsuchen der Superintendenturakten in Allendorf, mit denen er sich bereits in der Zeit seines Kasseler Pfarramts eingehend beschäftigt hatte, auf Urkunden gestoßen, die für die Geschichte des deutschen Schulwesens von Wichtigkeit waren. Das veranlaßte ihn, neben seinen reformationsgeschichtlichen Forschungen die Geschichte des deutschen Schul-, insbesondere des Volksschulwesens, eifrigst zu studieren. Die erste Frucht dieser Studien waren die 1850 in der Zeitschrift des historischen Vereins in Hessen erschienenen „Beiträge zur Geschichte des hessischen Schulwesens“, und noch in demselben Jahre veröffentlichte er eine Schrift über „das rechtliche Verhältnis der Universität Marburg zur evangelischen Kirche Hessens“, wozu ihm die Marburger Universitätsakten das Material geliefert hatten. Seine fortgesetzten umfangreichen und sorgfältigen Studien und Forschungen über das Schulwesen ermöglichten ihm, in den Jahren 1858—1860 seine fünfbändige „Geschichte des deutschen Volksschulwesens“ zu veröffentlichen. — Dabei blieb jedoch die Kirchengeschichte das Gebiet, dem H. sich mit Vorliebe widmete. Vom Jahre 1860 an veröffentlichte er seine „Schriften zur reformierten Theologie“ und brachte darin in einem ersten Bande die „Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen Deutschlands“, in einem zweiten die „Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche“. Seine genaue Bekanntschaft mit der Geschichte der reformierten Kirche veranlaßte Hagenbach, als Herausgeber des Sammelwerks: „Väter und Begründer der reformierten Kirche“, Heppe um eine Biographie Theodor Bezas zu ersuchen, welchem Wunsche er 1861 nachkam. Ebenfalls von außen her kam ihm die Anregung zur Bearbeitung der „Geschichte der evangelischen Kirche von Cleve-Mark und der Provinz Westfalen“, die er 1867 und 1870 in zwei Bänden zur Darstellung brachte. Es war das eine seiner lokal-historischen Arbeiten, unter die auch das

1850 herausgegebene Buch über die „Restauration des Katholicismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg" und das 1862 erschienene Heft über „Entstehung, Kämpfe und Untergang evangelischer Gemeinden in Deutschland" zu zählen sind. — Mit ganz besonderer Vorliebe hatte er von jeher das Studium der hessischen Kirchengeschichte getrieben. So bekundet sich seine 1876 in zwei Bänden erschienene „Kirchengeschichte beider Hessen" nicht bloß als eine treffliche historische Arbeit, sondern auch als ein Werk der Pietät. Es ist dieses Werk H.s wohl dasjenige, mit welchem er den allgemeinsten Beifall gefunden hat. — Schließlich wendete er seine Aufmerksamkeit zwei eigentümlichen Frömmigkeitserscheinungen in der christlichen Kirche zu: der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche und dem Pietismus in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande. 1875 ließ H. seine „Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche" erscheinen. H. hat mit dieser Arbeit einen wichtigen und bis dahin im Dunkel liegenden Teil der Kirchengeschichte ans Licht gezogen. Am Schluß dieses Werkes kommt er auf verwandte Erscheinungen in der evangelischen Kirche, namentlich auf den Labadismus und Pietismus der Niederlande zu sprechen, und damit war bereits das Thema berührt, welches er einige Zeit später in seiner „Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande", ausführlich behandelte. Er verfolgt darin die Wurzeln des niederländischen Pietismus, die er in England (R. Baxter und John Bunyan) findet, und giebt eine höchst interessante Darstellung der pietistischen und dem Pietismus verwandten Erscheinungen in der niederländischen Kirche. — Mit einem Werk der Pietät schloß H. seine schriftstellerische Thätigkeit. Es war ihm der Auftrag geworden, die „Geschichte der Hexenprozesse", welche aus der Feder seines Schwiegervaters, des Professers Soldan in Gießen, stammte, für eine neue Auflage umzuarbeiten. Zur Hälfte mußte er diese Arbeit vom Krankenbett aus leisten und die Vollendung des Werkes im Druck hat er nicht mehr erlebt.

Die Pflichten eines akademischen Lehrers erfüllte H. auf das gewissenhafteste. Er las täglich mehrere Stunden Kollegien; die Manuskripte dazu arbeitete er mit der peinlichsten Sorgfalt aus. Man muß diese Gewissenhaftigkeit um so höher anschlagen, als die Gegenstände, welche H. im Kolleg vorzutragen hatte, sich nur teilweise mit denen berührten, welche er mit der Feder behandelte. Nur im Anfang seiner akademischen Lehrthätigkeit beschäftigte er sich mit kirchengeschichtlichen Vorträgen, später waren Pädagogik, Dogmengeschichte und namentlich systematische Theologie die Disziplinen, welche er im Hörsal docierte. Für das Gebiet der systematischen Theologie war er vermöge seiner großen Geistesklarheit und ausgezeichneten Denkschärfe in besonderer Weise befähigt. Sein Lieblingskolleg war Symbolik, denn da fand er Gelegenheit, die reichen Früchte seiner reformationsgeschichtlichen Studien auszuschütten; aber recht eigentlich ins Herz sah man ihm in seiner „Ethik" und „Dogmatik". Hier fand man bewahrheitet, was sein Kollege Ranke ihm am Grabe nachrief: „Es war, mochte es bisweilen auch anders scheinen, doch in der That so, daß er nicht ein kaltes Erkennen, sondern ein lebendiges Gefühl für die Theologie in Anspruch nahm". H. verband in trefflichster Weise ernste Wissenschaft und kindlichen Glauben an die Schriftwahrheiten. Sein System war das eines positiven Unionismus: unter Ablehnung des Luthertums der Konkordienformel neigte er sich, namentlich in der Abendmahlslehre und in der Christologie, dem reformierten Lehrtropus zu. — Während er in den Vorlesungen über Symbolik und Dogmatik nicht selten einen stark polemischen Ton anschlug, wie das in der großen Entschiedenheit seines Charakters begründet war, konnte man die ganze Weichheit und Feinheit seines Gemütslebens in der „Ethik" kennen lernen. In diesen Vorlesungen, die nach seinem Tode herausgegeben und auch ins Holländische übersetzt sind, merkte man so recht, daß ihm das Evangelium tief im Herzen lebte und daß er die Kraft und den Segen desselben an sich selbst erfahren hatte.

Der Teilnahme H.s an den praktischen Aufgaben der Kirche ist bereits Erwähnung gethan. Er nahm an kirchlichen Konferenzen und Pastoralversammlungen lebhaften Anteil und förderte ihre Beratungen in anregendster Weise. Namentlich beteiligte er sich an den Verhandlungen des Frankfurter Kirchentages im Jahre 1854 in hervorragendem Maße. Ein besonderes Interesse wandte er der Kirchenverfassung zu, von deren richtiger Gestaltung er großen Segen für das kirchliche Leben der Gemeinde erhoffte. Sein Wunsch war auf eine presbyterial-synodale Organisation der Kirche gerichtet, und als in der preußischen Landeskirche Schritte gethan wurden, welche dieses Ziel verfolgten, da sprach er seine lebhafte Freude darüber aus (vgl. „Presbyteriale Synodalverfassung" S. 114). Auch bearbeitete er im Auftrag des preußischen Kultusministeriums einen Entwurf zur synodalen Organisierung der hessischen Kirche. — Am deutlichsten bewies er sein Verständnis für die

Aufgaben der Kirche durch seine Beteiligung an der Gründung des Treysaer (jetzt nach Kassel verlegten) Diakonissenhauses. Dieses in reichem Segen wirkende Institut verdankt seine Entstehung in erster Linie H., der den Gedanken zur Gründung eines Diakonissenhauses für Hessen in Anregung brachte und bis an sein Ende ein zu Rat und That bereiter Freund der Diakonissensache in Hessen blieb. Wie richtig er die Mängel und die Bedürfnisse seiner Zeit beurteilte, ersieht man aus der Vorrede zu seinem „Gebetbüchlein zur Übung täglicher Andacht im christlichen Hause“ (4. Aufl. 1876). Zur Abfassung dieses Büchelchens, in dem sich die schönsten Erzeugnisse evangelischer Liturgik verarbeitet finden, trieb ihn der Gedanke, daß, wenn die Familien erst wieder mit dem Hauche evangelischer Frömmigkeit durchweht und erfüllt sein würden, wozu er namentlich die Einrichtung täglicher Hausandachten ersprießlich erachtete, ein mächtiger und unzweifelhaft wirksamer Hebel zur Bekämpfung der materialistischen Gesinnungen und Bestrebungen im Volke angesetzt sein würde.

In seinem Privatleben erwies sich H. seinen Eltern gegenüber als pietätvoller Sohn; für Weib und Kind war er ein liebreicher Gatte und Vater; denen, die sich ihm näherten, brachte er Güte und Wohlwollen entgegen. Wem es vergönnt war, in H.s Haus bekannt zu werden, der fühlte sich alsbald wohl, und vielen, namentlich unter seinen Schülern, sind die Abende, die sie in der H.schen Familie erlebt haben, in unvergeßlicher Erinnerung. H. war kein moderner Kulturmensch mit feinen gesellschaftlichen Formen, aber ein Mann von echtem Schrot und Korn. Hatten sich junge Leute vertrauensvoll an ihn angeschlossen, und hatte er den Eindruck, daß es ihnen mit ihrem Studium ernst sei, dann machte er mit ihnen wohl Spaziergänge in die herrliche Umgebung Marburgs, und auf diesen Gängen konnte man ihm dann so nahe treten, wie nur ein Freund dem Freunde.

Will man H. charakterisieren, so kann man sagen: Wahrhaftigkeit war der ethische Kern seiner Persönlichkeit. Der Drang zur Wahrheit war es, der ihn bei seinen wissenschaftlichen Studien erfüllte; die Liebe zur Wahrheit war es auch, die ihn wiederholt zum Kampfe trieb in Wort und Schrift, aber indem sich diese Liebe bei dem feurigen Mann nicht selten zu einem fast stürmischen Eifer gestaltete, trug sie ihm viel Verkennung und sogar bittere Feindschaft ein. Er war eine durch und durch gerade Natur, der alle Winkelzüge und Umwege widerwärtig waren.

Im Dezember 1878 begann H. zu kränkeln, nur mit Mühe und mit Aufbietung aller Kräfte gelang es ihm, seine Vorlesungen noch einige Zeit fortzusetzen, aber im Februar 1879 mußte er sie gänzlich aufgeben. Es konnte weder seiner Energie, mit der er sein körperliches Leiden zu bekämpfen suchte, noch der sorgsamen und aufopfernden Pflege seiner Gattin gelingen, der tötlichen Krankheit Einhalt zu thun, die, in einem Speiseröhrenkrebs bestehend, ihm furchtbare Qualen bereitete. H. fühlte das Herannahen seines Endes und bereitete sich darauf vor, wie es dem Christen gebührt, indem er sich zu Gottes Wort hielt und seine Seele daran stärkte. Noch mitten im letzten Todeskampf, der am Morgen des 25. Juli anbrach, bat er, daß ihm der 103. Psalm vorgelesen würde, dann verlangte er noch einmal nach den Klängen seines Lieblingschorals: „Jesus meine Zuversicht“ und entschlief dann sanft zum ewigen Leben. Auf seinem Grabe in Marburg erhebt sich heute ein schlichtes würdiges Denkmal, das ihm die Liebe einiger Freunde und Verehrer gesetzt hat und das die Inschrift trägt: „Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an, und folget ihrem Glauben nach“. **A. Kuhnert.**

Heraklas, alexandrinischer Bischof (der 12. nach der Tradition) von 231 (232) bis 247 (vielleicht 248), s. meine Chronologie der altchristlichen Litteratur S. 202 ff. Schriftsteller ist er schwerlich gewesen, aber einen Kanon „unseres sel. Vaters Heraklas“ citiert Dionysius Alex. (Euseb., h. e. VII, 7, 4). Das koptisch-arabische Synaxarium (hrsg. von Wüstenfeld II, 1879, S. 160) zum 8. Kihak bemerkt über ihn Folgendes. „An diesem Tage ging zur Ruhe der hl. Vater Heraklas, Patriarch von Alexandrien. Dieser Heilige war von ungläubigen Eltern geboren; indes bekehrten sie sich und ließen sich taufen [nachdem er ihnen geschenkt war]. Sie hatten ihn in der fremden Philosophie unterrichten lassen; nachdem sie aber bekehrt waren, ließen sie ihn auch in der christlichen Philosophie unterweisen und die Briefe und das Evangelium auswendig lernen. Hierauf weihte ihn der hl. Demetrius zum Priester u. s. w.“ Im Folgenden wird noch erzählt, daß er nach Demetrius Tode Bischof geworden sei, viele Andersgläubige bekehrt und dem Dionysius die Aufsicht über die Verwaltung übertragen, sich selbst aber den Unterricht vorbehalten habe. Origenes (bei Euseb., h. e. VI, 19) rechtfertigt seine Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften damit, daß er sie nach dem Vorgang des Pantänus und Heraklas getrieben habe,

„der jetzt im Presbyterium zu Alexandrien sitzt; ihn fand ich bei dem Lehrer der philosophischen Wissenschaften (Ammonius), dessen Zuhörer er schon fünf Jahre lang gewesen war, ehe ich nur angefangen hatte, jene Vorträge zu hören (H. ist also schwerlich lange nach 170 geboren). Er legte daher auch die gewöhnliche Kleidung, welche er früher getragen hatte, ab und zog den Philosophenmantel an, den er noch bis auf den heutigen Tag beibehält, sowie er auch nicht aufhört, die Bücher der Griechen mit Eifer zu studieren." Origenes hatte aber dem Heraklas so imponiert, daß er (und sein Bruder Plutarch) die ersten Schüler des jugendlichen Lehrers wurden (Euseb., h. e. VI, 3). Nun wurde er Christ und zeichnete sich als wissenschaftlicher Theologe aus, so daß er im Ruhm mit Origenes wetteiferte. In seiner im Jahre 222 geschriebenen Chronik erzählt Julius Afrikanus (bei Euseb., h. e. VI, 31), daß es der Ruf der Gelehrsamkeit des Heraklas gewesen sei, der ihn nach Alexandrien gelockt habe. Origenes, der ihm auch persönlich befreundet war, übertrug ihm die Leitung der katechetischen Vorschule (Euseb., h. e. VI, 15). Wahrscheinlich ist die Lehrweise und der philosophisch-theologische Standpunkt des Heraklas dem des Origenes wesentlich ähnlich gewesen, aber er muß es verstanden haben, den Vorwürfen auszuweichen, welche das Leben des Origenes verbitterten, oder er hat seine Lehrweise allmählich dem Bekenntnis strenger angepaßt. Beweis dafür ist, daß ihn Demetrius zum Presbyter erhoben hat. Vergebens bemühte sich Origenes in seinem Streite mit dem bejahrten eifersüchtigen Bischof, sich durch die Berufung auf den philosophischen Presbyter zu schützen (s. oben). Dieser selbst trat nicht für den Freund und Lehrer ein, sondern ließ ihn fallen: er hat damit eine Verantwortung auf sich geladen, die Jahrhunderte hindurch nachgewirkt hat, ja heute noch fortwirkt. Eusebius hat die Verhältnisse verschleiert, aber wir besitzen andere Zeugnisse, die sie außer Zweifel stellen. Schon die Thatsache spricht laut genug, daß Heraklas, nachdem Origenes nach Cäsarea gegangen war, Vorsteher der Katechetenschule und etwa ein Jahr darauf Bischof von Alexandrien geworden ist (Euseb., h. e. VI, 26). Ausdrückliche Zeugnisse machen es aber zweifellos, daß Heraklas direkt Partei gegen Origenes genommen, ja ihn, als er noch einmal nach Ägypten zurückkehrte, noch einmal (etwa zwei Jahre nach der Exkommunikation durch Demetrius) exkommuniziert hat, s. Gennadius, de vir. ill. 34 (sub v. „Theophilus: „Theophilus hat in einem Schreiben erklärt, nicht er sei der erste, der den Origenes verurteilt habe, sed ab antiquis patribus et maxime Heracla fuisse et presbyterio nudatum et ecclesia pulsum et de veritate fugatum"), das Synodalschreiben eines unter Theophilus gehaltenen Konzils ägyptischer Bischöfe in der ep. Justiniani ad Mennam (III, p. 263 Hardouin, cf. Mystagogia S. Alex. bei Routh, Relig. S. IV², p. 81: *τί δὲ εἴπω Ἡρακλᾶν καὶ Δημήτριον τοὺς μακαρίους ἐπισκόπους, οἵους πειρασμοὺς ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὠριγένους*), Vita Pachomii (Acta SS 14. Mai § 21 p. 30), Photius (*Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις* Nr. 9 bei Döllinger, Hippolyt und Kallist S. 264 f.: Heraklas hat den Bischof Ammonius von Themuis abgesetzt, weil er den exkommunizierten Origenes in seiner Kirche habe predigen lassen). Auch die Kopten wissen in ihrem Heiligenkalender davon zu erzählen, daß Heraklas und Origenes sich befehdet haben.

Über die Amtsführung des Heraklas ist so gut wie nichts berichtet; Dionysius Alex., der einen Kanon über die Gefallenen von ihm anführt (s. oben), erwähnt ihn nur noch einmal beiläufig (Euseb., h. e. VII, 9). Doch ist uns bekannt, daß sich unter Heraklas wichtige Neuerungen in der kirchlichen Verwaltung Ägyptens vollzogen haben. Hieronymus erzählt uns (op. 164 ad Evagrium), daß sich in Alexandrien bis auf Heraklas und Dionysius die Sitte erhalten hätte, daß die Presbyter den Bischof wählten. Eutychius (Annal. I, 331) bestätigt dies, bemerkt aber, die Sitte hätte sich bis auf Alexander (saec. IV. init.) erhalten. Die Berichte sind vielleicht nicht unvereinbar. Die Kämpfe um die Bischofswahl mögen bis in die konstantinische Zeit gedauert haben. Jene merkwürdige Sitte kam daher, daß es höchst wahrscheinlich bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts in Ägypten nur einen Bischof, den von Alexandrien, gegeben hat. Eutychius (I, 332) erzählt, daß zuerst Demetrius drei andere Bischöfe eingesetzt habe, Heraklas sodann zwanzig, und daß Heraklas zuerst Patriarch genannt worden sei („Vater" nennt ihn Dionysius Alex.). Letzteres mag auf sich beruhen; die Erzählung aber von den zwanzig Bischöfen scheint mir nicht unglaubwürdig zu sein. **A. Harnack.**

Herakleon s. Valentin und seine Schule.

Heraklit, von Euseb. h. e. V, 27 S. 235 als Verfasser einer verloren gegangenen Schrift *εἰς τὸν ἀπόστολον* und Zeitgenosse des Commodus genannt, s. Harnack, LG I S. 758; Krüger, LG S. 138. **Hauck.**

Herbergen bei den Hebräern s. Fremdlinge Bd VI, S. 264,53ff.

Herberge zur Heimat. — Ueber Perthes: [Wichern] (Fliegd. Blätter 1867, 369): O. Perthes (Schäfer, Monatsschr. f. JM. XVIII, 1898, 277); Schäfer (Schäfer, Evang. Volkslexikon, Bielefeld 1899, 585).

Ueber Herbergen z. Heim.: Cl. Th. Perthes, Das Herbergswesen der Handwerksgesellen, Gotha 1856, 2. Aufl. mit Vorw. v. Bodelschwingh, ebda. 1883; Die Herbergen zur Heimat. Denkschrift des Central-Ausschusses f. JM., mit einem Baurisse, Berlin 1883, 3. Aufl. 1888; Cuno, Die Herb. z. H., Bau und Einrichtung ders. Mit 16 Abbild. Leipzig 1883; Häpe, Die Herb. z. H. (Heft IX u. X der kl. Bibl. f. JM.), Leipzig o. J.; H. Rathmann, Die Herb. z. H. nach ihrer bish. Entwickelung, Hamburg o. J. — Die Herb. z. H. (Fliegd. Blätt. 1867, 66); G. Augener, Die Herb. z. H. und Vereinshäuser auf Grund ihrer Gesch. in Rheinland und Westfalen, Bielefeld 1869; Schäfer, Leitfaden der JM.³, Hamburg 1893, 93; Wurster, Lehre von der JM., Berlin 1895, 281; Schäfer, Evang. Volkslexikon, Bielefeld 1899 Artt.: Jugendfürsorge u. a. — Die Herbergen zur Heimat 1854—1896 und das erste Jahrzehnt des deutschen Herbergsvereins, Bethel bei Bielefeld 1896. — Statistik der Herb. z. H., Bethel bei Bielefeld 1897. — Ueber alle Detailfragen des Arbeitsnachweises, des Wanderns, der Herbergen, Arbeiterkolonien, Verpflegungsstationen ꝛc. (sowie die betr. Statistiken) giebt Auskunft das Fachlatt: Die Arbeiterkolonie 1884 ff., seit 1897 ff. unter dem Titel: Der Wanderer, Red. P. Mörchen, Bethel bei Bielefeld. — Als Unterlage sind auch die Abschnitte über die Handwerkerfrage, den Arbeitsnachweis ꝛc. in den nationalökonomischen Handbüchern zu vergleichen.

Wie der deutsche Handwerksbursche ein unserm Volk eigentümlicher Typus ist, ohne Parallelerscheinung bei andern Völkern, so gehört auch die Herberge zur Heimat, die ursprünglich als des Handwerksburschen Gasthaus gedacht ist, zu den spezifisch deutschen Einrichtungen der JM. Schon bei der Wahl des Namens hat man eine besonders glückliche Hand gehabt, was leider nicht in Betr. aller Institute der JM. der Fall gewesen ist. Auch die Einrichtungen der Herberge sind gesund volkstümlich, von echt evangelischem Geist getragen. Erfinder und erster Gründer der H. ist der Prof. der Jurisprudenz Clemens Theodor Perthes in Bonn, ein kernhaft deutscher und grundevangelischer Mann — ein Beispiel, wie bei gemeinsamer nationaler und kirchlicher Grundlage die verschiedenen Stände und Volksschichten nicht ineinander aufzugehen brauchen, und doch einander zum Segen sein, auch die höheren tiefes und feines Verständnis dafür haben können, was den niederen not thut. P. (geb. 2. März 1809, gest. 25. November 1867) war der Sohn des trefflichen Buchhändlers Perthes in Hamburg und Enkel des Wandsbecker Matthias Claudius. Er hat der Fürstenjugend Deutschlands nahegestanden wie wenige deutsche Professoren; fast alle Semester las er deutschen Fürstensöhnen Privatissima: Kaiser Friedrich, König Albert von Sachsen, Großherzog Friedrich von Baden waren einst u. a. seine Schüler. Aber das hat den im wirklichen Volksleben wurzelnden Gelehrten nicht gehindert, die folgenreichste warmherzige That seines Lebens für die deutsche Handwerkerjugend zu thun. Auch dem deutschen gebildeten Haus hat er eins seiner besten Bücher gegeben: seines Vaters Friedrich Perthes Leben, 3 Bde, 1848—1856, 6. Aufl. 1872. Von den verschiedensten Seiten waren die Notstände unter den Wanderburschen erkannt, beklagt und Versuche zu ihrer Hebung gemacht worden. Die Humanität um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts hatte nur Mittelchen allerschwächster Art vorzuschlagen, deren stärkstes ein neues Reisehandbuch war an Stelle anderer, wie dasjenige von Ernst Friedrich Zobel, das zu Altorf von 1737—1795 in vier Auflagen erschien (vgl.: Über die Frage: Wie können die Vorteile, welche durch das Wandern der Handwerksgesellen möglich sind, befördert, und die dabei vorkommenden Nachteile verhütet werden? Eine durch die Königl. Societät der Wissenschaften in Göttingen gekrönte Preisschrift von Karl Friedrich Mohl, Doktor der Phil. und Archidiakonus in der Reichsstadt Dinkelsbühl. Pia desideria, Erlangen, J. J. Palm 1798). Wichern hatte in den von Land zu Land ziehenden Handwerksgesellen Hauptträger des Kommunismus erkannt und aufgedeckt; aber das von ihm empfohlene Gegenmittel der „wandernden Brüder" war nicht durchführbar. Die christlichen Jünglingsvereine hatten zum Schutz ihrer Mitglieder in einigen großen Städten „Pilgerstübchen" eingerichtet; in dem Berliner logierten 1854 nur 54 Gäste, 1855 deren 110; die breite Masse wurde durch diese Einrichtung nicht erreicht. Da faßte Perthes den großen und einfachen, aller Welt sofort verständlichen, eine allmähliche Durchführung je nach örtlichen Verhältnissen gestattenden Gedanken eines Gasthauses für Reisende jener Klasse mit christlicher Hausordnung und führte ihn in Bonn aus. Die dortige Herberge zur Heimat wurde am 21. Mai 1854 eröffnet. Mit vollkommener Klarheit hat Perthes von Anfang an den Charakter der Anstalt erkannt, und heute noch, nachdem aus der

einen 470 geworden sind, gelten in der Hauptsache noch ganz dieselben Grundsätze, welche Perthes in seiner klassischen Schrift über den Gegenstand ausgesprochen hat. Die Herberge zur Heimat ist ein Gasthaus, hat also in Einrichtungen und Darbietungen den analogen Verhältnissen anderer ähnlicher Häuser zu entsprechen; sie ist keine Wohlthätigkeitsanstalt, die laufenden Einnahmen müssen also die Ausgaben decken; nur für die erste Anlage dürfte auf freiwillige Gaben um des guten Zwecks willen zu rechnen sein. Die H. ist ein Gasthaus für Handwerksgesellen: sie muß sich in allem auf dem Niveau dieser Bevölkerungsklasse halten, auch deren spezielle Lebensgewohnheiten berücksichtigen. Aber die H. ist ein Gasthaus mit christlicher Hausordnung und soll vom christlichen Geist getragen sein. Also Branntwein, Spiel um Geld, wüstes Wesen jeder Art sind ausgeschlossen. An der Morgen- und Abendandacht, welche der Hausvater mit den Seinigen hält, teilzunehmen, wird kein Gast gezwungen, aber es wird jedem angeboten. Als ein in Handwerkerverhältnissen kundiger Mann und erfahrener Christ hat sich der Hausvater seiner Gäste mit Rat und That anzunehmen. Um ihn jeder Versuchung zu entheben, auf seinen persönlichen Vorteil zu sehen, ist der Hausvater lediglich der mit festem Gehalt angestellte Beamte seines Auftraggebers (Vereins ꝛc.) und hat von dem Umsatz keinerlei persönlichen Gewinn. Auch hierin zeigt sich der gesund-evangelische Sinn und zugleich die wahre Kenntnis des Volkslebens bei Perthes, daß er dem Hausvater (entweder früherer Handwerksmeister oder Bruder aus einer Diakonen-Anstalt) die Ausschlag gebende Stellung giebt, ihn aber durch feste Ordnungen unterstützt.

Dem gesamten Herbergswesen ist seit etwa zwei Jahrzehnten zwar nicht ein im Grund anderer, aber doch breiterer Stempel allmählich aufgedrückt worden. Die Umwälzung unseres Volkslebens in sozialer Beziehung, welche sich seit den siebziger Jahren sehr fühlbar machte, die immer mehr sich vollziehende Verwandlung Deutschlands aus einem Ackerbau- und Handwerkerstaat in einen Industrie- und Handelsstaat, wobei die Eigentümlichkeit des Gesellen und Handwerksburschen sich immer mehr im Allgemeinbegriff des „Arbeiters" verliert, die „Gründerära" und der „Krach", in deren Folgezeit sich allein in Deutschland wohl 200000 Menschen auf der Wanderfahrt umhertrieben, die Gegenströmung und Hilfsaktion, welche durch Pastor v. Bodelschwingh in Bielefeld vermittelst der Arbeiterkolonien und Verpflegungsstationen eröffnet wurde, haben auf die Herbergen z. Heim. bedeutend eingewirkt. Bei dem Zudrang der Gäste entstanden in den Großstädten Massenherbergen, in welchen von einer Beeinflussung der Gäste durch den Hausvater keine Rede mehr sein kann; vielfach wurden Verpflegungsstationen mit den H. verbunden u. s. w. Das Netz der H., womit man ganz Deutschland umspannt hat, ist schon ziemlich engmaschig; doch ist noch manche Lücke auszufüllen. Manche Fragen der Technik, wie der geistlichen Verwaltung (wovon an dieser Stelle nicht gehandelt werden kann) harren noch der Lösung oder doch der Durchführung (Wanderordnung, Wanderschein, Reisehandbuch, Andachtsbuch, allgemeines Herbergsschild, hygienische und andere praktische Einrichtungen, Verbindung mit den Innungen u. s. w.). Zum Austausch der Erfahrungen, zu gegenseitigem Halt hat man sich zu provinziellen Herbergsverbänden und zu einem allgemeinen deutschen Herbergsverein zusammengeschlossen und auch mit verwandten Bestrebungen Fühlung gesucht (Central-Vorstand deutscher Arbeiterkolonien, Gesamtverband deutscher Verpflegungsstationen). — Von den katholischen Gesellenhospizen unterscheiden sich die H. z. H. dadurch, daß jene nur für Mitglieder der Gesellenvereine, diese für alle zugänglich sind. — Früher verband man gern einige Zimmer für Reisende von höheren Ansprüchen mit den Herb. z. H.; heutzutage ist die Tendenz entschieden für Trennung beider Anstalten. — Die Verbindung von Logierhäusern oder doch Logierzimmern für am Ort wohnende Gesellen mit der Herb. z. H. hat oft Mißstände hervorgerufen (die Hausordnung ist gegenüber den Ansässigen schwerer durchzuführen als gegenüber den Gästen). — Vereine christlicher junger Männer, Jünglingsvereine, Lehrlingsvereine, die je nach Zeit und Ort Anlehnung bei der Herb. zur Heim. gefunden haben, streben je länger je mehr nach eignen Lokalen. Hier wie auch anderwärts differenzieren sich die Spezialaufgaben. Aus dem Gesamtgebiet der Jugend- oder Wandererfürsorge lösen sich die einzelnen Veranstaltungen heraus. Der Herb. z. H. wird unter ihnen immer ein Ehrenplatz bleiben. **Th. Schäfer.**

Herberger, Valerius, ein reich begabter lutherischer Prediger, gest. 18. Mai 1627. — Sam. Friedr. Lauterbach, VITA, FAMA ET FATA VALERII HERBERGERI. Das merkwürdige Leben . . . Val. Herbergers, Leipzig 1708. Danach zahlreiche populäre Bearbeitungen. Neuerdings: Ad. Henschel, Val. Herberger, Halle a. S. 1889 (Schriften für das

deutsche Volk herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte Nr. 4); und besonders: Dr. Orphal, Valerius Herberger. Ausgewählte Predigten mit einer einleitenden Monographie. Leipz. 1892 (Die Predigt der Kirche XVII. Band). AdB XII. Vgl. auch: Ph. H. Schuler, Veränderungen des Geschmacks im Predigen I, Halle 1792, S. 295 ff.; W. Beste, Die bedeutendsten Kanzelredner des 17. Jahrhunderts, III, Dresden 1886, S. 76 ff.

Valerius Herberger wurde am 21. April 1562 in Fraustadt im damaligen Groß-Polen geboren. Noch nicht neun Jahre alt verlor er seinen Vater, einen Kürschnermeister, der sich als „deutscher Poet" einen Namen gemacht hatte. Sein Stiefvater, ein Schuhmacher, bestimmte ihn zu seinem Beruf. Seine Pate aber, der Pastor Arnold in Fraustadt, setzte es durch, daß der gut beanlagte siebzehnjährige Jüngling, damals Primus der Fraustädter Lateinschule, sich zum Studium der Theologie entschloß. Nachdem er drei Jahre lang noch die „blühende" Schule in Freistadt in Schlesien besucht hatte, ging er zur Universität, zuerst nach Frankfurt a. O., dann schon im Juni 1582 nach Leipzig. 1584 wurde er als Lehrer in seine Vaterstadt berufen, 1590 wurde er nach abgelegtem Examen dort Diakonus und Neujahr 1599 Pastor. Als solcher hat er bis zu seinem Tode auch unter den schwierigsten Verhältnissen in reichem Segen in Fraustadt gewirkt. Wiederholte ehrenvolle Berufungen, so zur Liegnitzer Superintendentur und an die Hauptkirche von Breslau, hat er ausgeschlagen. Die schmerzlichste Erfahrung für Herberger war es, daß seine Gemeinde auf Befehl Sigismunds III., eines Zöglings der Jesuiten, 1604 ihr Gotteshaus an die Katholiken abtreten mußte. Sie erwarb zwei Privathäuser, die sie allmählich zu einer Kirche ausbaute; am Weihnachtsfeste 1604 wurde der erste Gottesdienst an dieser Zufluchtstätte gehalten, die Herberger deshalb das Kripplein Christi nannte. 1613 wütete die Pest in Fraustadt. Herberger waltete seines Amtes als Seelsorger mit unerschrockener Treue und dichtete in den Tagen der Gefahr sein einziges Lied, das aber in allen evangelischen Gesangbüchern Aufnahme gefunden hat: Valet will ich dir geben, du arge falsche Welt. Sein Symbolum: Munde maligne vale! bildet den Grundgedanken, sein Taufname die Strophenanfänge des Liedes.

Herberger war ein fruchtbarer asketischer Schriftsteller. Nächst einigen schon früher von ihm veröffentlichten Predigten war sein erstes Werk der 1601 erschienene erste Teil der Magnalia Dei de Jesu scripturae nucleo et medulla. Die übrigen elf Teile folgten dann in ein- bis vierjährigen Zwischenräumen bis 1618. Das Werk ist ein erbaulicher Kommentar in Meditationen über die fünf Bücher Mose, Jos, Ri und Rut, von denen Gen den ersten bis vierten, Ex den fünften und sechsten, die übrigen Bücher je einen Teil umfassen. Die Tendenz der Magnalia ist, Jesum als der heiligen Schrift Stern und Kern auch schon im AT nachzuweisen. Später wurden die Teile zu einem Ganzen vereinigt und bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts wiederholt aufgelegt. In einigen dieser späteren Ausgaben sind ihnen ein- bezw. hinzugefügt: der Osterschatz (gesondert zuerst 1618 erschienen), sechs predigtartige Abhandlungen über Ri 14—16 (Simson ein Typus Christi); Gloria Lutheri et Evangeliorum (1608) „ein augenscheinlicher Beweis, daß der Engel ... Apk 14 eine tröstliche Weissagung sei von ... Luthero"; Florilegium ex paradiso psalmorum, Paradies-Blümlein der 150 Psalmen (1625 ff.), eine Auslegung des Psalters, deren ersten bis dritten Teil (Ps 1—21) Herberger noch selbst zum Druck besorgt, deren vierten Teil (Ps 22—28) er noch bis Ps 23, 5 ausgearbeitet, sein Sohn und Nachfolger im Amte Zacharias Herberger vollendet hat, und andere kleinere Schriften. Aus dem NT hat Herberger Apk 21 und 22 ausgelegt und als Himmlisches Jerusalem 1609 herausgegeben. Von seinen Predigtsammlungen erschien zuerst der Passionszeiger (1611), Homilien über die Passion Christi. In demselben Jahre gab er von seinen Trauerbinden (Leichenreden) den ersten Band heraus, dem er dann bis 1621 noch sechs weitere Bände folgen ließ. Auch die Evangelische Herzpostille (Predigten über die Evangelien des Kirchenjahres) beförderte er noch selbst zum Druck (1613). Andere Predigtsammlungen: die Epistolische Herzpostille (über die Episteln des Kirchenjahres), 97 Predigten über Jesus Sirach und die Stoppelpostille (Predigten über freie Texte) wurden erst nach seinem Tode herausgegeben. Nachdem im Anfang des vorigen Jahrhunderts das Interesse an Herbergers Schriften erkaltet war, wurden in der Mitte unseres Jahrhunderts von mehreren Neudrucke veranstaltet: von der Evangelischen Herzpostille 1840 von Tauscher und 1853 von Buchmann; 1852 von der Epistolischen Herzpostille; 1854 von einer Auswahl von (32) Trauerbinden, vom Passionszeiger und vom Florilegium (diese letzten drei besorgt von K. Fr. Ledderhose); 1858 vom Himmlischen Jerusalem (besorgt von Fr. Ahlfeld). Eine Auswahl aus allen Predigten und größeren Erbauungsschriften besorgte Orphal (s. o.).

Man hat Herberger als Prediger den kleinen Luther und den evangelischen Abraham a Santa Clara genannt. In diesen beiden Namen sind die Vorzüge und die Mängel seiner Predigten angedeutet. Seine Kraft liegt in seiner anschaulichen, durch zahlreiche Bilder und Sprichwörter illustrierten Redeweise; als seine schwache Seite erscheinen die überaus häufigen Wortspiele, die witzigen und drastischen Wendungen seiner Rede, die jedoch nach dem Geschmack seiner Zeit beurteilt werden wollten. Gewinnende Innigkeit und strafende Wahrhaftigkeit geben seinen Predigten unvergänglichen Wert.

Ferdinand Cohrs.

Herbert, E., Lord Cherbury s. Bd IV S. 535,43 ff.

Herder, Johann Gottfried 1744—1803. — Quellen: Sämtliche Werke herausg. von B. Suphan, 33 Bde, Berlin 1877—1889; Erinnerungen aus dem Leben, 2 Bde, Stuttgart 1820; Lebensbild. Chronol. geordnete Briefe, 3 Bde, Erlangen 1846—48; Weimarisches Herderalbum, Jena 1845; Aus H.s Nachlaß, Ungedruckte Briefe, 3 Bde, Frankfurt a. M. 1856—57; Reise nach Italien. Briefw. mit der Gattin, Gießen 1859; Von und an H. Briefe aus dem Nachlaß, 3 Bde, Leipzig 1861—62; Briefe an Böttiger, Erfurt 1882; Düntzer, Briefe des Herzogs Carl August, Leipzig 1883; Hofmann, Briefe an Hamann, Berlin 1889. — Litteratur: Döring, H.s Leben, Leipzig 1823; Dibbits, H. als Verklarer van de Bijbel, Leiden 1863; Erdmann, H. als Religionsphilosoph 1866; A. Werner, H. als Theolog, Berlin 1871; Brömel, Homilet. Charakterbilder II, 1—43; Suphan, H.s theologische Erstlingsschrift (Zeitschr. für deutsche Philol. VI); Pfleiderer, H. und Kant, JprTh 1875; Joret, H. et la Renaissance, Paris 1875; Baumgarten, H.s Anlage und Bildungsgang zum Prediger, Halle a. S. 1896; Baumgarten, H.s Stellung zum Rationalismus DEBl X; Schmidt, H.s pantheistische Weltanschauung, Berlin 1888; Hauffe, H. in seinen Ideen, Bonn 1891; Kieser, H.s nationale Bedeutung DEBl. XII; Haym, H. nach s. Leben und Wirken, 2 Bde, Berlin 1877—85.

Herder, der Theolog unter den deutschen Klassikern, hat, wie auf allen andern Gebieten, denen sich sein umfassender Geist zuwandte, auch auf dem kirchlichen und theologischen eine bahnbrechende Bedeutung. Was ihm die Sprachwissenschaft, Poesie, Litteratur-, Kunst- und Kulturgeschichte Großes zu verdanken haben, wiefern er auf das Gymnasial- und Volksschulwesen und auf die Pädagogik heilsam eingewirkt hat, seine Stellung in der deutschen Nationallitteratur und seine befruchtenden Beziehungen zu den hervorragendsten Männern seiner Zeit, zu Goethe, Lessing, Jean Paul, Fr. H. Jacobi u. a. — alles das liegt außerhalb des Rahmens dieser Darstellung, welche lediglich die religiöse, kirchliche und theologische Art und Wirkung des vielseitigen und anregenden Mannes in das Auge zu fassen hat. Herder hat alle vorausgegangenen geistigen und kirchlichen Strömungen auf sich wirken lassen und die theologische Entwickelung der nachfolgenden Zeit mit ihren Gegensätzen in sich vorgebildet. Er steht einsam auf geistiger Höhe. Die unvergleichliche Weite seines Horizontes, die jungfräulich zarte und reine Empfänglichkeit seines Gemütes, die intuitive Genialität seines spekulativen Geistes, sein tiefer historischer Sinn im Bunde mit einer starken kritischen Ader und jener sprichwörtlich gewordenen Gelehrsamkeit und Fülle positiver Kenntnisse, diese Vereinigung von so vielen und seltenen Gaben und Leistungen entrückten ihn ebensowohl dem engherzigen Scholasticismus als der oberflächlichen Neologie einer bequemen Aufklärung. Nichts Menschliches war ihm fremd und offen stand ihm der Sinn für die göttlichen Dinge in jeder Form und Fassung. Licht, Leben, Liebe war die heilige Trias seines Wirkens. Er ist immer derselbe, ob er die biblischen Gedanken gegen die hochmütigen Machtsprüche der Negation verteidigt oder die christlichen Ideen von den Hülsen und Schalen der Tradition zu befreien sucht, ob er die studierende Jugend zu der Schrift, in die Geschichte der Kirche und zu den Bekenntnissen zurückführt oder die Religion der Humanität frei von den grobsinnlichen Vorstellungen vergangener Jahrhunderte nach dem Sinn und Geist der Schrift verkündet. Sein fester Standort ist und bleibt die Schrift, deren historisch-religiöse Würdigung Lebensaufgabe. Von hier aus leitet er frisches Leben und neue Liebe in die Kanäle von Kirche und Theologie. Hier leuchtet ihm das Licht der Wahrheit ungetrübt und hell entgegen. Indes ihn die einen als vulgären Rationalisten verschreien, die andern als Mystiker und Romantiker preisen, die dritten der Unsicherheit der Prinzipien und des Abfalls von der positiven Gläubigkeit zum Freidenkertum und Spinozismus, ja sogar des Atheismus bezichtigen, steht er da als ein rechter biblischer Theolog, der die später auseinandergehenden Richtungen des Rationalismus und Supranaturalismus, der historisch-kritischen und dogmatisch-spekulativen Schule noch in sich vereinigt. Beiden hat er die Wege geebnet; beide können sich mit einigem Rechte auf ihn berufen. In den verschiedenen Epochen seiner Entwickelung tritt bald das

eine, bald das andere Moment stärker hervor, und je nachdem Zeit und Lage es gebieten erscheint er entweder als Apologet der Bibel und des Christentums oder als Wortführer der christlichen Humanität und als Prophet der Erneuerung von Kirche und Lehre. Immer aber bewährt er sich als Förderer wahrhaft sittlich-religiösen Lebens und echt wissenschaftlichen Strebens in der Theologie, als Pfleger reiner Frömmigkeit und wahrhaft protestantischer Grundsätze.

Herder wurde am 26. August 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen geboren. Sein Vater war Kantor und Lehrer. Die Stadtschule von Mohrungen und Privatunterricht im Griechischen und Hebräischen gaben ihm die Vorbildung zur Universität. Nach einem mißlungenen Versuch des medizinischen Studiums widmete er sich 1762—64 in Königsberg der Theologie und Philosophie unter Bevorzugung der Altertumswissenschaft. Kant und Hamann, unter deren Einfluß er stand, vermittelten ihm eine Brotstelle am Fridericianum. Von 1764—1769 war er Kollaborator an der Domschule zu Riga, nach Verzicht auf eine Berufung an die Petrischule nach Petersburg zugleich ordinierter Nachmittagsprediger an einer Vorstadtkirche. Durch geistvolle Predigten, litterarische Aufsätze und zahlreiche Rezensionen in den gelehrten Beilagen der Rigaer und Königsberger Zeitungen erwarb er sich rasch eine angesehene Stellung. Über seine, der Orthodoxie und der Aufklärungstheologie gleichmäßig abgewandte, selbstständige theologische Richtung giebt u. a. eine Arbeit über die Trinitätslehre und noch deutlicher ein homiletisches Fragment „der Redner Gottes“ Auskunft. Damals begründete er seinen litterarischen Ruf durch zwei Schriften, die ganz im Geiste seiner großen Vorbilder, Lessing und Winkelmann, gehalten, bei vornehmer Darstellung, geistreich und kühn, den Verfasser als einen Gleichberechtigten unter die ersten deutschen Schriftsteller einführten. Es sind das: die „Fragmente über die neueste deutsche Litteratur“ 1767 und die „Kritischen Bilder“ 1769. In diesem Jahr auch unternahm er eine größere Studienreise, die er bis nach Italien auszudehnen gedachte. Es fügte sich, daß er nach kurzem Aufenthalt in Frankreich sich nach Straßburg wandte, zunächst um ein altes Übel, eine Thränenfistel, los zu werden. In Straßburg schloß er mit Goethe Freundschaft für das Leben. Von da rief ihn Graf Wilhelm, dessen Aufmerksamkeit ein Aufsatz Herders über den frühverstorbenen Bückeburger Regierungs- und Konsistorialrat Th. Abbt erregt hatte, nach Bückeburg. Als Hofprediger, später als Superintendent und Konsistorialrat, hat er hier von 1771—1776 verweilt, getragen von der Liebe und Verehrung der gräflichen Familie, insbesondere der frühvollendeten Gräfin, beglückt durch die Liebe seiner jungen Gattin, Caroline geb. Flachsland, in regem Geistesverkehr mit Goethe, Merck, Lavater, Heyne, Hamann, während ihm die Muße beschieden war, in reicher wissenschaftlicher Arbeit langgehegte Pläne und Entwürfe zur Ausführung zu bringen. Er veröffentlichte während dieser Zeit mehrere bedeutsame theologische Werke. Zunächst die „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“, Untersuchungen über die ersten Kapitel der Genesis, ein Ausschnitt aus einer größeren, aber niemals fertig gestellten Schrift, die den Titel „hebräische Archäologie“ tragen sollte, mit scharfer Polemik gegen allen „physischen und metaphysischen Kram, den man zur Schande der Vernunft und in Versündigung gegen die einfältige kindliche Offenbarung Gottes, jener heiligen Poesie angestrichen hatte.“ Weiter folgten unter Benutzung der damals vielbesprochenen Entdeckung Anquetil Duperrons über den Zend-Avesta und Parsismus „Erläuterungen aus einer neugeöffneten morgenländischen Quelle“ zum Nachweis, wie groß der Einfluß ostasiatischer Denkweise auf das Judentum und durch dasselbe auf die Grundbegriffe auch des NT. gewesen sei, und daß die Worte Erlösung, Heiland, Christus, Glaube, Gottessohn, Licht, Himmelreich, ewiges Leben u. s. w „ganz etwas anderes bedeuten, als es jetzt Mode ist, sie bedeuten zu lassen.“ Es ist ein wertvoller Beitrag zur neutestamentlichen Theologie aus dem Mittelpunkt des Lebens und der Lehre heraus, ein Preisgesang zu Ehren des Herrn und seiner Apostel, eine Ehrenrettung des ursprünglichen Christentums vor dem stolzen Geist der Zeit. Im Zusammenhang damit steht die dritte Herdersche Arbeit „Briefe zweener Brüder Jesu in unserem Kanon“, die ihm den Zugang zum akademischen Lehramt öffnen sollte, weshalb sie auch mit reicherem litterarischen Beiwerk ausgestattet ist. Es handelt sich um die Briefe Jacobi und Judä, für Herder die ältesten, judenchristlichen Kreisen entstammenden Bücher des NT. Eine vierte, kirchlich-praktische Schrift mit besonderer Spitze gegen Spalding und die gesamte Aufklärungstheologie war schon vorher erschienen: „An Prediger. Fünfzehn Provinzialblätter“. Die Wiederherstellung dieser kleinen Streitschrift nach ursprünglichem Texte, den die späteren Ausgaben arg entstellt haben, ist ein besonderes Verdienst der neuen kritischen Herderausgabe. Nun sieht man erst, worauf es Herder angekommen ist, und weshalb gegen diese Veröffentlichung auf der ganzen Linie der Aufgeklärten ein Schrei

der Entrüstung sich erheben mußte. Denn das Ganze ist ein feuriger Protest gegen die Abschwächung des Christentums zur bloßen Moral, gegen die „Lehrer der Weisheit und Tugend auf der Kanzel, gegen die Herabwürdigung des Pfarramtes zum staatskirchlichen Dienst. Patriarchen und Propheten, die Apostel und Christus selbst sollen dem Prediger Vorbild sein, die Bibel die Schatzkammer göttlicher Offenbarung, aus der er schöpfen muß." „Das einzige Prinzipium des Glaubens ist Gottes Wort!" ruft Herder aus, „Zurück zu dieser Quelle!" „O Luther, wenn du lebtest, wenn Du deine Bücher gegen die Vorwürfe, die sie treffen, retten oder die Vorschläge und Proben unserer neuen nichtbiblischen Religion sehen solltest! Ist kein Zweig aus deiner Wurzel, der jetzt lebe?"

Kein akademisches Lehramt ward Herder zu teil, auch Göttingen, wo Heyne für ihn gewirkt, blieb verschlossen, weil der Zugang durch ein auf Ergründung der Rechtgläubigkeit gerichtetes Kolloquium erschwert wurde. Seit dem Tod der Gräfin war ihm Bückeburg verleidet. Die Gedächtnisrede auf diese fromme Seele beklagt in ergreifenden Tönen den Verlust. In der Enge der gegebenen Verhältnisse, einzig auf brieflichen Verkehr mit Merck, Lavater, Hamann, Jacobi, Goethe und auf die wissenschaftliche Arbeit, die sich immer weiter auf die Uranfänge menschlicher Bildung und die weitere Entwickelung des Geistes erstreckte, beschränkt, verlangte Herder nach Geistesgemeinschaft, nach Gelegenheit, seinen Geist in lebendiger Schöpferkraft in weite Kreise der Schule und Kirche wirken zu lassen und nach einer Gemeinde, die im stande war, die Gaben, die er anbot, zu würdigen. Da kam, höchst erwünscht und mit heller Freude begrüßt, die durch Goethe vermittelte Berufung zum Oberpfarrer, Hofprediger, Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendenten von Weimar. 1776 siedelte Herder in die neue Heimat über. An der Spitze des Kirchen- und gesamten Schulwesens, der Herzogin Mutter Amalie eng verbunden, mit Wieland, Goethe, Knebel, Einsiedel u. a. in geistigem Verkehr, von all den hervorragenden Geistern, welche in Weimar ab- und zureisten, in der Nähe und Ferne, geehrt und bewundert, hat Herder, die kurze Unterbrechung seiner italienischen Reise abgerechnet, bis zu seinem durch langjährige Körperleiden vorbereiteten frühen Tod, Weimar angehört und die geistliche und sittliche Blüte des Landes gezeitigt und behütet. Als Kanzelredner ein unerreichter Meister, ein Magnet und Leitstern für die strebsame Jugend, als Reformator auf dem Gebiete der religiösen Jugendbildung, des Kirchengesangs, der Predigt und des theologischen Studiums, in Person und That die Versöhnung von Kultur und Christentum vollziehend, hat er eine unbeschreiblich segensreiche Wirksamkeit enfaltet. 1789 wurde er Vizepräsident, 1801 Präsident des Oberkonsistoriums, bald darauf vom Kurfürsten von Baiern in den Adelstand erhoben. Wir erwähnen hier nur seine theologischen Produktionen. Die „Lieder der Liebe" (1778) sind eine ästhetisch-litterarhistorische Bearbeitung und Auslegung des Hohenliedes, „der reinsten und zartesten Liebesdichtung des Altertums". „Maran Atha oder das Buch von der Zukunft des Herrn, des NTs Siegel" (1779) enthält einen glücklichen Versuch zeitgeschichtlicher Auslegung der Apokalypse, deren Weissagungen für Herder in der Zerstörung Jerusalems erfüllt sind. „Vom Geist hebräischer Poesie" (1782 und 1783) handeln zwei Bände weltberühmter Untersuchungen über die alttestamentliche Dichtkunst, insbesondere die Psalmen. Die poetische Auffassung des AT auf den Offenbarungsinhalt selbst ausdehnend, bringt dies Werk einen vollständigen Umschwung im Gebrauche jener Schriften zuwege und öffnet den Zugang zum Geheimnis ihrer Schönheit und ihres Ursprungs. Gleichzeitig schrieb er „Briefe über das Studium der Theologie", „Briefe von Theophron", „Entwurf einer Anwendung dreier akademischer Lehrjahre", „Gutachten über die Vorbereitung junger Theologen zur Akademie" — von denen die ersteren, eine Encyklopädie und Methodologie der Theologie, die weiteste Verbreitung gefunden und die theologische Jugend gelehrt haben, den Ernst christlicher Gesinnung mit wahrer Humanität, die Freiheit des Geistes mit der Ehrfurcht vor der Bibel und den feinen Sinn für die Vorzeit mit der Erkenntnis der Bedürfnisse der Gegenwart zu verbinden.

Nun vollzieht sich still und unmerklich ein Umschwung, der äußerlich in der Abwendung Herders von Lavater und in der Verbindung mit Lessing zum Vorschein kommt, innerlich aber durch die Beschäftigung mit Spinoza einerseits und mit Leibnitz und Shaftesbury andererseits veranlaßt ist. Der Humanitätsgedanke wächst aus der Geschichtsphilosophie heraus und durchdringt sein religiöses Denken. Das Gesetz der geistigen Entwickelung tritt ihm deutlicher hervor; das Christentum Christi erscheint als die Enthüllung der wahren Humanität, Christus selbst als der Menschensohn, die Blüte der Vorzeit und der Same der Zukunft, die Bibel als das Urkundenbuch des Offenbarungsganges Gottes.

Herder nähert sich jetzt wieder der Aufklärung, zunächst in Bewunderung der Fürsten, welche ihre Völker zur Duldsamkeit erziehen und die allgemeine Wohlfahrt fördern, sodann

theologisch durch starke Betonung des Moralischen und Menschlich-Guten im Christentum. In den „christlichen Schriften" der späteren Zeit, zum Teil Umarbeitungen früherer Entwürfe, denen der Blick auf die in Preußen angebrochene reaktionäre Wöllnersche Kirchenpolitik eine besondere Schärfe verliehen hat, soll der Kern aus der Hülse gelöst, und das Wesentliche und Ewiggiltige im Christentum, sein universaler Charakter, herausgehoben werden. „Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest," — „Von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre", — „Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien", „Von Gottes Sohn, der Welt Heiland" heißen vier der wichtigsten Versuche, die dogmengeschichtliche mit der exegetischen Erörterung der christlichen Heilsthatsachen zu verbinden, irrigen naturalistischen und scholastischen Auffassungen zu begegnen und eine humane ethisch-religiöse Glaubensansicht zu verbreiten. Die beiden letztgenannten, welche mit Unterscheidung der synoptischen und johanneischen Tradition und mit Bevorzugung des Markusevangeliums, als des Niederschlags der ältesten christlichen Gemeindesage, die Kritik der Evangelien vorbereiten, hat man nicht mit Unrecht Anfänge der Disziplin vom Leben Jesu genannt.

Die weiteren Aufsätze und Abhandlungen: „Geist des Christentums", „Christentum und Antichristentum", „Religion im Verhältnis zu Lehrmeinungen und Gebräuchen" vollziehen sodann vollends die Trennung von Dogmatik und Religiosität, von Lehre und Frömmigkeit, von Cäremonie und christlicher Pflicht. Unter der Firma einer Verdeutschung der orientalischen und alexandrinischen Begriffe oder der Ausdehnung der Reformation auf die Kirchenlehre trachtet Herder darnach aus der „Religion an Christus" die „Religion Christi" selbst hervorzuziehen, die Erkenntnis Christi und Gottes zu vertiefen und das Christentum als vollkommene Humanitätsreligion über alle Einwürfe und Zweifel des Zeitgeistes hinweg zum Sieg zu führen. Apologet ist er auch jetzt noch; aber wie anders sein Standpunkt als in der Bückeburger Zeit! Lavater begriff nicht, wie sich so entgegengesetzte Ideen in einem Kopfe vereinigen konnten. Wir begreifen es, wenn wir festhalten, daß von Orthodoxie nie bei Herder die Rede gewesen ist, daß er die Bibel immer nach Zeit und Ort und Umständen, historisch und poetisch verstanden wissen wollte, daß er niemals scharf zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung unterschieden hat. Wohl hat er früher die Ehrwürdigkeit der Symbole als historische Insignien verteidigt, aber niemals deren buchstäbliche und gesetzliche Geltung, wohl hat er die Bibel als heiliges Urkundenbuch göttlicher Offenbarung gepriesen, aber niemals als einen dogmatischen Lehrkodex angesehen, wohl hat er für die Unabhängigkeit der Kirche, die Selbstständigkeit des religiösen Gebietes und die Würde des Pfarramtes gestritten, aber immer mit Ablehnung alles klerikalen, hierarchischen, bildungsfeindlichen Wesens. Wohl hat er vorher lebhaft betont, daß das Christentum sich nicht in trockener Moral oder in der Philosophie des gesunden Menschenverstandes erschöpft, aber immer auch hervorgehoben, daß der göttliche Charakter Jesu und seiner Religion in der göttlichen Gesinnung und Handlungsweise beruht. Herder ist nicht bloß Apologet, er ist auch Kritiker und Polemiker. Das Zeitalter der Aufklärung ging zu Ende, in der Wöllnerschen Reaktion zeigte sich der Umschlag aus der Verneinung zur Gewissensbedrückung und zum Glaubenszwang. Da trat Herder auf die andere Seite des Bootes, um das Gleichgewicht zu erhalten. Er kämpfte jetzt nach zwei Seiten, gegen die Gefahr, die er auf den Universitäten von seiten der kritischen Philosophenschule, insbesondere durch Fichte in Jena heraufziehen sah, und gleichzeitig gegen die Wucherungen des staatskirchlichen Buchstaben- und Gesetzeschristentums. Aber er selbst war auch ein anderer geworden; in Berührung mit Goethe, im Studium der Ethik des Spinoza, den er, wie er ihn verstand, als Theissimus und Christianissimus rühmte, unter den Studien für seine Ideen zur Philosophie der Menschheitsgeschichte, durch nähere Bekanntschaft mit den englischen Philosophen, insbesondere mit Shaftesbury, dem Virtuosen der Humanität, und zum Teil auch infolge seiner Beschäftigung mit den Stimmen der Völker in ihren Sagen, Mythologien, Dichtungen und Liedern hatte sich seine Natur- und Weltanschauung geweitet, sein Gottesbegriff verinnerlicht und vertieft, der Gedanke der Immanenz, der Entwickelung, der Erziehung des Menschengeschlechts zur universalen Humanität ihm eingeprägt. Von welcher Einwirkung dies auf sein theologisches Denken gewesen, kann man schon an den Abänderungen der in den achtziger Jahren neu aufgelegten Schriften beobachten; noch stärker zeigt es sich in den Um- und Ausarbeitungen früherer unvollendet gebliebener Entwürfe, am stärksten in den zerstreuten geschichtlichen und philosophischen Aufsätzen und in den Sammlungen, welche in Herders letzten Jahren unter verschiedenen Namen erschienen sind.

Herder war kein Schultheolog. Er hat keine Kirchengeschichte geschrieben, obwohl die

kirchengeschichtliche Forschung große Anregung von ihm empfangen hat. Er hat keine exegetischen Kommentare anfertigen wollen, während doch die Exegese, die Hermeneutik, die biblische Theologie ihm so viel zu verdanken hat. Er hat kein dogmatisches System entworfen, und doch hat er das dogmatische Denken befruchtet und gefördert. Es dürfte ein vergebliches Bemühen sein, die Aufstellung einer Glaubenslehre Herders zu versuchen, nicht nur wegen der mannigfachen Selbstwidersprüche und der beständigen Fort- und Umbildung seiner Anschauungen, sondern auch wegen der Ungleichmäßigkeit in den einzelnen Partien, von denen manche nur kurz und flüchtig berührt werden, andere in immer sich verbreiternder Behandlung wiederkehren. Herder ist überhaupt sehr schwer richtig zu beurteilen, und er ist bisher meist sehr ungerecht beurteilt worden. So ist es nicht wahr, daß bei ihm, dem Optimisten, der Sündenbegriff ganz fehlen soll. Im biblischen Sündenfall erkennt er eine allgemeine moralische Wahrheit; er bekämpft ausdrücklich die philosophischen und pädagogischen Zweifel an der Vererbung des Bösen und wenn er auch die dem Parsismus entlehnte „Satanologie des Judentums" ebenso wie die „Diaboliade der Religionsphilosophie im radikalen Bösen" zurückweist, weil er, statt über den Ursprung des Bösen, lieber über die Erlösung vom Bösen nachdenken will, so erkennt er doch gerade als den eigentlichen Zweck des Christentums die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes. „Christus schafft die Befreiung der Menschheit aus der Entartung, die Macht des Bösen zu zerstören und die Seelen zu reinigen, zu erneuern und zu heiligen." Herder ist öfter der Glaube an Unsterblichkeit der Seelen abgesprochen worden. Aber er steht fest auf der paulinischen Lehre der Auferstehung als einer neuen Organisation der unzerstörbaren geistigen Persönlichkeit zum ewigen Leben mit Christo in Gott. Herder, heißt es gewöhnlich, habe Christus und das Christentum humanisiert; in Wahrheit begreift er das Christentum als die absolute Religion, Christum als das Organ Gottes im Menschengeschlecht, als die Persönlichkeit, in der das Göttliche und Ewige Mensch geworden ist. Herder soll die Natur an Stelle des schaffenden und regierenden Gottes gesetzt und also einen geistlosen Monismus verkündigt haben; sein System des religiösen Monismus beruht aber gerade umgekehrt auf dem stärksten Glauben an eine göttliche Vorsehung, die von Anfang bis zu Ende alles umfaßt, durchwaltet, ordnet, leitet und dem Ziel der Vollendung entgegenführt, und dies Ziel ist ein menschliches Universum, das von Gerechtigkeit, Güte und Treue erfüllt ist. Herder bekennt sich zum Apostolikum, das, wie er sagt, die schlichteste edelste Glaubensregel, aus der Naturvölker- und Erfahrungsreligion geschöpft auf die religiösen Prinzipien der Überzeugung und des Gewissens gestützt, darbietet und nach seiner Meinung, abgesehen von der Fleischesauferstehung und Höllenfahrt, noch heute in treffender Weise die Summa biblischen Christentums vor Augen führt. Alle Theologie ist für Herder Bibelstudium. „Gott spricht zu uns in der Bibel, wie in der Geschichte und in den Werken der Natur." Der Grund der Religion besteht in den Thatsachen, in der Geschichte; Thatsachen und Geschichte sind der Grund der Bibel; das ist Wurzel und Stamm, die Lehre wächst daraus wie Äste und Zweige hervor. Die Dogmatik muß darum in der Bibel studiert werden, ebenso wie die Moral; Dogmatik sei biblische Theologie und Dogmengeschichte, um die Genesis der Lehre zu verfolgen und biete bei jedem Lehrpunkt das praktische Endurteil für den gegenwärtigen Vortrag. Indem die Reformation eine Menge von Menschensatzungen und Lehrmeinungen zerstörte, gab sie dem kirchlichen Glauben die Freiheit zurück, sich auf das reine Evangelium zu gründen. Auch die Theorie des Christentums muß auf das Evangelium zurückgeführt werden. Die Bibel selbst beseitigt am Besten, wie die pietistische Reform beweist, die unbiblischen Traditionen, Dogmen und Meinungen, in welche dunkle Jahrhunderte das Christentum verhüllt und verwahrt haben. Palingenesie des Christentums durch die Bibel d. i. Herders theologisches Programm. Für das biblische Christentum, diese reinste Religion der Wahrheit, dieser Wahrheit, die Herzen und Gewissen bindet und die Menschheit zu einem Gottes- und Brudergeschlecht umschafft, hat er geschrieben, gekämpft und ohne Aufhören gearbeitet. Antichristentum ist ihm alles, was Christi Sinn und Handlungsweise widerstrebt, alle Gewissensknechtung durch Formeln und Priester, alle streitsüchtige Orthodoxie und Buchstabenvergötterung, aller tote Gottesdienst ohne Liebe, Edelsinn, Gewissenhaftigkeit und Demut, alle Verfolgungssucht und Glaubenshaß. Auch den Mißbrauch des Beichtstuhls, der Absolution, der Stellvertretungs- und Genugthuungslehre will er zu den Dingen gerechnet wissen, die der reinen, befreienden und beseligenden Christusreligion entgegen sind. Er wird nicht müde, zu wiederholen, daß der Sitz der Religion im Gemüt, im innersten Bewußtsein sei, ein Werk der Gesinnung, und ihr Kern und Wesen in Überzeugtheit, Vertrauen, Zuversicht, Wohlwollen, Liebe und Treue. Nur kein gemüt- und

markloses Christentum! Nur nicht die unfruchtbare Andacht zur abgestorbenen Lehrformel! Nicht dies künstliche und widernatürliche Festhalten der für die Gegenwart bedeutungslos, wenn nicht gar widerspruchsvoll gewordenen Begriffe, die eine andere Zeit unter anderen Bedingungen und anderen Bedürfnissen, geschaffen hat. Wer versteht wohl noch jene symbolischen Formeln und philosophischen Dogmen, in denen die Vorzeit das Christentum ausprägte und dachte? Ist nicht das Mißverständnis und die Fremdartigkeit dieser Begriffsdogmatik Ursache von der Entfremdung vom Glauben, von der Kirche, von der Religion überhaupt, wenigstens die eigentliche Hauptursache? Daher Herders Verlangen nach Erneuerung der religiösen Sprache, nach Verjüngung der christlichen Lehre, nach Wiedergeburt der Dogmatik aus Bibel und Evangelium. Es gehört zu seinen großen Freuden und zu seinen verdienstvollsten Leistungen, daß er die Zeugen gleicher Gesinnung, die halb oder ganz vergessenen Charakterköpfe reformatorischer Gesinnung an das Licht zieht, und ihnen, die die Mitwelt nicht gewürdigt, der Zukunft Ehrenkränze flicht. Seine Weitherzigkeit und Vorurteilslosigkeit setzten ihn in den Stand dem Spener und Zinzendorf, Wesley und Penn ebenso gerecht zu werden, wie dem Comenius, Andreä, ja selbst den Jesuiten Balde und Spee. Auf den Spuren der Humanität, denen er sinnend überall nachging, hat er nicht nur unter der Spreu viel verlorene Goldkörner gefunden, sondern auch die Grundsätze echt protestantischer Kirchengeschichtsschreibung, sowie künftiger vergleichender Konfessions- und Religionsforschung angewandt und zur Geltung gebracht.

Herders rhetorische Natur tritt uns überall in seinen Schriften entgegen. Sie haben etwas Leidenschaftliches, Sprunghaftes, für den mit H.s Stil nicht Vertrauten Dunkles, Mystisches. Er ist, auch wenn er schreibt, Redner und reißt durch Herz und Gemüt den Verstand mit fort. Wie groß muß nun seine Wirkung als Kanzelredner gewesen sein! In der That bezeugen alle Stimmen der Urteilsfähigsten, darunter u. a. J. P. Fr. Richter, die überwältigende Kraft der Herderschen Beredsamkeit. Schade, daß uns nur aus der Rigaer und Bückeburger Zeit eine größere Zahl von Predigten erhalten sind. H.s Abneigung gegen gedruckte Predigten verursacht den Mangel einer Predigtsammlung aus der Zeit der Reife. Wir haben da meist nur Kasualreden, welche Ereignisse im Herzogshause betreffen. Aber auch das Wenige, was wir nach dieser Richtnng hin besitzen, genügt, um einen Begriff von der Freimütigkeit, Innigkeit, Einfachheit und Tiefe der Herderschen Predigtweise zu geben. Es entspricht dem theologischen Standpunkt, wie wir ihn soeben gekennzeichnet haben, daß Herders Predigten immer von dem Text ausgehend die Situation erfaßten und in lebendig anschaulicher Darlegung des Gotteswortes die Anwendung auf Zeit, Ort und Umstände für die Hörer nutzbar machten. Die analytische Methode ist hier zur Vollkommenheit ausgebildet. — Von der kirchenregimentlichen Thätigkeit Herders haben wir nur geringe Kenntnis. Einige Kirchengebete, aus besonderen Veranlassungen ergangen, die Bußtagsanschreiben mit Textangaben aus den Jahren 1776—1803, die Aufstellung neuer Perikopen neben den alten bisherigen, Gutachten über Kirchenzucht, über ein zu errichtendes Predigerseminarium und über die theologische Fakultät in Jena — das ist das Wichtigste, was die neue Herderausgabe bietet. In letzterem nimmt H. die Fakultät und ihre Dozenten gegen den wider sie erhobenen Vorwurf religiöser Leichtfertigkeit und Ungläubigkeit sehr entschieden in Schutz und führt die ihnen aufgebürdete Schuld an der zunehmenden Irreligiosität auf andere Ursachen zurück, nämlich auf das schlechte Beispiel der oberen Stände, auf den Verfall des Volkswohlstandes, der häuslichen Sitte und der Erziehung, aber auch auf kirchliche Mißstände, wie das Stolgebührenwesen und ungenügende geistige Vorbildung vieler Prediger und Lehrer. Für die Einrichtung und Leitung eines Seminars zur Heranbildung tüchtiger Lehrer hat Herder von seinem ersten Eintritt in Weimar an in mustergiltiger Weise gesorgt. Schwerer hielt es, für die Vorbereitung zum geistlichen Amt Fürsorge zu treffen. Um die Theologiestudierenden vor der gefürchteten kritischen Philosophie, die in Jena herrschte, zu bewahren, war er auf eine gründliche philosophische Propädeutik der Schüler in den Oberklassen des Gymnasiums bedacht. Zur Beaufsichtigung, wissenschaftlichen Fortbildung und praktischen Übung der Kandidaten forderte er ein Predigerseminar in Weimar selbst. „Es soll dies Seminar, schrieb er in seinem Gutachten, für künftige Geistliche dasselbe leisten, was bei den Ärzten das Clinicum, bei den Juristen das Formularium practicum ist". Was er mit Einsetzung aller Kraft erreicht hat, entsprach nicht seinem Ideal einer praktischen Akademie für Kandidaten, war aber doch nicht ohne Segen. — Erwähnung verdient an dieser Stelle auch der Herdersche Landeskatechismus für Weimar. Schon in Bückeburg hatte H. einen Katechismusentwurf im Anschluß an Luther mit biblischen Belegstellen fertig gestellt. Der oben genannte Katechismus vom Jahre 1797, bis 1884 in den Weimarschen Landen in Gebrauch, kenn-

zeichnet sich schon durch den Titel: „Luthers Katechismus, mit einer katechetischen Erklärung.“ Voraus geht ein Unterricht zum Gebrauch der letzteren. Hier steht die Warnung vor Gedächtniskram und die Forderung eines gründlichen Verständnisses, das durch Katechese zu vermitteln, voran; das Auswendiglernen wird auf die Gebote, die Artikel, das Unser Vater und die sakramentalen Worte bei Taufe und Abendmahl beschränkt, dazu tritt nur noch eine kleine Auswahl der wichtigsten, unentbehrlichen Bibelsprüche. „Das Glaubensbekenntnis, auf das die Kinder der Christen getauft und konfirmiert werden, müssen sie dem Inhalte nach verstehen und wissen.“ Am Schluß hat H. zwölf Lebensregeln für Leib und Seele hinzugefügt, unter denen die zehnte lautet: „Liebe dein Vaterland; denn ihm hast du Leben, Erziehung, Eltern und Freunde zu danken, in ihm hast du die fröhlichen Jahre deiner Kindheit und Jugend genossen. Werde ihm nützlich und also seiner wert; bekümmere dich um die Gesetze desselben. Sei aber nicht ihr Richter, sondern ihr Thäter. Wer zum gemeinen Besten beiträgt, ist ein würdiges Kind seines Vaterlandes.“ — Endlich kommt hier noch H.s Arbeit für liturgische Reformen und für das Gemeindegesangbuch in Betracht. Der Grundsatz der Behutsamkeit bei Veränderungen der Liturgie verbindet sich bei H. mit dem Widerwillen gegen die leichtsinnige, flüchtige, kraftlose, kauderwelsch undeutsche Art des neuen liturgischen Reformationswesens, dessen Werke H. wie eine klare Wasserbrühe gegenüber einem nahrhaften Gericht erscheinen. Was er verlangt, ist folgendes: Beseitigung des Exorzismus, Vereinfachung einiger Formulare, Verbesserung einer Reihe von Kirchengebeten, dagegen sonst überall Beibehaltung der alten lutherischen Ordnungen. Das neue Herdersche Gesangbuch von 1795 steht in jener Zeit der Verschlimmbesserung des Kirchenliedes geradezu einzig und mustergiltig da. Die Grundsätze, die H. hier leiteten, waren folgende: an den alten guten Liedern, den **testimonia confessionis**, keine oder nur die allernotwendigsten Veränderungen, spätere Lieder, nötigenfalls in verkürzter Gestalt mit Beseitigung anstößiger Strophen, Wegfall aller schlechten Lieder und Ersatz aus den besten neueren gemeindemäßigen Gesängen. „Ich für meine Person bin dem Veränderungskitzel gründlich gram“, schreibt H., auch will ich den Geistlichen und Gemeinden volle Freiheit lassen, was die Einführung des neuen Buches angeht. Wenn die Weide gut und kein Zwang dabei ist, folgt die Gemeinde dem Hirten von selbst schon freudig nach.“ Es war H.s eigene Idee, unter den Nebenperikopen statt biblischer Texte vereinzelt Gesangbuchlieder für die Predigt zu empfehlen, um die noch nicht geläufigen Gesänge geläufiger und deutlicher, den Predigtvortrag selbst aber durch die Lieder herzlicher und eindringlicher zu machen.

Wie H. mit den Größen seiner Zeit in lebendiger Beziehung gestanden, so hat er auf die spätere Entwickelung mächtig eingewirkt. Schleiermacher und Novalis, Schelling und Hegel, de Wette und Umbreit, Neander und Hase, ja die gesamte Theologie unseres Jahrhunderts ist von ihm angeregt. Dieses Kraftgenie, hat man mit Recht gesagt, war der Johannes Babtista der modernen Theologie. „Es war ein ungeheuerer Gewinn für die Theologie, daß er sein Feuer in ihre vertrockneten Adern goß“ (G. Frank, Gesch. der protest. Theologie). Die dankbare Nachwelt hat durch Fürstenhand auf sein Grab die Worte schreiben lassen, die so überaus bezeichnend für ihn sind: „Licht, Liebe, Leben.“ Vor der Stätte seines Wirkens in Weimar steht seit 1850 das eherne Standbild. Das noch wirksamere und für das erst kommende Verständnis H.s unschätzbarste Denkmal ist die neue, im Eingang und Text dieses A. mehrfach erwähnte kritische Ausgabe seiner Werke. **A. Werner.**

Heriger, Abt von Lobbes, gest. 1007. — Die Werke vollständig MSL t. 139, p. 957 ff. ebd. p. 177—188 auch der libellus de corpore et sanguine Domini; beste Ausgabe der Gesta episcop. Tungr. et Leodic. von Köpke MG SS VII, p. 124 ff.; der translatio s. Landoaldi et sociorum von Holder-Egger ebd. SS. XV, p 599 ff. — Zur Biographie vgl. Sigebert Gemblac. de scriptoribus ecclesiasticis c. 137, MSL t. 160, p. 177; Köpke a. a. O. S. 134 ff.; hist. littéraire de la France VII, p. 194 ff., 472 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 1[6], S. 382 f., 385; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3, S. 320—322, 326; A. Vogel, Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert 2. Bde, und K. Werner, Gerbert von Aurillac passim.

Im Bistum Lüttich erfreuten sich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts die Studien eifriger Pflege. Berühmt war als eine Pflanzstätte derselben außer der Domschule vor allem die Schule des Klosters Laubach oder Lobbes an der Sambre. Hier wirkte in den 70er Jahren mit großem Erfolge als **didascalus** ein Mönch unbekannter Herkunft Namens Heriger. Dieser Heriger war in allen kirchlichen und politischen Ange-

legenheiten die rechte Hand des großen Bischofs Notker von Lüttich. Sogar auf der Romfahrt, die der Bischof 989 im Auftrage der Regentin Theophanu unternahm, mußte H. ihn begleiten. Kurz danach, im Laufe des Jahres 990, ward H. von dem Konvent von Lobbes zum Abte gewählt (konsekriert am 21. Dez. 990). Als solcher wirkte er gleich erfolgreich, wie zuvor als didascalus, bis zu seinem Tode, am 31. Oktober 1007.

H. war nächst Gerbert von Aurillac wohl der bedeutendste und vielseitigste Litterat seiner Zeit. Folgende seiner Schriften sind noch auf uns gekommen: 1. Gesta episcoporum Tungrensium et Leodicensium, verfaßt vor 980. Diese Bischofsgeschichte, welche H. bis auf seine Zeit, d. i. bis auf Notker zu führen beabsichtigte, ist nur bis zum Tode des Remaclus (667 resp. 671) gediehen. Ihr Quellenwert ist = 0. Aber sie ist interessant als Beleg für die erstaunliche Belesenheit H.s. 2. S. Landoaldi et sociorum translatio, geschrieben nach Juni 980 im Auftrage Notkers für die Mönche von S. Bavo in Gent. Der Heilige und seine Gefährten sind ganz unbekannte Größen. Ihre Geschichte verdankt H. den Schwindeleien des Priesters Sarabert von Wintershoven, welchem die reliquienbedürftigen Brüder von S. Bavo in ihrem Wettstreite mit S. Blandigni nur zu gern ihr Ohr öffneten; vgl. Holder-Egger in: Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet S. 622 ff. — 3. Vita v. Ursmari, Hexameter, Fragment. — 4. Epistola ad quendam Hugonem monachum über die Berechnung des Ostertermins und die Ausdehnung der Adventszeit, woran sich Fragen anschließen über einige H. unlösbar dünkende chronologische Probleme. — 5. Regulae nummorum super abacum Gerberti, eine, wie es scheint, noch nicht gedruckte mathematische Schrift. Hss. davon haben Pez und Oudin eingesehen, vgl. Köpke a. a. O. S. 146. Alberich von Trois-Fontaines fällt darüber chronica ad 990, SS. XXIII, p. 775 das überlegene Urteil: in multis studebant antiqui, que hodie habentur derisui. — 6. Libellus de corpore et sanguine Domini. Die Echtheit dieses zuerst von Cellot herausgegebenen und daher auch Anonymus Cellotianus bezeichneten Traktates ist neuerdings wieder bezweifelt worden (Hauck a. a. O. 3, S. 320 N. 3). Aber schon Köpke hat sie a. a. O. S. 147 hinreichend begründet: a) H. hat sicher eine de corpore et sanguine Domini handelnde Schrift verfaßt. Das bezeugen Sigibert von Gembloux de scriptor. eccles. c. 137, der anonyme Corbieer Mönch, der nach 1051 im Auftrage Geralds von Corbie eine vita Adalhardi verfaßte, ed. Holder-Egger SS. XV, p. 859, der Laubacher Bibliothekskatalog von 1049, den Mabillon eingesehen hat. b) Mabillon fand den in Rede stehenden Traktat unter dem Namen Herigers in einem alten Kodex von Gembloux, Oudin in einem alten Kodex des Cisterzienserklosters Signy-l'Abbaye in der Diözese Reims. Dies Zeugnis ist entscheidend. c) Weder der Stil noch die Belesenheit des Anonymus Cellotianus sprechen gegen seine Identifizierung mit Heriger. d) Es ist richtig, daß sowohl Sigiberts, wie des Corbieer Mönches Charakteristik nicht ganz dem Inhalte des uns vorliegenden Traktates entsprechen. Aber Sigiberts Charakteristik wäre, auf unseren Traktat bezogen, nur unvollständig, nicht direkt schief. Auch die Charakteristik des Corbieer Mönches wäre nicht direkt falsch; denn der Traktat ist eine Verteidigung der Abendmahlslehre des Paschasius und ermöglicht so in der That dem Leser ein Urteil darüber, qualis et quantus Paschasius fuerit. Endlich läßt sich auch die Behauptung des Mönches, daß Heriger in einem Briefe über die Sache gehandelt habe, auf den Traktat beziehen. Denn nichts hindert die Annahme, daß derselbe ursprünglich eine Abhandlung in Briefform war, deren für das Verständnis unerhebliche briefliche Einleitung von späteren Abschreibern weggelassen wurde.

Nicht von Heriger verfaßt sind dagegen sicher 1. die Vita der hl. Berlindis von Meerbek, der Schutzpatronin von Tin-le-Monstier, 2. die vita metrica s. Landelini, 3. die vita s. Hadelini. — Daß H. zwei Bücher de divinis officiis verfaßt habe (Tritheim), hat man wohl nur fälschlich aus der Angabe Sigiberts geschlossen, daß er ein Verzeichnis des ornatus ecclesiasticus von Lobbes, d. i. der Kirchengeräte und Kirchenschätze, angelegt habe.

H. ist als Schriftsteller und als Theolog nicht nur ein Epigone der Karolingerzeit. Das lehren insbesondere die Epistola ad Hugonem und der libellus de corpore et sanguine Domini. Die erstere schließt mit einigen chronologischen Problemen, deren Aufstellung man als erste, schwache Regung der historischen Kritik betrachten darf: Jakobus — der Zebedaide ist gemeint — soll 44 n. Chr. enthauptet worden und doch der Adressat eines nach Petri Tode geschriebenen (pseudoklementinischen) Briefes des Clemens sein. Maternus von Köln wird ein Schüler Petri genannt und soll doch nach anderer Angabe am Konzile von Arles 316 teilgenommen haben u. s. w. Noch bedeutsamer ist der libellus de cor-

pore et sanguine Domini. „H. steht zwar darin, wie die Älteren, grundsätzlich auf dem traditionalistischen Standpunkt. Aber da er von der Voraussetzung ausgeht, daß die angezogenen Autoritäten nicht irren können, so entsteht für ihn angesichts ihrer verschieden lautenden Aussagen die Aufgabe, sie dialektisch zu vermitteln." Er löst diese Aufgabe mit Glück und bestrebt sich zugleich — „auch das ist eine Frucht der Dialektik — die Lehrsätze genau zu formulieren". Seine Schriftstellerei ist somit in mehr als einem Sinne eine Weissagung auf die Zukunft. **H. Böhmer.**

Hermann, Contractus, gest. 21. September 1054. — Ausgaben und Litteratur: Herimanni Augiensis Chronicon ed Pertz; MG SS V, 67—133; vgl. auch NA XII, 226 ff. — Die Chronik Herimanns v. Reichenau übersetzt v. K. Nobbe (Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit) 1851, 2. Aufl. durchsehen von W. Wattenbach 1883; Heinrich Hansjakob, Herimann der Lahme, Mainz 1875; H. Breßlau, Hermann von R. u. d. sog. Epitome Sangallensis: NA II, 566 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA II[6], 41 ff. 1894; W. Gundlach, Heldenlieder der deutschen Kaiserzeit II, 1896, 122 ff.; J. R. Dieterich, Die Geschichtsquellen des Klosters Reichenau b. zur Mitte d. 11. Jahrh., 1897, vgl. NA XXIII, 268 u. E. Bernheim: HZ 83 = NF 47, 296 ff.

Hermann oder Herimann, mit dem Zunamen Contractus der Lahme, Mönch im Kloster Reichenau, einer Insel im Bodensee, war einer der gelehrtesten Männer des 11. Jahrhunderts und namentlich einer der besten deutschen Chronisten. Sohn eines Grafen Wolfra II. von Altshausen (württ. OA. Saulgau), später genannt Veringen und seiner Gemahlin Hiltrud, wurde er am 18. Juli 1013 geboren und von seinen Eltern schon in seinem siebenten Lebensjahre der Klosterschule in Reichenau übergeben, welche unter dem Abt Berno den Ruf großer wissenschaftlicher Leistung hatte. In seinem 30. Jahre legte er das Mönchsgelübde ab. Schon früh war er durch Gichtleiden gelähmt und namentlich des Gebrauches seiner Füße beraubt, sodaß er sich nie ohne Hilfe von der Stelle bewegen konnte und immer im Tragsessel sitzen mußte. Dagegen war er geistig sehr begabt, machte in der Schule schnelle Fortschritte im Lernen, zeichnete sich besonders in der Mathematik, Astronomie und Musik aus, und verfertigte mathematische und musikalische Instrumente. Infolge seiner Gelehrsamkeit wurde er bald von zahlreichen Schülern aufgesucht. Auch verfaßte er Gedichte, die eine ungewöhnliche Gewandtheit in der Behandlung vielförmiger Versmaße zeigen und Scherz und Anmut mit sittlichem Ernste verbinden. Das Hauptwerk Hermanns ist aber eine Chronik, eine tabellarische Übersicht, welche mit Christi Geburt beginnt und die erste der Weltchroniken des Mittelalters ist. Dieselbe ist aus vielen Quellen mosaikartig zusammengesetzt, welche Hermann wahrscheinlich der leider verloren gegangenen schwäbischen Reichschronik (Chronicon universale Suevicum, auch Epitome Sangallensis genannt) völlig entnommen hat. Ihr Hauptverdienst besteht in genauer chronologischer Anordnung. Auf eine zusammenhängende, Ursachen und Folgen verbindende Erzählung läßt sich Hermann nicht ein. Von dem Jahre 1040 an berichtet er bis 1054, seinem Todesjahre, aus eigener Erinnerung nach der ihm zugekommenen mündlichen Überlieferung; er erzählt aber mit solcher Sicherheit und Zuverlässigkeit, daß man glauben könnte, er sei mitten in den Weltverhältnissen gestanden. Diese Chronik ist daher für die Zeit Kaiser Heinrichs III., dessen fromme Bestrebungen er geziemend würdigt, dessen Gewinnsucht und Rücksichtslosigkeit er aber schließlich infolge seiner politischen Parteinahme für die Fürsten tadelt, eine sehr wertvolle Quelle. „Der Graf zeigt sich in Mitteilungen über seine Verwandten, besonders seine Großeltern, Eltern und Geschwister; der Mönch bekundet seine Anhänglichkeit an sein Kloster dadurch, daß die Aebte von Reichenau von Anfang durchgezählt und gleich bei der ersten Nennung die Amtsjahre eines jeden angegeben werden, so wie sonst nur noch die Päpste in der Chronik behandelt sind." — In neuester Zeit hat Dieterich die Hypothesen aufgestellt, daß das Chron. Suev. univ. die erste Rezension von Hermanns Chronik sei, der noch zwei weitere gefolgt seien, daß Hermann außerdem noch (verlorene) Gesta Chuonradi et Heinrici verfaßt habe, die dann später von Otto von Freising benutzt seien. Diese Hypothesen sind aber von Breßlau und Bernheim energisch zurückgewiesen worden. **(Klüpfel †) Wilhelm Altmann.**

Herman, Nikolaus, gest. 1561. — J. C. Wetzel, Hymnopoeographia, 1, 1719, 413; J. Mützell, Geistl. Lieder d. evangel. Kirche a. d. 16. Jahrh., 1855 S. 401—449; K. F. Ledderhose, N. H.s und Joh. Mathesius' geistl. Lieder in einer Auswahl nach d. Originaltext hrsg. und mit einer Einleit. versehen, 1855 (4. Heft von Schirks' geistl. Säng.); (E. Pfeiffer,

N. H. 1858; unbrauchbar); Ph. Wackernagel, Bibliographie z. Geschichte d. deutsch. Kirchenliedes im 16. Jahrh. 1855 S. 303—306. 322—324; derselbe, Das deutsche Kirchenlied, 3, 1870, 1299 f.; E. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 3. A. 1, 1566, 390—398; Doedes, Ein Mandat Jesu Christi von N. H. ThStK 51, 1878, 303—313; A. Fr. W. Fischer, Kirchenliederlexikon, 1878, s. v., AdB 12, 1880, 186; (Bunsen-Fischer, Allgem. ev. Gesang- u. Gebetbuch, 1881, s. v); K. Goedeke, Grundriß z. Gesch. d. deutsch. Dichtung, 2. A. 2, 1886, 167—170; O. Wetzstein, Das deutsche Kirchenlied im 16., 17. u. 18. Jahrh., 1888, S. 42 f.; Ph. Wolfrum, Die Entsteh. und erste Entwickl. d. deutsch. ev. Kirchenliedes in musikal. Beziehung, 1890, S. 101 f. Kirchl. Handlexikon 3, 1891, 254; J. Julian, A Dictionary of Hymnology, 1892, S. 513 f. 1254 f.; J. Zahn, Die Melodien d. deutschen Kirchenliedes 5, 1892, 401; G. Loesche, Zur Agende von Joachimsthal, Siona 1892, S. 163—170. 183—192; ders., Prosarium Vallense, Blätter f. Hymnologie, 1894, s. v.; derselbe, Johann Mathesius, 1895, s. v.; R. Wolkan, Böhmens Anteil an d. deutschen Litteratur d. 16. Jahrh., 1, 1890, s. v.; 2, 1891, 87—193; derselbe, Geschichte der deutschen Litteratur in Böhmen, 1894, s. v.; derselbe, Die Sonntags-Evangelien von N. H., 1895 (Biblioth. deutscher Schriftsteller in Böhmen Bd. 2); derselbe, in: Nagl-Zeidler, Deutsch-Oesterreichische Litteraturgeschichte, 1899, s. v.

Nikolaus Herman, „das Urbild eines evangelischen Kantors und Organisten“, Liederdichter und Tonsetzer, in Alt(d)orf bei Nürnberg, der Heimat einer Reihe von kirchlichen Sängern, am Ende des 15. Jahrhunderts geboren, kam bald nach der Gründung der Bergwerksstadt Joachimsthal in Böhmen (1516) an die dortige Lateinschule. Auf seine Anfrage, ob er wegen Mißhelligkeiten seinen Platz verlassen solle, wurde er von Luther am 6. November 1524 (Enders, Luthers Briefwechsel 5, 1893, 47 f.) ermahnt, auszuharren und das Böse mit Gutem zu überwinden, zugleich kräftiger Verwendung bei dem evangelisch gesinnten Paare, dem Berghauptmann im Thal Heinrich v. Könneritz und dessen Gattin Barbara, versichert. Er fügte sich und fand bald einen starken Rückhalt, Freund und Förderer in seinem Rektor und nachmaligen Pfarrer Joh. Mathesius (s. den Artikel), von dem er im Testament als Zeuge aufgeführt wird. Seine Tochter Sibylle war mit Mathesius' Frau und Tochter gleichnamig; seiner zweiten, Dorothea, dichtete er ein Lied von Sct. Dorothea, als eine Unterweisung für eine christliche Jungfrau. Mag. Moses H., von Mathesius als sein junger Freund mit einer Predigt zu Ehren der Grammatik getraut, war sein Sohn.

Von Gicht geplagt mußte er das Amt aufgeben. Nun erst recht froh und fruchtbar in Liedern erfreute er sich bei seinem kargen Ruhegehalt der thätigen Teilnahme der kaiserlichen Räte Florian Griesbeck von Griesbach, der sogar beim Kaiser Fürsprache einlegte, und Christoph von Gendorf, kgl. Kommissar in Joachimstal, die er in seinen Widmungen dankerfüllt verherrlichte. Er starb am 3. Mai 1561; Mathesius' Chronik-Eintragung: „N. H., ein guter Musicus, der viel gute Choräle und deutsche Lieder gemacht, ist im Herrn entschlafen.“ Bildnis, mit finsterem, leidvollem Ausdruck bei Wolkan, Bibliothek l. c.

I. Prosaschriften. Im Jahre jenes Lutherbriefes erschien die Flugschrift: Eyn Man | dat Jhesu | Christi an | alle seyne getrewen | Christen. Es ist ganz Christus in den Mund gelegt, der, mit vielen biblischen Beziehungen, unter Berufung auf seinen Kanzler Matthäus und seinen Hauptmann Paulus, im Heliandstil als Erbherr alle seine Getreuen, so ihm in der Taufe gehuldet und geschworen haben, aufbietet, das verlorene Schloß, den Glauben an sein Wort, dem Teufel wieder abzugewinnen. Noch heute wundern wir uns nicht, daß der, zuerst seltsam anmutende, eigenartige und drängende Zuruf Eindruck machte; wir kennen bis jetzt 14 Auflagen; zuerst namenlos erschienen, darauf Luthern zugeschrieben, ja als von ihm bezeichnet, dann wieder mit und ohne Namen, zuletzt 1613 zugleich als gegen die Calvinisten gerichtet (abgedruckt bei Wolkan, Böhmens Anteil, II, l. c.). Dem Mandat folgte nach zwei Jahren: Eyn gestreng Vrteyl Gottes vber die Kinder vnd yhre Eltern, welche vater vnd mutter nicht gehorsam sind, gewidmet seinem Bruder Hans zu Weingarten; im ersten Teil ein biblischer Nachweis der Notwendigkeit, die Kinder in stetem Gehorsam, in der Furcht Gottes zu erziehen, im Notfall zu züchtigen, im zweiten Hauptteil Eyn schöne vnterweisung, wie man die kinder Ehrlich ertziehen solle, auß dem Plutarcho getzogen vnd verdeutscht.

II. Lieder. H.s Stärke liegt in den Liedern, „mit tichten wird mein Hertz ergetzt“; sie sind zum Teil in Einzeldrucken erschienen und namentlich in zwei, wohl nicht vollständigen Sammlungen verbreitet: Sonntags-Euangelia und Historien von der Sindfludt. Stofflich ist er wesentlich von Mathesius abhängig, aus dessen Predigten er zu schöpfen pflegte, während er ihn in der Form überragt. Mathesius führt mit die seine

pfarramtliche Thätigkeit unterstützenden Verse H.s in die schriftstellerische Welt ein, H. übersetzt dessen „Oeconomia" und eröffnet ihr damit erst recht den Markt; in Mathesius' Werken finden sich häufig Lieder von H. eingestreut; die einander ähnelnden Verse der beiden Freunde werden schon von den Zeitgenossen nicht scharf getrennt.

In den Sonntagsevangelia (1560) brachte H. die Perikopen in Reime, mischte aber auch frei erfundene Lieder ein, die am besten wirken; 101 nebst 17 Melodien; mit Abzielung auf die Kinder, vorab die Mädchen, und auf Familienväter, die daheim mit ihren Kindern geistliche Lieder singen wollen, weil alles im Gesang verfasset schneller zu lernen ist, und um leichtfertigen entgegen zu wirken. Nur als Kinder- und Hauslieder wollen sie gelten; wer sie in der Kirche brauchen will, thue es auf sein Abenteuer!

Dank Mathesius' Vermittlung schrieb Paul Eber (s. d. A. Bd. V, 118—121) eine längere Vorrede, laut deren er H. veranlaßte, die ihm zunächst nur für seine Kinder zugeschickten Lieder, da sie ihm und anderen so wohl gefielen, in Druck zu geben.

Zwei Jahre nach den Evangelien erschienen auf Verlangen der H.-Gemeinde: Historien von der Sindflut, mit eingesprengten Liedern aus den Psalmen, Evangelien und eigener Erfindung; 73 nebst 17 Melodien; dem Rat der Stadt gewidmet, zu Lehr und Trost zumal den Bergleuten mit ihrer ungewissen Nahrung, „heute Bischof, morgen Bader", eingeleitet von Mathesius, als feine geistliche Gesänge, mit großem Fleiß, lustig und geschicklich zusammengebracht, mit guten deutschen Worten, nach Form und Maß der alten Meistersänger gestellt, mit lieblichen Melodien geziert.

Bis tief ins 17. Jahrhundert hinein erlebten diese Sammlungen neue Auflagen und Nachdrucke, auch Bearbeitungen; vielen daraus begegnet man in protestantischen und katholischen Gesangbüchern, mehrere sind verschiedentlich ins Englische übersetzt.

Ferner steuerte H. zu einem beliebten geistigen Hausrat bei: Die H a u s t a f e l, darinn eim jeden angezeigt wird, wie er sich in seinem stand verhalten sol. Jnn ein gesang gefasset, zu singen oder zu lesen. 1562, eine längere Reihe sechszeiliger Strophen mit kurzen, treuherzigen, hausbackenen Lehren für die verschiedene Stände, Alter und Geschlechter.

Nicht genug damit lieferte er, wie erwähnt, von Mathesius' ähnlichem Hochzeitsgedicht „Oeconomia" eine erweiternde Übersetzung, die ins Niederdeutsche und Böhmische übertragen, auch in Gesangbücher aufgenommen wurde; er dürfte auch Mathesius' Pastoralregeln „Christophorus" verdeutscht haben.

Legt man nicht einen allgemeinen Maßstab an, sondern einen nach dem unausgebildeten Schönheitssinn und der mangelhaften Entwickelung dichterischen Könnens jener Tage zugeschnittenen, so gebührt H. ein Hans Sachsscher Ehrenplatz unter den frommen Sängern. Erscheint uns heute bei ihm, zumal ohne Rücksicht auf die Milderungen in neueren Gesangbüchern, vieles als trockene, gereimte Prosa, als steife, harte Silbenzählerei, ja ungenießbar derb, versöhnt wiederum eine herzliche Gottergebenheit biblisch-reformatorischen Gepräges, eine rührende Einfalt und Innigkeit, eine schlichte Anmut, eine kräftige Empfindung, eine natürliche Volkstümlichkeit, nicht ohne humoristischen Einschlag, der die Verdammten Christum fragen läßt: „Wann han wir dir versagt wein bier vnd brot?" und der H. noch nach einem Menschenalter im Mund der Leipziger Gassenjugend weiter leben ließ. Er steht beim Ausgang des ersten Abschnittes der evangelischen Liederdichtung, dessen Wesen das Glaubens- und Bekenntnislied ist; er bereitet die Wendung zum Lehrhaften und Persönlichen vor, worin er viele Nachtreter fand, die ihn nicht erreichten. Sein Weihnachtslied: „Lobt Gott ihr Christen alle gleich", „schlägt den rechten Ton so treffend an, daß es für immer der lauterste und herzlichste Ausdruck der Weihnachtsfreude bleibt". Am beliebtesten wurde das auch durch eine merkwürdige Geschichte hervorstechende Sterbelied: „Wenn mein Stündlein vorhanden ist." Das Brautlied: „Hiefür, hiefür vor eines frommen breutgams thür", ist im Erzgebirge noch nicht verklungen. Gern redet der Kantor von den günstigen Verhältnissen Joachimsthals, das er im Leistenvers verherrlicht hat, ohne die bange Ahnung nahender Gerichtstage verscheuchen zu können. Selten klingt ein Seufzer durch über seine Leiden und die Zukunft seiner Familie. Am glücklichsten reimt er immer für die Kinder, so in dem Weihnachtsgruß: „Hört ihr liebsten Kinderlein", dem Reientanz: „Kompt her, jr liebsten Schwesterlein", dem traulichen Abendsegen: „Hinunter ist der Sonnenschein".

III. P r o s e n: Aufs engste mit seinem Kantorberuf hängt H.s lateinische Versarbeit für die Agende zusammen. Man hatte im Thal sowohl das Latein als Kultussprache beibehalten, als auch die accentus ecclesiastici, den musikalisch geformten Vortrag der Lektionen. Das Merkwürdigste in der Joachimsthaler Agende ist die Fortführung auch

der uralten Form der Prosen und zwar mit dem Inhalt der Evangelien-Perikopen. Bekanntlich legte man im MA den melodischen Verzierungen auf der Schlußsilbe des Halleluja, den jubilationes, allmählich Texte unter, entweder in vollständig ungebundener Rede oder auch in gereimtem Latein, das aber, da es den Gesetzen der Metrik nicht mehr streng folgte und namentlich die Endsilben nicht nach der Lautdauer, sondern nach der Betonung maß, nicht als Dichtung galt. Die so entstandenen liturgischen Gesänge hießen Prosae, quod constant oratione obligata certis numeris metricis. In der evangelischen Kirche mußten sie deutschen Liedern weichen; Luther erklärte sich mit wenigen Ausnahmen gegen sie. Im Thal behielt man also diese Form bei, was freilich nicht beispiellos dasteht, doch so, daß man die Ev.-Perikopen, sehr frei, oft unvollständig, in gereimtem Latein unterlegte. Diese Prosen der Agende allein geben uns Gelegenheit, H. als lateinischen Reimschmied kennen zu lernen. Sie zeigen uns ihn zugleich als Schreibkünstler in der von ihm in schwarz, rot und blau prächtig gearbeiteten und vorzüglich erhaltenen Pergamentschrift auf der Rathausbibliothek des Ortes.

IV. Der Tonsetzer. Wie damals Viele, war H. Dichter und Tonsetzer zugleich. Von Jugend auf hatte er die Musik geliebt, die meiste Zeit damit zugebracht; übrigens hatte im liederfrohen Böhmen die kirchliche Musik schon früh in den Liedern der böhmischen Brüder, deren Melodien zu den edelsten Blüten der Tonkunst gezählt werden, ihre Siege gefeiert. H. brachte den Choral wieder empor, d. h. den einstimmig gesungenen gregorianischen cantus planus, und komponierte dann auch selbst. Freilich ist er kein kunstfertiger Tonsetzer, versucht sich höchstens in sehr anspruchslosen zweistimmigen Liedern, sondern ein schlichter Kantor des Volksgesangs. Seine Weisen haben einen kindlich-fröhlichen, frisch bewegten, stets edeln Ausdruck und sind leicht faßlich; manche sind den besten zuzurechnen und noch im Gebrauch, die zu „Erschienen ist der herrliche tag" sogar „hochfestlichen Klanges". In der Agende erscheint der Verskünstler und Schönschreiber zugleich zum Teil als Komponist; jedenfalls führen uns diese Noten die eigentümliche liturgische Vortragsweise lehrreich vor Augen. **Georg Loesche.**

Hermann von Fritzlar. — Der Text in Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. I, 1845, S. 1—258, dazu eine Einleitung S. XIII—XXII und Anmerkungen, S. 409—72; 570—74. Danach Bechstein in AdB VIII, 118f., vgl. auch Schrödl in KL V², 1809. Fortgeführt wurde die litterarhistorische Untersuchung durch J. Haupt in SWA, phil.-hist. Kl. Bd 76, 51ff., 94, 235ff. (s. a. Germania 21, 226ff.) u. W. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter II, 1881, bes. 91ff., 160ff., 426ff., 447ff., dazu die wertvolle Besprechung von Ph. Strauch im Anz. f. deutsches Altert. und deutsche Litt. IX, 123ff.

Unter diesem Namen ist ein Heiligenleben erhalten, das Pfeiffer nach einer Heidelberger Hds. — der einzigen bekannten — veröffentlicht hat. Die Hds. ist unter Aufsicht des Verfassers oder vielmehr Veranstalters nach ihrer eigenen Angabe 1343—49 geschrieben worden. Nach einer Vorrede folgen in der Ordnung des Kalenders Predigten über das Leben der Heiligen. Sie sind im Dialekt des mittleren Deutschland geschrieben, kurz und anschaulich gehalten und erhalten durch Schilderungen der Sitten und Gewohnheiten in deutschen und romanischen Ländern (vor allem Italien und Spanien, z. B. eine Schilderung des römischen Karnevals) individuelle Färbung. Das Ganze ist ein Sammelwerk, wie der Veranstalter selbst bemerkt, aus verschiedenen Quellen kompiliert. So ist vor allem der legendarische Inhalt durchweg aus älteren Quellen geschöpft. Doch fesselt die anmutige, einfache und lebendige Darstellung. Mit den Legenden sind in eigentümlicher Weise mystische Spekulationen verknüpft, und in diesen, die den Charakter der jüngeren ekhartischen Mystik tragen, liegt die Bedeutung der Schrift. Sie darf zu den wichtigeren Quellen für die Geschichte der deutschen Mystik in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gerechnet werden. Öfters wird auf die in den mystischen Schulen verhandelten Streitfragen (Bedeutung von Vernunft und Willen für die Einigung mit Gott u. ä.) eingegangen. Wo die Kämpfe der Gegenwart (Ludwig d. B. und die Päpste u. a.) berührt sind, zeigt sich ein unabhängiges Urteil. Scharfe Ausfälle gegen die Pfaffen und die verweltlichte Kirche finden sich.

Als derjenige, der die Sammlung „gezuget" hat (d. h. hat anfertigen lassen) bezeichnet sich in der Hds. „Herman von Fritschelar", worunter Fritzlar in Hessen, wohl die Heimat des Veranstalters, zu verstehen ist. Pfeiffer hat versucht, über den sonst völlig unbekannten Verfasser aus einzelnen Stellen in den Predigten einiges Licht zu gewinnen. Mit Sicherheit ergiebt sich, daß er größere Reisen nach Südeuropa, vor allem Italien und Spanien unternommen hat. Pfeiffer vermutet weiter, daß er ein begüterter Laie gewesen

sei, der sich ähnlich wie der Straßburger Rulman Merswin (s. d. A.) aus der Welt zurückgezogen und an mystischen Schriften Interesse gehabt habe. Wenn auch Unterschiede zwischen den einzelnen Predigten auf die verschiedenen Quellen hinweisen, so sei doch die Form i. g. das Werk Hermanns.

Weitere Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß Pfeiffer der Thätigkeit Hermanns zu viel zugeschrieben hatte und daß vielmehr dem Schreiber selbst der Hauptanteil an der Abfassung zuzuteilen ist. Es sind nämlich, wie Haupt und Preger nachgewiesen haben, litterarische Beziehungen zu einer etwas älteren in verschiedenen Hdss. erhaltenen Predigtsammlung vorhanden. Diese geht, wie Preger gezeigt hat, auf den dominikanischen Lesemeister Gisiler von Slatheim (Schlotheim, eine Tagereise nordw. von Erfurt) zurück (er war Lesemeister in Köln und Erfurt, vgl. über ihn Preger l. c. und Strauch l. c.), der Ort der Abfassung ist Erfurt, wohin in der That auch das Heiligenleben weist. Danach wäre — auch Strauch hat diesem Resultat zugestimmt — der Sammler des Heiligenlebens identisch mit Gisiler, dem Sammler jener ein wenig älteren Predigtsammlung, in welche dieser neben fremden auch einige eigene vor 1337 in Erfurt gehaltene Predigten aufgenommen hat. In der jüngeren, auf Veranlassung Hermanns veranstalteten Sammlung hat er die ältere benutzt, auch einige seiner eigenen Predigten herübergenommen. Die Form des Heiligenlebens ginge somit im wesentlichen auf Gisiler zurück, doch hätte er verschiedenes von Hermanns eigenen Erlebnissen (Reisen u. s. w.) aufgenommen und der letztere, wohl ein mystisch gerichteter Laie, hätte noch einzelne Bemerkungen hinzugefügt.

Diese Ergebnisse dürfen i. g. als gesichert gelten, wenn auch noch weitere litterarkritische Untersuchungen notwendig sind, insbesondere um aus der Masse der Predigten in beiden Sammlungen Gisilers Eigentum auszusondern (vgl darüber Strauch l. c.). An einer Stelle des Heiligenlebens ist auf ein früheres Werk hingewiesen, das Hermann habe schreiben lassen: die „Blume der Schauung". Es ist in einer Hds. der Nürnberger Stadtbibliothek vorhanden und in der That mit dem Heiligenleben verwandt (vgl. Preger l. c. 89 ff.; der übrigens verdorbene Text ebenda 426 ff., dazu Denifle in ALKG II, 530 A.). **Hegler.**

Hermann von Lehnin s. Lehninsche Weissagung.

Herman van Rijswijk, gest. 1512. — Bernhardus Lutzenburgus, Catalogus hereticorum . . ., ed. 4ª 1529, lib. II in litt. H, fol. 5 (ed. 1ª 1522?, 3ª 1526); Paul Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae, Gent-'s Gravenhage 1889, I blz. 494, 501—503; W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming, Arnhem 1864—1871, Dl. II, 3de stuk, blz. 104—108, 375, 378 (ins Deutsche übersetzt von lic. theol. P. Zuppke, Leipzig 1895, II. Periode, S. 442—445).

Unter den Vorläufern der Reformation verdient Magister Herman van Rijswijk keine Stelle. Evangelische Anschauungen finden wir gar nicht bei ihm. Daß er gegen die Mißbräuche in der römischen Kirche seine Stimme erhoben habe, ist nicht bekannt. Wohl ist er als Ketzer verurteilt worden und auf dem Scheiterhaufen gestorben, aber nicht um seines Glaubens willen, sondern gerade wegen seines Unglaubens. Luther selbst würde mit ebenso großer Entschiedenheit gegen seine Lehren aufgetreten sein wie die Inquisition. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß bei ihm die Ansichten der Brüder und Schwestern des freien Geistes noch nachwirken. Mit Sicherheit dürfen wir jedoch aus seinen Ketzereien den Schluß ziehen, daß er eine wissenschaftliche Bildung genossen hat, die ihn gleichwohl wie einige italienische Humanisten zu einem Gegner des Christentums gemacht hat.

Im Jahre 1502 (nicht schon 1499, wie bei Baronius-Spondanus, Annales ecclesiastici II p. 301 und d'Argentré, Collectio judiciorum I, 2 p. 342 berichtet wird) wurde er von dem Inquisitor Johannes van Ommaten zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Vielleicht hätte er schon damals den Feuertod erleiden müssen, hätte er nicht Reue über seine ketzerischen Ansichten gezeigt (Lutzenburgus l. l. „propter quos iam penitens perpetuo carceri adiudicatus fuit"). Lutzenburg teilt uns auch Näheres über seine hauptsächlichen Ketzereien mit („articuli hereticales eiusdem principaliores"): Die Welt ist von Ewigkeit her und die Schöpfung ist eine Fabel „a stulto Mose". Gott hat niemals Engel geschaffen, weder gute noch böse, und die Bibel weiß daher auch nichts davon. Eine Hölle giebt es nicht und ebensowenig ein persönliches Fortbestehen nach diesem Leben („post hanc vitam nulla erit vita particularis"). Wie die Seele zugleich mit dem Körper ins Leben getreten ist, so stirbt sie auch mit ihm. Aristoteles und sein Kommentator Averroes standen der Wahrheit am nächsten („fuerunt veritati propin-

quissimi"). Christus dagegen war ein Thor und ein armseliger Phantast („stultus et simplex fantasticus"), ein Verführer argloser Menschen. Er hat die ganze Welt verderbt und niemanden gerettet. Wie viele Menschen sind doch um seinetwillen und wegen seines wahnwitzigen Evangeliums getötet worden („propter ipsum et suum Evangelium fatuum"). Alles, was er gethan hat, steht vollständig im Widerspruch mit der menschlichen Natur und der reinen Vernunft. Er ist nicht der Sohn des allmächtigen Gottes. Moses hat das Gesetz nicht empfangen „a Deo invisibiliter et facialiter". Der Glaube der Christen ist lügnerisch („fabulosa"), wie die „fatua Scriptura et ficta Biblia et Evangelium delirum" beweisen. Das Evangelium ist unwahr, denn „wer die Welt erschaffen konnte ohne die Fleischwerdung (des Sohnes), der konnte sie auch ohne eine solche retten". — Diese und ähnliche Lehren erkannte Herman in vollem Umfange an („proprio ore et sana mente") und fügte noch hinzu: „Ich bin als Christ geboren, aber ich bin es jetzt nicht mehr, denn die Christen sind große Thoren" („stultissimi").

Wie lange Magister Herman im Gefängnis geblieben ist, wissen wir nicht, und ebenso wenig ist uns der Ort bekannt, wo er eingekerkert gewesen ist. Doch ist er der Haft entronnen und hat seit der Zeit wieder begonnen, seine früheren Ketzereien zu verkündigen und sie auch in Schriften zu verbreiten, was er vorher wohl noch nicht gethan hatte. Indessen entging er dem Urteilsspruche der Inquisition nicht. Im Jahre 1512 hatte er sich vor dem bekannten Inquisitor Jakob van Hoogstraten und dem Haagschen Dekan Jakob Ruysch, dem Kommissar des Bischofs von Utrecht, zu verantworten. Da er zugab, er habe die vielen ketzerischen Bücher, die ihm vorgelegt wurden, selbst geschrieben, wurde er auf Grund der zahlreichen Ketzereien, die sich hierin fanden, als „haereticus relapsus" verurteilt und dem Hofe von Holland übergeben, damit dem Rechte Genüge geschehe. Am 14. Dezember 1512 (nicht am 13., wie Moll meint s. a. w. blz. 107) wurde er zum Feuertode verdammt und seine Güter zu Gunsten des gräflichen Schatzes eingezogen (s. Paul Fredericq a. w. blz. 502).

Noch an demselben Tage vor Sonnenuntergang wurde das Urteil im Haag an ihm vollzogen. Lutzenburg erzählt, seine Bücher seien mit ihm verbrannt worden; jedenfalls scheint nichts von ihnen übergeblieben zu sein. Weiter ist nichts von ihm bekannt. Sein Name wie der Platz seiner Verurteilung weisen darauf hin, daß er ein Niederländer war; aus seinen Ketzereien ist klar zu erfahren, daß er mit dem Christentum vollständig gebrochen hatte, wie er ja auch selbst offen erklärte: „iam non sum Christianus".

S. D. van Veen.

Hermann von Salza s. Deutschorden Bd IV S. 591,51.

Hermann von Scheda, jüdischer Proselyt des 12. Jahrhunderts und später Abt des Klosters Scheda in Westfalen. — Ueber ihn s. Schröckh, Christl. Kirchengesch. XXV, 384 ff.; Neander, KG V, 1, 101 ff.; F. Weber, Hermann der Prämonstratenser oder die Juden und die Kirche des Mittelalters, Nördlingen 1861 (romanhaft ausspinnende histor. Erzählung); Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. I, 158 ff.; R. Seeberg, Hermann von Scheda, ein jüd. Proselyt d. 12. Jahrh. (Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig 30), Leipzig 1891.

In einer überaus interessanten Schrift hat uns Hermann selbst die Geschichte seiner Bekehrung erzählt. Dieselbe wurde zuerst herausgegeben von Joh. Benedikt Carpzow als Anhang zu seiner Edition von Raymundi Martini pugio fidei (Leipzig 1687 fol.), dieser Text ist wieder abgedruckt bei MSL 170, 803 ff. Nach einer mehrfach abweichenden Handschrift gab J. D. v. Steinen denselben Text heraus („Kurze Beschreibung der hochadeligen Gotteshäuser Kappenberg und Scheda, Dortmund 1741, S. 91 ff.). Auf diesem Text beruht die deutsche Übersetzung von Hüsing in seiner Schrift: der hl. Gottfried, Graf von Kappenberg, Münster 1882, S. 104 ff. Über das Verhältnis der beiden Textrezensionen s. Seeberg a. a. O. S. 48 ff. — Hermann stammte aus einer wohlhabenden Kölner Judenfamilie. Er wird im Jahre 1108 geboren sein. Er empfing den Namen Juda. Im Jahr 1127 streckte er in Mainz dem Bischof Ekbert von Münster eine größere Geldsumme vor. Um die Wiedererlangung derselben zu betreiben, sandte ihn sein Vater nach Münster. Hier weilte er fast zwanzig Wochen. Der Bischof und sein Hofgesinde behandelten ihn freundlich, er hörte gelegentlich eine Predigt an und lernte über die Christen freundlicher urteilen, als es in seinen Kreisen üblich war. Kurz vor Ostern 1128 bezahlte der Bischof seine Schuld. Juda kehrte nach Köln zurück. Wegen seiner Beziehung zu Christen von seinen Volksgenossen scharf angefochten und von religiösen Zweifeln gedrückt

lebt er hin. Er wird verheiratet. Aber bald wachen die alten Fragen auf. Er faßt den Entschluß Christ zu werden und entflieht nach Mainz und Worms. Im Kloster Rabengresburg fand er dann eine Zuflucht und wurde gegen Ende des Jahres 1128 in Köln getauft. Dann trat er in das Prämonstratenserkloster Kappenberg ein. Hier ist etwa 1136 die Selbstbiographie verfaßt. Kurz vor 1150 wurde er Abt des nahe bei Kappenberg gelegenen Klosters Scheda. Nach einer Überlieferung, der Steinen folgt, soll er 90 Jahr alt geworden sein, dann wäre er etwa 1198 gestorben. Den chronologischen Ansatz, den ich mit diesen Angaben befolge, habe ich eingehend begründet in der oben angeführten Schrift S. 38 ff. Danach findet die Bekehrung Hermanns im Jahr 1128 statt, nicht aber, wie man häufig lesen kann, 1127 oder 1131 oder 1134. Die chronologischen Daten gestatten, wie dort gezeigt wurde, nur die Jahre 1128, 1129 höchstens 1130 als Termin der Bekehrung. Indessen spricht die größte Wahrscheinlichkeit für das Jahr 1128.

R. Seeberg.

Hermann von Schildesche (auch H. de Westphalia), gest. 1357. — Neueste und grundlegende Darstellung seines Lebensgangs und seiner Schriftstellerei bei E. Seckel, Beiträge zur Geschichte beider Rechte im MA, Bd I, Tübingen 1898, S. 129 ff., wo auch alle älteren Arbeiten über H. aufgeführt sind. Vgl. ferner P. Keller, Index episcoporum ord. erem. s. Augustini Germanorum, Münnerstadt 1876, Gymn.-Progr. S. 20; J. Baier, Geschichte des alten Augustinerklosters Würzburg. Würzb. 1895, S. 69 ff. (enthält manche Irrtümer); H. Finke in der Zeitschrift für vaterländ. (westfälische) Geschichte u. Altertumskunde Bd 45, Abt. 1 (1887) S. 124 ff., Bd 46, Abt. 1 (1888) S. 201, Bd 47, Abt. 1 (1889) S. 220; derselbe in HJG, Bd X. 1889, S. 568 f. — Ein Bildnis H.s ist seiner ausführlichen Biographie bei M. F. Anton Höhn, Chronologia provinciae Rheno-Suevicae ordinis fratr. eremit. s. p. Augustini, Herbip. 1744, S. 60 f. beigegeben.

Zu Schildesche (Schildis, Schildicz, Schildan) bei Bielefeld in Westfalen gegen Ende des 13. Jahrhunderts geboren, trat Hermann in den Orden der Augustiner-Eremiten und erhielt in dem Kloster zu Osnabrück seine erste Ausbildung. Um 1320 wird er die Universität Paris bezogen haben, an der er für das Studienjahr 1326/27 zur Abhaltung des Bibelkurses seitens seines Ordens präsentiert wurde. Indem er diese Präsentation bei Papst Johann XXII. behufs Zulassung zur Abhaltung des Sentenzenkurses auszunutzen suchte, zog er sich einen scharfen Verweis des Papstes zu, der die erschlichene Verfügung gleichzeitig zurücknahm. In den Jahren 1328 und 1329 begegnet Hermann als Lektor des Augustinerklosters zu Herford, 1332 als Baccalar und Angehöriger des Klosters zu Osnabrück, 1337 (nicht, wie angenommen, schon 1323) als Provinzialprior der thüringisch-sächsischen Augustiner-Provinz und Doktor der Theologie. Ein wichtiger Auftrag wurde Hermann von Schildesche im Jahre 1338 seitens der im März dieses Jahres zu Speier versammelten deutschen Bischöfe zu teil: zusammen mit dem Bischof von Chur und dem Grafen Gerlach von Nassau reist er nach Avignon, um mit Papst Benedikt XII. über die vom deutschen Episkopate lebhaft befürwortete Aussöhnung zwischen der Kurie und Ludwig dem Baiern zu verhandeln. Seit dem Jahre 1342 finden wir Hermann in dem zur thüringisch-sächsischen Provinz zählenden Augustinerkloster zu Würzburg, wo er längere Zeit das Amt eines Generalvikars und obersten Pönitentiars des Bischofs Otto II. von Wolfskeel (1335—1345) bekleidet hat. Als eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Leuchten seines Ordens, als „doctor Germanus" und „magnus legista" in den weitesten Kreisen hoch angesehen und als angeblicher Wunderthäter im Geruch der Heiligkeit stehend, ist Hermann am 8. Juli 1357 zu Würzburg gestorben und den „Seligen" seines Ordens beigezählt worden.

Die von den Zeitgenossen gerühmte vielseitige Wirksamkeit Hermanns als Professors der Theologie und des kanonischen Rechts, als Kanzelredners, als eifrigen Ordensmanns und als bischöflichen Stellvertreters hat ihm gleichwohl noch Muße für eine ungemein ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit gelassen. Von seinen zahlreichen Schriften liegt nur eine gedruckt vor, das „Speculum manuale sacerdotum sive tractatus de sacramentis", eine kurze Anleitung zur geistlichen Amtsführung unter Zugrundlegung der kirchlichen Sakramentslehre; von der offenbar ungemein weit verbreiteten Schrift sind bis 1481 acht Ausgaben im Drucke erschienen (Hain 14516—14523). Die Titel seiner übrigen zahlreichen theologischen Werke sind am ausführlichsten bei Seckel a. a. O. S. 141 ff. angeführt. Die ketzerischen Bewegungen seiner Zeit hat Hermann in verschiedenen Schriften bekämpft. Wohl noch in die Zeit seines Herforder Aufenthaltes (um 1330) fällt die kirchenpolitische Streitschrift „contra hereticos negantes immunitatem et jurisdictionem ecclesiae"; auf Veranlassung Papst Johanns XXII. verfaßt, vertritt sie gegenüber den

Auffassungen Marsiglios von Padua in entschiedenster Weise den Anspruch des Papsttums, als letzte Quelle alles Rechtes auf weltlichem wie geistlichem Gebiete zu gelten, und sucht die Abhängigkeit allen weltlichen Besitzes und aller weltlichen Herrschaft von der Jurisdiktion der Kirche zu erweisen. Gegen das Waldensertum und namentlich gegen die Lehren des 1342 unter Hermanns Mitwirkung als Ketzer verurteilten Würzburger Magisters Konrad Hager (s. d. A. oben S. 339) richtete sich die Schrift „contra hereticos (Leonistas sive Pauperes de Lugduno) dicentes missae comparationem esse speciem symoniae". Endlich hat Hermann in einer 1351 verfaßten Schrift „contra flagellatores" die damals namentlich in Franken trotz der kirchlichen Verbote noch fortbestehenden Geißlerbruderschaften bekämpft. — Auf dem Gebiete der Philosophie thätig zeigen uns Hermann u. a. seine Schriften in rhetoricam Aristotelis, in ethicam Aristotelis und das dem gelehrten Würzburger Kanzler Michael von Löwen gewidmete Lehrgedicht „divisio ac descriptio totius philosophiae ac omnium artium" (vgl. Archiv des hist. Ver. f. Unterfranken, Bd XI, Heft 2 und 3 [1851] S. 37 f.). Eine nicht unwichtige Stelle nimmt endlich Hermann als Verfasser eines „Introductorium pro studio sacrorum canonum" in der Geschichte der populären Litteratur des römisch-kanonischen Rechtes ein, insoferne jene mit großem Geschick verfaßte, wenn auch deutlich das bescheidene Maß des juristischen Wissens Hermanns verratende Kompilation die Grundlage für eine ganze Kette von ähnlichen populär-juristischen Werken des 14. und 15. Jahrhunderts geworden ist und damit in nicht geringem Maße der Rezeption des römischen Rechtes in Deutschland die Wege geebnet hat. **Herman Haupt.**

Hermann von Wied, gest. 1552. — Die Quellen und ältere Litter sind erwähnt bei Varrentrapp, Hermann von Wied u. sein Reformationsversuch in Köln, Leipzig 1878, die seitdem erschienenen Schriften ZKG XX, Leipzig 37 ff.

Hermann von Wied (als Erzbischof von Köln Hermann V.) wurde am 14. Januar 1477 als vierter Sohn des Grafen Friedrich von Wied geboren. Schon früh verlor er beide Eltern; noch bei Lebzeiten des Vaters war 1483 dem sechsjährigen Knaben eine Pfründe im Kölner Domkapitel zu Teil geworden; zusammen mit seinem jüngsten Bruder Friedrich (dem späteren Bischof von Münster, der 1532 auf dieses Bistum verzichtete), wurde er 1493 in der juristischen Fakultät der Kölner Universität immatrikuliert. Sehr dürftig sind wir über seine Erziehung unterrichtet; daß er in seiner Jugend das Lateinische nicht sehr geübt hat, bekannte er 1519 nach einem Bericht des Engländers Pace diesem selbst und oft ist ein sehr abfälliges Urteil nachgeschrieben worden, das Karl V. 1546 auch über die Bildung des greisen Erzbischofs gefällt hat; gegenüber dieser offenbar einseitigen Erklärung des Kaisers sind jedoch die günstigen Äußerungen anderer Zeitgenossen über Hermanns geistiges Streben zu beachten; gewiß aber hat nicht die Rücksicht auf seine gelehrten Kenntnisse das Kölner Domkapitel nach dem Tode Philipps von Dhaun 1515 bestimmt, den damals 38jährigen Grafen von Wied zum Erzbischof zu wählen. Wie er selbst später erklärte, dachte er wie die Mehrzahl seiner zeitgenössischen Kollegen zunächst weniger an seine geistlichen Pflichten, als an seine fürstliche Stellung; eifrig bemühte er sich, eine bessere Ordnung in der Justiz und Verwaltung seines Landes herzustellen: das zu diesem Zweck 1538 publizierte Kölner Landrecht ist auf lange Zeit hinaus maßgebend für die Gerichtsverfassung, das Strafrecht und die Polizei des Erzstifts geworden. Einen Abschnitt des Landrechts bildete auch eine Neuordnung der geistlichen Gerichtsbarkeit; Hermann suchte auch hier der eingerissenen Willkür zu steuern, eine feste Ordnung aufzurichten. Eben bei diesen Bestrebungen, bei der Vertretung der Interessen seines Erzstifts geriet er in Streitigkeiten mit päpstlichen Kurialen, ja mit den Päpsten Clemens VII. und Paul III. selbst. Es handelte sich bei diesen Streitigkeiten zunächst nur um äußere Rechtsfragen, vor allem um die Besetzung von Pfründen in den päpstlichen Monaten: mehr und mehr aber lernte eben während dieser Kämpfe Hermann die Schäden des bestehenden Kirchenwesens kennen: mehr und mehr durchdrang er sich mit der Überzeugung, daß sein weltliches und sein geistliches Fürstenamt gleichmäßig ihn verpflichte, für die Beseitigung dieser Übelstände, für kirchliche Reformen zu wirken. An seinem Hofe fanden sich zahlreiche Verehrer von Erasmus, mit dem er persönlich in Korrespondenz trat; in Erasmischem Geist wurden auch in Köln wie in dem benachbarten Cleve Reformen geplant. 1536 berief der Erzbischof ein Provinzialkonzil; es billigte eine Reihe von Reformdekreten, die der damals am erzbischöflichen Hof besonders einflußreiche Johann Gropper redigiert hatte. Schon in dem Artikel über Gropper ist hervorgehoben, wie die Beschlüsse des Kölner Konzils und das ihnen hinzugefügte dogmatische Handbuch Groppers den damals

weitverbreiteten reformfreundlichen Tendenzen altkirchlicher Kreise einen bedeutsamen Ausdruck gaben, wie freudig sie deshalb vielfach begrüßt wurden: Hermann sah in dieser Reformationsordnung nur den ersten Schritt zu Weiterem. Mit lebhaftem Interesse förderte er die Unionsverhandlungen, an den seinen Wünschen gemäß Gropper einen so hervorragenden Anteil nahm; er selbst führte in Hagenau persönliche Unterredungen mit Capito, Hedio und namentlich mit Butzer. Mit Recht zählte dieser den Erzbischof zu den Wenigen, die „wahren Frieden, d. i. mit einer leidlichen Reformation", erstrebten. Da es zu voller Verständigung, wie Hermann sie wünschte, nicht kam, hielt er nach dem Regensburger Reichstagsabschied sich um so mehr verpflichtet, wenigstens bei den Seinen eine ernste christliche Reformation aufzurichten. Bei seiner „guten und einfachen Natur" hatten seine Lebenserfahrungen in dieser religiös erregten Zeit sein religiöses Gefühl geschärft: die Sorge für sein und seiner Nächsten Seelenheil empfand er immer bestimmter als seine wichtigste Lebensaufgabe. Milde und wohlwollend von Haus aus, hatte er schon bei seinem ersten Auftreten in Paderborn, wo er 1532 ebenfalls zum Bischof gewählt war, Abneigung gegen blutige Verfolgung der Protestanten geäußert; mannigfache Beziehungen verknüpften ihn mit protestantischen Fürsten und Gelehrten. Wegen der Fähigkeiten und der versöhnlichen Stimmung Butzers, die er selbst kennen gelernt hatte, die ihm auch von anderen gerühmt worden, wünschte er sich seines Rats und seiner Hilfe auch für das Kölner Reformwerk zu bedienen. So berief er den Straßburger Reformator im Februar 1542 an seinen Hof und veranlaßte hier eine Besprechung desselben mit Gropper und dem Weihbischof Nopel. Bald nach Butzers Abreise traten im März die Stände des Erzstifts zusammen; sie billigten Hermanns Entschluß einer Reformation und forderten ihn auf, den Entschluß einer solchen ausarbeiten zu lassen. Aber die Kölner Gelehrten sorgten weder für Ausarbeitung eines Reformationsentwurfs noch für Berufung tüchtiger Geistlicher. Unter diesen Umständen wandte sich Hermann um Hilfe wieder an Butzer. Im Dezember 1542 kam dieser auf das neue in das Erzstift; der Erzbischof eröffnete ihm, er wolle zunächst in Bonn, Linz, Andernach und anderen größeren Orten des Kurfürstentums das Evangelium rein predigen lassen; am 17. Dezember bestieg Butzer zuerst die Kanzel des Bonner Münsters. Sofort erhob sich in der Stadt Köln die lebhafteste Opposition. Der Stadtrat und die anwesenden Domherren, unter denen die Priesterherren die Mehrheit bildeten, verlangten von dem Erzbischof die Entfernung des ausländischen verdammten lutherischen Prädikanten. Hermann wünschte, im Einvernehmen mit seinen Geistlichen, so gelinde als möglich vorzugehen; er schärfte deshalb Butzer ein, sich aller Polemik zu enthalten; er stellte vorübergehend selbst dessen Predigten ein. Aber er entschloß sich bald wieder Butzer predigen zu lassen: er hielt sich in seinem Gewissen nicht für berechtigt, der christlichen Gemeinde, die ihn zu hören begehrte, seine Predigt zu entziehen, wenn die Gegner nicht erwiesen, daß dieselbe mit Gottes Wort streite oder Aufruhr erwecke. Die Kölner aber wollten sich auf keine Diskussion mit Butzer einlassen; ihre schroffe Abweisung jedes darauf abzielenden Vorschlags bestärkte den Erzbischof in der Überzeugung von der Güte seiner Sache. Einflußreiche weltliche Adelige seines Landes stellten sich auf seine Seite, ebenso einige Domherren, darunter der Dechant Heinrich von Stolberg; auf dem Landtag, der im März 1543 zusammentrat, wiesen die weltlichen Stände die Vorstellungen der Majorität des Kapitels zurück und kamen dem Erzbischof noch weiter, als er verlangte, entgegen. Hermann ließ daraufhin Ostern das Abendmahl nach evangelischem Ritus reichen; zu Butzers Unterstützung kamen andere protestantische Theologen, jetzt auch Melanchthon, in das Erzstift. Unter seiner Beihilfe wurde von Butzer im Anschluß namentlich an die Nürnberger Kirchenordnung ein ausführliches Bedenken christlicher Reformation ausgearbeitet, das dann der Erzbischof selbst gründlicher Prüfung unterzog. Mit Recht urteilte Melanchthon über das Buch: „Es stimmt mit unseren Kirchen überein, nur werden die Stifter nicht aufgehoben, sondern nur in ihnen die Lehre und falschen Ceremonien gebessert": es zeigt uns das Bemühen des Erzbischofs, eine evangelische Ordnung in seinem geistlichen Fürstentum durchzuführen, mit möglichster Schonung aller überlieferten Rechte ohne Schmähung und ohne Erwähnung des Papstes. Wohl konnten auf protestantlicher Seite große Hoffnungen an Hermanns Unternehmen geknüpft werden, besonders da die weltlichen Stände auf dem im Juli 1543 abgehaltenen Landtag ihr Einverständnis mit ihm erklärten und da gleichzeitig Franz von Münster und Wilhelm von Jülich-Cleve, der eben damals auch in Geldern sich festzusetzen suchte, sich zum Anschluß an das Kölner Reformwerk geneigt zeigten. Da griff Karl V. ein: er warf den Herzog von Cleve, den er zu isolieren gewußt hatte, nieder: im Vertrag von Venlo mußte dieser nicht nur auf Geldern verzichten, sondern auch allen kirchlichen

Reformtendenzen entsagen. Auf dem Marsch gegen den Herzog hatte Karl in Bonn auch dem Erzbischof persönlich ernste Vorstellungen über sein Vorgehen gemacht, freilich konnte er Hermanns Ueberzeugung nicht erschüttern, aber sein Sieg über Cleve und seine weiteren Erfolge stärkten die Kölner Gegner des Erzbischofs. Da sie ihn zu ihrer Ansicht nicht zu bekehren vermochten, machten sie bei Kaiser und Papst eine Klage gegen ihn anhängig. Hermann wurde nach Brüssel und nach Rom geladen; auch gegen seine Anhänger im Domkapitel wurde von der päpstlichen Kurie eine Prozeß instruiert. In dieser bedrohlichen Lage wandte sich Hermann um Rat und Hilfe an die schmalkaldischen Stände; allgemein wurde auf protestantischer Seite anerkannt, daß Pflicht und Interesse forderten, ihm beizustehen; aber eine wirksame Unterstützung leisteten die Bundesgenossen so wenig dem Erzbischof, als dieser sich seinerseits entschließen konnte, im schmalkaldischen Krieg bewaffnet Sachsen und Hessen zur Seite zu treten. So erleichterte auch Hermann der durch höchste Geschicklichkeit, durch Energie und Vorsicht zugleich ausgezeichneten Politik Karls V. ihr Spiel: schon 1545 hatte dieser daran gedacht, den Erzbischof gefangen zu nehmen, dann aber hatte die Rücksicht auf die Schwierigkeiten seiner Lage ihn lange von Gewaltmaßregeln gegen Hermann zurückgehalten; nach seinen Erfolgen in Oberdeutschland aber zögerte er nicht länger der Aufforderung des Papstes zu folgen, der bereits im April 1546 den Erzbischof exkommuniziert hatte. Kaiserliche Kommissare zwangen im Januar 1547 die Kölner weltlichen Stände, dem bisherigen Koadjutor Adolf von Schaumburg als neuem Herrn zu huldigen: umsonst bemühte sich Hermann, wenigstens einen Schutz für die Rechte und die religiösen Anschauungen seiner Anhänger durchzusetzen. Er selbst geriet in manche Bedrängnis, weil er nicht dem Interim zustimmen wollte: alle Drohungen und Gefahren aber vermochten ihn nicht wankend zu machen in seinem Glauben. Zu ihm bekannte er sich, auch als Krankheit ihn niederwarf. Im Juli 1552 ließ er den Prediger von Wied zu sich kommen; er erzählte ihm, in welchem Geist er sein Reformationsbedenken habe stellen lassen; „auf diesem seinem Bekenntnisse samt der Augsburgischen Konfession denke er zu leben und zu sterben." Bald darauf, am 15. August, starb er; in der Kirche des Dorfes Niederbieber wurde er begraben. **Varrentrapp.**

Hermas. — Die ältere Litteratur ist sehr vollständig verzeichnet in der Ausgabe der PP. apost. von Gebhardt und Harnack III, p. XL ff.; Gaab, Der Hirte des Hermas, Basel 1866; Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868; Guil. Heyne, Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit. Regimonti Pr. 1872; Behm, Ueber d. Verf. d. Schr., welche den Titel „Hirt" führt, Rostock 1876; Hilgenfeld, Pastor Hermae graece, Leipzig 1881; derselbe, ZwTh 1882, 367 ff., 1889, 363 ff.; Link, Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888; Baumgärtner, Die Einheit d. Hermas-Buchs, Freiburg i. Br. 1889; Harnack, Die Ueberlieferung u. d. Bestand der altchristl. Litteratur, Leipzig 1893, S. 49 ff.; derselbe, Die Chronologie der altchristl. Litteratur, Leipzig 1897, S. 257 ff.; Spitta, Zur Gesch. u. Litteratur des Urchristentums, Göttingen 1896 II, 241—437; Krüger, Gesch. d. altchristl. Litteratur 1895, S. 29 ff.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. Br. 1894, S. 57 ff.; Seeberg, Lehrbuch d. DG., Erlangen 1895, S. 22 ff.; Hückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten, Anklam 1889; Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons, Erlangen 1888, S. 327 ff.

Unter dem Namen des Hermas ist uns ein ziemlich umfangreiches, in der alten Kirche hochangesehenes, vielfach zum NT gezähltes Buch überliefert, welches den Titel „der Hirt" (Pastor, *ποιμήν*) führt, ohne Zweifel, weil der Engel, der dem Verfasser wenigstens einen Teil der in dem Buche enthaltenen Offenbarungen übermittelt *„σχήματι ποιμενικῷ"* auftritt und sich mit den Worten *„Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ᾧ παρεδόθης"* (Vis. V, 1, 3) einführt. Vollständig besitzen wir das Buch im Original auch gegenwärtig noch nicht, aber in den letzten Jahren hat sich das handschriftliche Material erheblich vermehrt. Wir besitzen jetzt 1. an Handschriften des griechischen Originals a) den Cod. Sinaiticus, der aber nur bis Mand. IV, 3, 6 reicht, b) den Cod. Athous-Lipsiensis, von dem Simonides drei auf dem Athos gestohlene Blätter (Bl. 5. 6. 9) nebst einer gefälschten Abschrift des Restes nach Leipzig verkaufte. Später sind Bl. 1—4. 7. 8 auf dem Athos gefunden. Der Schluß von Sim. XXX, 3 an fehlt. Der von Hilgenfeld (Hermae pastor Graece integrum ambitu primum edd. Lips. 1887) herausgegebene griechische Schluß ist eine Fälschung des Simonides (ThLZ 1887, 147 ff.), c) Ein Fajjumer, jetzt Berliner Papyrus enthält leider sehr verstümmelt zwei kleinere Abschnitte Sim. II, 7—10 und IV, 2—5. 2. An Übersetzungen a) zwei lateinische, die früher allein bekannte vulgata (zuerst von Faber Stapul. Paris 1513 herausgegeben) in zahlreichen Hss. (aufgezählt von Harnack, die Überlieferung u. d. Bestand der altchristl. Litteratur, Leipzig 1893, S. 50 ff.) und die nur in einer Hs. aufgefundene Palatina (zuerst von Dressel PP. apost.

Opp. Leipzig 1857 veröffentlicht). Beide sind verschieden aber nicht unabhängig von einander. Das Verhältnis ist noch nicht sicher dargestellt, die Ansichten schwanken, meist wird die vulgata als die ältere angesehen. Dagegen sieht Zahn (Gesch. des NTlichen Kanons I, 345) die vers. Palat. als die ältere an. b) Eine äthiopische Übersetzung hat d'Abbadie entdeckt und 1860 herausgegeben (Hermae Past. Aethiopice primum edd. et Aethiopica latine vertit, Lips. 1860). Die aus dem Griechischen geflossene Übersetzung ist alt, obwohl die Hs. verhältnismäßig jung ist. Der ihr zu Grunde liegende griechische Text ist dem Sin. verwandt. Die älteren Ausgaben, denen lediglich die vulgata zu Grunde liegt, sind gegenwärtig wertlos. Einen kritisch durchgearbeiteten Text hat zuerst Hilgenfeld gegeben. Seitdem hat es an weiteren Bemühungen, einen guten Text herzustellen, nicht gefehlt (Hollenberg, Pastor H. Commentarii, Berlin 1868; Haußleiter, de versionibus P. H. latinis 1884). Die vollständigsten Ausgaben sind die von Hilgenfeld (I. 1866, II. 1881, III. 1887), v. Gebhardt und Harnack (PP. ap. Opp. Fasc. III, Leipzig 1877) und von Funk (PP. ap. Tom. I, Freiburg 1878. 1887).

Das Buch enthält eine Reihe von Visionen und deren Deutung. Alle zielen darauf ab, den Hermas und durch ihn die Kirche zur Buße zu rufen. Die Kirche bedarf der Buße, die Buße ist aber auch möglich, es giebt noch eine Buße (Vis. III, 7, 5; Mand. IV, 1, 8 u. ö.), aber die Zeit der Buße ist beschränkt (Vis. II, 2, 5: *ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις*), mit der Vollendung des Turmbaues (der Kirche) ist sie zu Ende. Gott hat eine Frist zur Buße gesetzt, er läßt eine Pause im Turmbau eintreten, damit die Menschen noch Buße thun können (Sim. IX, 14, 2 *καὶ τῆς οἰκοδομῆς ἀνοχὴ ἐγένετο, ἵνα ἐὰν μετανοήσωσιν οὗτοι, εἰσέλθωσιν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου*). Die Pause wird aber nicht lange währen, neue schwere Verfolgungen und das Weltende sind nahe. Eben damit wird die Notwendigkeit der Buße begründet.

Äußerlich angesehen zerfällt das Buch in 3 Teile, 5 Visiones, 12 Mandata und 10 Similitudines. Seiner inneren Natur nach ist es nur zweiteilig. Eine Zweiteilung ist schon dadurch an die Hand gegeben, daß in den Visionen die Kirche, zuerst in der Gestalt einer Matrone, dann in jugendlicher Gestalt, die Gesichte erklärt, nachher dagegen der Bußengel in Gestalt eines Hirten. Der erste Teil umfaßt die ersten vier Visionen, von denen je zwei enger zusammengehören, indem die beiden ersten zur Buße rufen, die beiden letzten die Beweggründe, die zur Buße treiben sollen, entwickeln, die baldige Vollendung des Turmbaues (Vis. III) und die kommende Verfolgung. Vis. V bilden dann das Proömium des zweiten Teils, der zuerst 12 Mandata enthält, eine Reihe von Geboten, die dem Hermas offenbart werden, und von deren Befolgung die Erneuerung der Kirche abhängt. Sie beziehen sich auf den Glauben an einen Gott (I), die Einfalt und Nächstenliebe (II), die Wahrhaftigkeit (III), die Keuschheit (IV), die Geduld und Sanftmut (V), die guten und bösen Engel (VI), die Gottesfurcht (VII), die Enthaltsamkeit (VIII), das Gottvertrauen (IX), Traurigkeit und Fröhlichkeit (X), die falschen Propheten (XI) und den Kampf gegen die bösen Begierden (XII). Dann folgen 8 Gleichnisse, einfachere (I—IV) und ausführliche Visionen (V—VIII), deren Inhalt wieder die Vollendung der Kirche und der dadurch motivierte Ruf zur Buße ist. Mandata und Similitudines werden im Eingange der IX. Sim. als ein Ganzes zusammengefaßt (IX, 1, 1 *Μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς τοῦ ποιμένος*). Sim. IX wiederholt eigentlich nur das Gesagte und arbeitet es eigentümlich modifiziert zusammen. Sim. X ist nur ein Epilog des ganzen Buches.

Die Ansichten über den Verfasser und die Zeit der Abfassung des Buches gehen noch immer auseinander. Das Rätsel seiner Entstehung liegt darin, daß wir einerseits eine genaue Nachricht haben, es sei zur Zeit des römischen Bischofs Pius von dessen Bruder verfaßt, also um 140, andererseits in dem Buche selbst Angaben vorhanden sind, die auf eine frühere Zeit deuten. Dahin gehört namentlich die Erwähnung des Clemens Vis. II, 4, 3: „*γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια, καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται· Γραπτὴ δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς· σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.*" Dagegen heißt es im Muratorischen Fragment: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente (in) cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Je nachdem man nun die eine oder die andere

Angabe zu Grunde legt, wird man den Hermas zu einem Zeitgenossen des bekannten Clemens Romanus (vorausgesetzt, daß man diesen unter jenem versteht) machen und den Hirten noch in das erste Jahrhundert oder doch in die ersten Jahre des zweiten Jahrhunderts legen oder das Buch in die Zeit des Pius (nach gewöhnlicher Angabe 140—55) herabrücken müssen.

Die erstere Ansicht ist am ausführlichsten von Zahn in seinem Werke über den Hirten vertreten, wird aber auch von andern (Gaab, Caspari, Alzog u. a.) geteilt, ganz abgesehen von der in der älteren Zeit weit verbreiteten Ansicht, der Verfasser sei der Rö 16, 14 genannte Hermas oder gar, wie die Äthiopische Übersetzung annimmt, der Apostel Paulus selbst. Aber dieser Ansicht stehen doch große Schwierigkeiten entgegen. Das Zeugnis des Muratorischen Fragments läßt sich nicht so leicht beseitigen, wie Zahn thut, wenn er die Angabe des Fragmentisten als auf Unkenntnis beruhend und aus dem Widerspruch gegen die Kanonicität des Buches hervorgegangen erklärt. Das Zeugnis findet sich ebenso in dem Catalogus Liberianus und ist mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Hippolyts Katalog, zuletzt auf die älteste römische Bischofsliste aus der Zeit Soters zurückzuführen und gewinnt damit eine autoritative Bedeutung. Dazu kommt, daß vieles in dem Buche nicht zu der Zeit um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts paßt. Zwar hat Zahn (S. 118 ff.) zu beweisen gesucht, daß die Hindeutungen auf bestandene Verfolgungen nur auf die Domitianische gehen können. Der Beweis kann aber schwerlich als gelungen gelten, vielmehr werden Heyne (S. 25 ff.), Behm (S. 37 ff.), Gebhardt und Harnack (p. LXXVIII) wohl Recht behalten, die hier vielmehr den Zustand nach dem Trajanischen Edikt beschrieben finden. Auch nach anderen Seiten entspricht der Bestand der Kirche, wie ihn das Buch voraussetzt, nicht einer so frühen Zeit. Die Kirche hat bereits ihre erste Frische eingebüßt, sie altert schon, wie sie denn auch unter dem Bilde einer alten Frau dargestellt wird; viele sind schon abgefallen, es giebt in ihr Verräter und Heuchler, Genußsucht ist eingerissen, die Liebe erkaltet, die Kirche bedarf gründlicher Buße. Auch die Anfänge der Gnosis sind schon vorhanden.

Geht man deshalb mit den meisten (Ewald, Ritschl, Dorner, Heyne, Behme, Hilgenfeld, Harnack, Bardenhewer) bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts herab, sei es, daß man die Zeit nicht genauer bestimmt, sei es daß man mit dem Canon Muratori die Zeit des Pius annimmt, so erheben sich neue Schwierigkeiten. Das Buch zeigt zweifellose Spuren hohen Alters. Es kennt in Rom den monarchischen Episkopat noch nicht, die Häupter der Gnosis sind noch nicht aufgetreten, von Marcion, der 138 oder 139 nach Rom kam, zeigt sich noch keine Spur. Das verbietet allerdings über 140 herabzugehen, läßt sich aber mit der Angabe, das Buch sei zur Zeit des Pius geschrieben, noch wohl vereinen, da man nicht genötigt ist, sich ganz genau an die für den Episkopat des Pius eingestellten Jahre (140—155 oder 139—154 Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 169 ff.) zu halten, weil auch damals ein monarchischer Episkopat noch nicht vorhanden war, mithin von bestimmten Regierungsjahren nicht die Rede sein kann. Große Schwierigkeit bereitet dagegen die Erwähnung des Clemens. Die Annahme, daß hier ein anderer Clemens gemeint sei als der bekannte, ist kaum möglich; versteht man aber diesen darunter, so würde man schon annehmen müssen, die Erwähnung desselben sei eine Fiktion, darauf berechnet, den Verfasser des Buches als einen Zeitgenossen eben dieses Clemens erscheinen zu lassen. Dazu stimmt aber die Art der Erwähnung durchaus nicht, sie ist dazu viel zu beiläufig. Man würde dann auch folgerichtig alles, was der Verfasser von seinen eigenen Lebensumständen anführt, als eine Fiktion ansehen müssen, wie neuerdings Bardenhewer thut. Das ist aber noch schwieriger, und die dagegen von Zahn geltend gemachten Gründe sind bis jetzt unwiderlegt. Schwer möchte endlich auch begreiflich zu machen sein, wie das Buch ein solches Ansehen in der Kirche hätte gewinnen können, wenn es in allen seinen Teilen erst gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden wäre. Es hat lange als Bestandteil der h. Schriften gegolten. Irenäus citiert es so, ebenso die pseudocyprianische Schrift „adversus aleatores“. In Karthago wird es lateinisch gelesen, erst als Montanist behandelt Tertullian es verächtlich. Clemens Alexandrinus benutzt es viel, Origenes hält es für eine göttlich inspirierte Schrift. Im Morgenlande wird es noch später beim Unterricht der Katechumenen gebraucht, während im Abendlande sein Ansehen abnimmt (vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse bei Harnack, Die Überlieferung und der Bestand der altchristl. Litteratur S. 51 und Zahn, Gesch. des Kanons S. 327 ff.).

Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß die Ansicht, das Buch sei nicht auf einmal und aus einem Guß entstanden, neuerdings mehr und mehr Anklang gefunden hat. Eine

dahin gehende Hypothese hat zuerst Thiersch (Die Kirche im apostol. ZA. 2. Aufl., 1858 S. 350 ff.) aufgestellt. Nach ihm gehören einzelne Visionen noch dem Ende der apostolischen Zeit an, sind dann aber zur Zeit des Pius wieder hervorgezogen und überarbeitet. Genauer ausgeführt ist die Hypothese dann von de Champagny (Les Antonins 2. Aufl. Paris 1863) und nach ihm von Guéranger (S. Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles, 2. Aufl., Paris 1874). Darnach sollen die Visionen von dem älteren Hermas, dem Zeitgenossen des Paulus, die Mandata und Similitudines von einem andern Verfasser, der nach Guéranger auch Hermas hieß, zur Zeit des Pius verfaßt sein. Die Hypothese war so oberflächlich begründet, daß sie Gebhardt und Harnack (p. LXXII sq.) leicht zurückweisen und zu dem Schluß kommen konnten „de unitate et integritate Pastoris nulla relicta est dubitatio." Ebenso Frank in der 5. Aufl. von Hefeles PP. apost. (p. CXX). Ganz anders begründet tritt die Hypothese von verschiedenen Verfassern des Hermasbuches bei Hilgenfeld in seiner Ausgabe von 1881 auf. Hatte Hilgenfeld früher die Einheit des Buches festgehalten, so nimmt er jetzt drei Verfasser an, den Hermas pastoralis, der die Grundschrift verfaßt hat, nämlich Vis. V — Sim. VII, den Hermas apocalypticus, dem Vis. I—IV angehören, und den Hermas secundarius, der dem Buche seine jetzige Gestalt gegeben hat. Der Verfasser der Grundschrift war ein Judenchrist in der Zeit Domitians oder spätestens Trajans (vor 112); der Hermas apocalypticus ist eine entschieden antipaulinische Schrift aus der Zeit Hadrians (nicht vor 113). Seine jetzige Gestalt erhielt das Buch um 140. Damals wurde Sim. VIII und IX hinzugefügt und der judenchristliche Charakter ermäßigt. Viel Anklang hat diese Hypothese nicht gefunden. Nur Haußleiter (De vers. Past. Hermae. lat. Erlangen 1884) stellte eine ähnliche auf. Vis. V — Sim. X soll dem Bruder des Pius angehören, Vis. I—IV Ende des 2. Jahrhunderts hinzugefügt sein. Gegen ihn erklärte sich Lipsius (ThLZ 1885 Nr. 12) und die Einheit des Verfassers fand in Link (Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888) und Baumgärtner (Die Einheit des Hermas-Buches, Freiburg i. B. 1889) entschiedene Verteidiger, und zwar so, daß Link das Buch für ein einheitliches planmäßig angelegtes Werk eines Verfassers erklärt, während Baumgärtner die Einheit des Verfassers zwar festhält, aber die ursprüngliche Einheit des Buches verneint.

Neuerdings hat auch Harnack seine Ansicht über das Buch geändert. In der Chronologie u. s. w. (S. 257 ff.) hält er zwar die Einheit des Verfassers fest, läßt das Buch aber allmählich entstanden sein. Das älteste Stück ist ein „fliegendes Blatt", in dem eine bald hereinbrechende große Trübsal angekündigt, und auf Grund einer göttlichen Offenbarung allen, die verleugnet haben, die Vergebung angekündigt wird, wenn sie Buße thun. Dieses „fliegende Blatt" ist das „βιβλαρίδιον", das dem Clemens übergeben werden soll. Es ist spätestens 110 entstanden und nachher in Vis. II verarbeitet. Dann folgten Vis. I—IV, und noch später der eigentliche „Hirt" Vis. V — Sim. VIII. Diesen ergänzte dann der Verfasser durch Sim. IX und stellte dabei die Visionen an die Spitze. Zum letztenmale redigierte er das ganze Buch unter Hinzufügung von Sim. X etwa um 140.

Daß an eine Teilung des Buches zwischen verschiedene Verfasser nicht wohl zu denken ist, möchten Link und Baumgärtner nachgewiesen haben. Dagegen streitet namentlich die Einheit der Sprache mit ihren Eigentümlichkeiten (Zahn nennt sie „judengriechisch"). Dagegen hat der Gedanke, daß es zwar von demselben Verfasser, aber zu verschiedenen Zeiten geschrieben ist, etwas Ansprechendes, selbst wenn der Versuch Harnacks, dieses allmähliche Werden im einzelnen nachzuweisen, nicht haltbar sein, ja dieser Nachweis wohl nie gelingen sollte. Anzuerkennen ist, daß äußere Zeugnisse für ein solches Werden völlig fehlen; das Buch hat von Anfang an den Umfang und die Gestalt wie heute. Wohl aber lassen sich in dem Buche Ungleichmäßigkeiten und eingeschobene Sätze, die gleichsam als Klammern dienen, um die einzelnen Stücke zusammenzuhalten, nachweisen, die ein solches Werden wahrscheinlich machen. Vor allem aber lassen sich durch die Annahme eines solchen die beiden sonst unvereinbaren Zeugnisse, das in der Erwähnung des Clemens liegende und das des Muratorischen Kanons vereinigen. Das älteste Stück ist noch zu Lebzeiten des Clemens geschrieben, das ganze Buch aber in seiner heutigen Gestalt erst um 130—140.

Eine von allen bisherigen völlig abweichende Ansicht hat Spitta aufgestellt und zu begründen gesucht. Nach ihm ist das Buch seinem bei weitem größten Teile nach von einem Diasporajuden, vielleicht zur Zeit des Claudius, abgefaßt und später christlich überarbeitet. Aber ganz abgesehen von dem sehr schwach und lediglich mit subjektiven Reflexionen begründeten Versuch, den Stoff des Buches in eine ganz andere Ordnung zu

bringen, muß die Ansicht schon allein an Sim. IX scheitern. Streicht man in dieser, was nach Spitta christliche Interpolation ist, so bleibt nur ein im Grunde inhaltlich unbedeutender Rest voller Lücken. Deshalb erklärt sich auch von Soden (ThLZ 1897 Nr. 22) gegen diese Hypothese, wirft dann aber nur leicht skizziert eine andere schwerlich wahrscheinlichere hin. Ein Jude soll zuerst ein Visionenbüchlein (Vis. I—IV), später an dasselbe angeschlossen ein umfangreiches Buch aus zwei Teilen (12 Mandata und 9 Parabeln) bestehend geschrieben, dann aber Christ geworden Sim. IX vor X eingeschoben und den alten Text seiner neuen Überzeugung angepaßt haben. Mit solchen Hypothesen wird man das Rätsel des Buches schwerlich lösen.

Der Lehrbegriff des Hermas, wenn man von einem solchen reden darf, ist nicht, wie Schwegler (Nachapostol. ZA. I, 338) und Hilgenfeld behauptet haben, judenchristlich. So viel Anschauungen uns bei ihm auch begegnen, die ursprünglich der jüdischen Gedankenwelt angehören, das Christentum ist ihm doch die universale und absolute Religion, und es ist irrig, wenn Hilgenfeld behauptet, er rechne auch ungetaufte Juden zur christlichen Kirche. Ebenso wenig ist er freilich Pauliner. Was wir bei ihm finden ist das damals in Rom geltende, dogmatisch noch sehr wenig ausgeprägte, Vulgärchristentum. Der Gedanke an die sündenvergebende Gnade als die das ganze Leben beherrschende Macht ist bereits stark zurückgetreten. In der Taufe empfängt der Mensch Sündenvergebung, aber dann ist er verpflichtet, nicht wieder zu sündigen. Vergebung nach der Taufe ist nur unter besonderen Umständen zu hoffen, wie denn auch die Vergebung, die Hermas als durch die Buße zu erlangen ankündigt, eine ausnahmsweise in Aussicht gestellte ist. Schwer ist es ein sicheres Urteil über die Christologie des Hermas zu gewinnen. Harnack erklärt sie für adoptianisch. Der h. Geist wird mit dem Sohn identifiziert, und Christus ist ein von Gott erwählter Mensch, in dem der h. Geist gewohnt hat, und der, nachdem er sich bewährt hat, in eine Herrscherstellung eingesetzt wird (DG. 3. Aufl. I, 182 ff.). Andere behaupten, Hermas identifiziere Christus mit dem Erzengel Michael. Beides ist doch recht zweifelhaft. Hermas unterscheidet auch wieder, wie er denn angesichts der Taufformel nicht anders konnte, den Sohn und den h. Geist, und wenn er ihn *πνεῦμα θεοῦ* nennt, so will er ihn damit doch wohl nur als ein heiliges Geistwesen bezeichnen. Die ganze Lehre ist noch sehr fließend aber doch wohl nicht von der neutestamentlichen wesentlich verschieden. Bedeutsamer für die weitere Entwickelung ist, daß bei Hermas das religiöse Element bereits stark hinter das moralische zurücktritt, wie denn auch bei ihm schon die Lehre von den mehr als pflichtmäßigen verdienstlichen Werken auftaucht. **G. Uhlhorn.**

Hermeneutik, biblische. — Zur Litteratur: Schleiermacher, Herm. und Kritik mit besonderer Beziehung auf das NT, hrsgeg. von F. Lücke 1838 (WW Z. Theol. 2). C. Gl. Wilke, Die Herm. des NTs systematisch dargestellt 1. die herm. Grundlehre, 2. die herm. Methodenlehre 1843. 44.; H. N. Clausen, Herm. des NTs, übers. von C. O. Schmidt-Phiseldek 1841; S. Lutz, Bibl. Herm., hrsgeg. von A. Lutz 1849; Kuenen, Critices et herm. ll. N. F. lineamenta 1858; A. Immer, Herm. des NTs 1873; J. Ch. K. von Hofmann, Bibl. Herm., hrsgeg. von W. Volck 1880. Die A. Hermeneutik und Interpres von C. G. W Theile (A. Enc. d. W. II Sekt. VI S. 300—319 XIX S. 365—399); Kihn, Bibl. Herm. (Wetzer und Welte KL², V S. 1814—75); Landerer (RE f. prot. Th.¹ V, S. 975—1812); Wold. Schmidt, ebenda², VI S. 13—35; Salmond, Hermeneutics (Encycl. Britt. 1872, XI S. 741—749; Heinrici, Theol. Encykl. 1893 §§ 52. 53. 55. Zur Geschichte der Herm. die Litt. des A. Catenen III S. 755; Ed. Reuß, Geschichte der hl. Schr. NTs Buch V §§ 501—600; L. Diestel, Gesch. des ATs in der christl. Kirche 1869. Zur Sache außerdem die auf die Bibelwissenschaft und die Geschichte der Exegese bezüglichen A. dieser Encyklopädie, die im Texte nicht besonders citiert sind.

Inhalt: I. Begriff und Aufgabe der Hermeneutik. II. Die Methodik der Schriftinterpretation. III. Geschichtlicher Ueberblick über die hermeneutischen Prinzipien und Methoden. IV. Die Formen der Schriftinterpretation. V. Zur Geschichte der Exegese.

I. Begriff und Aufgabe der biblischen Hermeneutik. 1. Was aus der Vergangenheit, sei es mündlich, sei es schriftlich, überliefert ist, muß mit dem Gedächtnis aufgenommen werden, damit es lebendiger geistiger Besitz bleibe. Als solcher behauptet es sich aber allein, wenn es verstanden und verständlich gemacht wird, also durch „Ermittelung und Vermittelung des Sinnes“ zum Verständnis kommt; denn Verständnis ist die Frucht von Verstehen und Verständlichmachen. Verständnis wird erzielt entweder auf Grund unmittelbarer, naiver Aufnahme und Weitergabe, oder kunstmäßig. Dort genießt man verstehend, ohne sich Rechenschaft über die Bedingungen des Verständnisses zu geben; hier bearbeitet man methodisch den Gegenstand, um ihn nach seiner Eigenart zu erkennen

und nach seiner Bedingtheit, seinem Wesen und seinen Ursachen zu bestimmen. Ebenso wie das Sehen ist auch das Verstehen und Verständlichmachen Sache der Kunst und der Übung. Nun ist alles Bedeutende und Wirkungskräftige, was als Erbe der Vergangenheit fortlebt, unter Bedingungen entstanden, die in der Gegenwart nicht in gleicher Weise gegeben sind. Das richtige Verständnis hängt deshalb ab von der richtigen Einsicht in den Abstand von Vergangenheit und Gegenwart. Ist aber das Erbe der Vergangenheit zugleich in irgend einer Weise Autorität geworden, etwa Muster geistiger Produktion, wie alle als klassisch gewertete Litteratur, oder Norm für das Rechtsleben, wie das Corpus juris es durch Jahrhunderte war, oder ist es, wie die Bibel, die Offenbarungsquelle für die christlichen Gemeinschaften, so wird das Bedürfnis einer Sicherung des rechten Verständnisses die Triebkraft zur Ausbildung einer Theorie der Auslegung des Überkommenen. Diese wird mit dem Kunstwort Hermeneutik bezeichnet.

2. Als Kunstwort gebraucht zuerst Plato *ἡ ἑρμηνευτική* (*τέχνη*), der ihre Schranke im Unterschiede von der *σοφία* also bestimmt: *τὸ λεγόμενον οἶδε μόνον, εἰ δ' ἀληθὲς οὐκ ἔμαθεν* (Epin. 975 C). Sie ist danach die Kunst, ein Gegebenes richtig aufzufassen, und als solche die Voraussetzung für das Wissen, das sich mit der Ableitung und Wertung beschäftigt. Ihre Funktion ist das *ἑρμηνεύειν* (Wurzel *εἴρω* sero, aneinanderreihen, verio, wovon verbum, aussagen, lernen), das sowohl dolmetschen, interpretari, das Dunkle und Unverstandene deutlich machen, als auch das Verstandene, das ich in mir trage, darlegen bezw. das Mitgeteilte aussprechen heißen kann. Deshalb geht *ἑρμηνεύειν* bald in die bestimmte Bedeutung von übersetzen aus einer fremden Sprache über (Jo 1, 39. 43; 9, 7. LXX Esr 4, 7; Xenoph., Anab. 5, 4. 4), bald steht es von Mitteilung und Darstellung überhaupt (Dionys. Hal. Judic. Thuk. 42: *λόγος τοῖς ἐνθυμήμασιν ἡρμηνευμένος δαιμονίως*), bald vom Auslegen einer überlieferten Rede, dem explicare (Lc 24, 27. 45: *διηρμήνευσεν = διήνοιξεν τὸν νοῦν*). Demgemäß bedeutet *ἑρμηνεία* nicht nur die Lehre vom rechten Ausdruck sei es in Schlüssen und Urteilen (Aristot. *περὶ ἑρμηνείας*), sei es in der Kunstform der elocutio (Demetrios, *περὶ ἑρμηνείας*), oder die Übersetzung (Aristeas S. 104[e]: *τὰ τῶν Ἰουδαίων γράμματα ἑρμηνείας προσδεῖται*), sondern auch die Erklärung, woher die Kirchenväter ihre Kommentare *ἑρμηνεῖαι* bezeichnen (z. B. Phot., Bibl. 7: *ἑρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον*). Der *ἑρμηνεύς* (*ἑρμηνευτής*) ist dementsprechend der Erklärer und Vermittler des Unverstandenen oder Unbekannten; seine Thätigkeit gründet sich entweder auf die Überlieferung des Mitteilungsstoffes oder auf die eigene Geistesarbeit. Ersteres ist gemeint, wenn Plato sagt: *οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνεῖς εἰσι τῶν θεῶν* (Jon. 534 E), oder wenn Philo den Moses *ἑρμηνεὺς θεοῦ* (vita Mos. III, 23) nennt; letzteres, wenn die Rede (*λόγος*) als *τῶν νόμων ἑρμηνεύς* bezeichnet wird, weil sie die Gesetze erklärt (Plato, Leg. X 907 D). In diesem Sinne ist *ἑρμηνεύς* synonym mit *ἐξηγητής*, Ausleger, spezifisch: interpres religionum (Plato, Leg. 775 A u. ö.), ebenso *ἑρμηνεύειν* mit *ἐξηγεῖσθαι*, Führer, Wegweiser sein (Plato, Jon. 531 A u. ö.; Philostr., Apoll. v. Tyana III, 45; IV, 3 u. ö.). Aber der wissenschaftliche Sprachgebrauch unterscheidet beides, indem Hermeneutik die Theorie von der Auslegung, Exegese die kunstmäßige Auslegung selbst bezeichnet.

Als Theorie der Auslegung hat die Herm. die Aufgabe, darzulegen, was dazu gehört, etwas Überliefertes, das seinen Wert behauptet, zu verstehen und verständlich zu machen. Beides ist nicht von einander zu trennen, wie Schleiermacher will, wenn er behauptet, daß die Darlegung des Verstandenen in das Gebiet der Rhetorik übergreife. Denn es ist kein Zufall, daß Aristoteles in seiner Rhetorik ebenso wie seine Nachfolger sich sowohl mit den Normen des Verstehens als auch mit der Darlegung des Verstandenen beschäftigten. Der durch Verstehen neu belebte Überlieferungsstoff drängt zu kunstmäßiger, seinem Wesen entsprechender Mitteilung. Daher ist es auch überflüssig, davon zu handeln, ob die Herm. eine Wissenschaft oder eine Kunstlehre sei. Sie ist beides, wie die Pädagogik: Wissenschaft, weil sie bestimmte Regeln herausbildet, nach denen das Verständnis der Beschaffenheit des Überlieferten entsprechend gewonnen wird; Kunst, weil der Ausleger den im Verständnis neu erworbenen Stoff gewissermaßen zu neuem Leben erweckt, ihn neu produziert.

3. Etwas Überliefertes zum Verständnis bringen heißt, es nach seinem Sinn und seiner Bedeutung sachgemäß darlegen. Sinn und Bedeutung ist zu unterscheiden. Ich frage nach dem Sinn nur da, wo ich die Bedeutung empfinde und erkenne. Die Einsicht in die Bedeutung giebt den kräftigsten Antrieb zur Erfassung des Sinnes. Die Würdigung der Bedeutung führt zu Werturteilen, sie berührt sich mit den Funktionen der Kritik; den Sinn feststellen heißt, mit den ebenmäßigen Mitteln klarlegen, wie die Sache gemeint ist. Aber eben in der objektiven Erfassung des Sinnes einer Überlieferung hat das Verstehen

seinen Schwerpunkt. Daher unterscheidet sich die Herm. in der Theorie von der Kritik, für die sie ebenso die Voraussetzungen schafft, wie sie ihrer zur Sicherung der Wege des Verstehens bedarf. In dem Erarbeiten des kunstmäßigen Verständnisses sind sie Blutsverwandte; ihre Funktionen aber sind verschieden. Der Hermeneut verfährt induktiv und analysiert, der Kritiker verfährt synthetisch, er scheidet und verbindet. Die Herm. fragt: was ist gemeint? wie verstehe ich das Gemeinte; sie ermittelt die Wirklichkeit des Überlieferten. Die Kritik fragt nach der Richtigkeit und Wahrheit des Überlieferten, nach seinem Verhältnisse zu seinem Ursprunge. Die Funktionen der Herm. sind das intelligere, explicare, interpretari; die der Kritik das recensere, emendare.

4. Die Bedingungen des sachgemäßen und kunstmäßigen Verständnisses liegen teils in den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Denkens und Ausdrucks, wie sie die Logik, die Psychologie als die ἱστορία τῆς ψυχῆς (Aristot.) und die Rhetorik entwickeln, teils in der besonderen Beschaffenheit des Überlieferungsstoffes, die bestimmte Sprach- und Sachkenntnisse fordert. Luther sagt, wer Virgils Hirtengedichte verstehen wolle, der müsse mit den Hirten gelebt haben; Ciceros Briefe verstehe nur der recht, der zwanzig Jahre in einem feinen Regiment gestanden habe. Dies gilt allgemein. „Wer den Dichter will verstehen, muß in Dichters Lande gehen." Die Analogien der Erfahrung, die auf diese Weise erworben worden, bedürfen jedoch noch einer Ergänzung. Die Kraft des Miterlebens, die innere Wahlverwandtschaft mit dem Stoffe, die Kongenialität muß hinzukommen. Das unmusikalische Ohr hört keine Musik; das farbenblinde Auge sieht jedes Bild wie einen Kupferstich. Mit Recht sagt Treitschke: wir verstehen nur das, was wir lieben. Im höchsten Grade gilt dies von dem Verstehen religiöser Überlieferung. Wer die religiös-sittliche Kraft des Glaubens nicht erfahren hat, beurteilt den Glauben als verkümmertes Wissen oder als sich bornierenden Enthusiasmus. Deshalb ist das volle Verständnis des Auslegungsstoffes nicht allein durch die Anwendung objektiver Kunstregeln und die Erwerbung der geforderten Kenntnisse zu erreichen, sondern vor allem durch das kongeniale Verhältnis des Auslegers zu seinem Gegenstande. „Argumenta haben Ausleger genug, affectus et mores gar keine oder sehr wenige gehabt" (J. G. Hamann, W. III, 16). Ein klassisches Beispiel für eindringendes, alle Momente einer sachgemäßen und liebevollen Durchdringung des Stoffes zur Anwendung bringendes Verständnis ist des Sokrates Auslegung des Simonideischen Skolions im Protagoras (S. 339—347). Man kann aus ihr die Theorie der Hermeneutik entwickeln. Aber das volle religiöse Verständnis fordert allerdings noch mehr als ein ästhetisches Miterleben. Hamann (W. III, 15) sagt: „Je mehr der Christ erkennt, daß in diesem Buche (dem NT) von ihm geschrieben steht, desto mehr wächst der Eifer zum Buchstaben des Wortes; die Kritik ist eine Schulmeisterin zu Christo; sobald der Glaube in uns entsteht, wird die Magd ausgestoßen und das Gesetz hört auf. Der geistliche Mensch urteilt dann; und sein Geschmack ist sicherer, als alle pädagogischen Regeln der Philologie und Logik." Das ist gewiß richtig. Aber eben hier liegt die Bedeutung der Hermeneutik wie der Kritik klar. Jede von beiden bleibt die Schulmeisterin, die unentbehrliche Schulmeisterin zu Christo, wenn sie kongenial ihre Aufgabe erfaßt.

5. Gleichgiltige oder entwertete Überlieferung bedarf keiner Auslegung. Die hermeneutische Kunst wird durch das Bedürfnis geweckt, geistige Werte der Vergangenheit, welche in schriftlicher Überlieferung vorhanden sind, nach ihrer Eigenart und Kraft der Gegenwart lebendig zu erhalten. Daher erwachsen die Theorien der Auslegung aus der Praxis. Die hermeneutische Kunst der antiken Philologie hat sich aus der Deutung des Homer und der Mythen entwickelt; die homerischen Dichtungen und die religiösen Mythen sollten auch für die Ansprüche des religiösen und geistigen Lebens einer sich wandelnden Zeit nach ihrer seelenbildenden Kraft erhalten bleiben. Dem entspricht, daß auch in der Gegenwart eine allgemeine Theorie der Herm. für sich keine eigene Lebenskraft besitzt. Schleiermacher, der in genialer Klarheit ihre Grundzüge entwarf, giebt ihr das Leben durch ihre Beziehung auf das NT. Die Philologie, die von ihm gelernt hat, muß sich, sowie sie über die Grenzen der allgemeinen Grundsätze hinausgeht, wegen der Ausdehnung des Gebietes, für das sie hermeneutische Regeln und Beobachtungen aufstellt, mit einem Apparat lose verbundener Erörterungen begnügen. Den Sammelpunkt für alle Einzelheiten bildet da die Tendenz auf „allseitige, d. h. historisch-antiquarisch-archäologisch-philosophisch-ästhetische Erklärung des Altertums" (G. Hermann, De officio interpretis. Opusc. VII, 97—128). So schweben die allgemeinen Grundsätze gewissermaßen über dem Stoff; sie nehmen sich aus wie ein Ausschnitt aus der Logik, der Psychologie, der Rhetorik, von deren Ermittelungen sie sich nur durch die Orientierung unterscheiden. Jene nämlich kontrolieren und

organisieren das dem Wesen des Menschen entsprechende Werden und Wachsen der geistigen Bethätigungen, diese lehren aber die Hervorbringungen seines Geisteslebens nach ihrem Sinn nud ihrer Bedeutung verstehen. Es ist daher folgerecht, wenn Bacon, was er in Bezug auf Hermeneutik und Kritik im allgemeinen zu sagen hat, als Anhang zu den Erörterungen über Logik und Rhetorik bringt (De augmentis scient. VI cap. 4). Erst durch ihren Stoff, insofern derselbe ein geschlossenes, innerlich zusammenhängendes Ganzes ausmacht und eine direkte Beziehung auf das Leben der Gegenwart besitzt, gewinnt die Hermeneutik ihre Individualität und Abrundung. In der That ist sie auch allein für zwei Gebiete in geschlossenen Formen ausgebildet, für die Rechtswissenschaft und für die Theologie. Die erstere gründete sich seit der Aufnahme des römischen Rechtes auf das corpus juris. Dieses konnte als Rechtsquelle allein auf Grund einer Auslegung ausgenutzt werden, welche das richtige Verständnis und die sachgemäße Anwendung der unter anderen geschichtlichen Bedingungen geformten Rechtssatzungen sicherte. Die letztere besitzt in der Bibel die Quelle und Norm für die Ernährung und Ordnung des Glaubenslebens. Auch die Bibel konnte, ihrer zusammengesetzten und sehr verschieden bedingten geschichtlichen Beschaffenheit gemäß, ebenso wie die Sammlung der klassischen Urkunden des römischen Rechtes auf ihrem Gebiete, nur durch Vermittelung der Auslegung sich als Religionsquelle bewähren für die Kirche, die zur Sicherung der Gesundheit ihres inneren Lebens eine theologische Wissenschaft erzeugte. Die Kirche bedurfte einer philologia sacra.

Aber die Beschaffenheit des Stoffes stellt der biblischen Herm. wesentlich andere Aufgaben, wie der juristischen. Die Frage nach der Autorität des corpus juris bestimmt die hermeneutischen Methoden der Rechtswissenschaft nicht. Die Thatsache seines Bestandes genügte. Man beschränkte sich auf die Ermittelung zuverlässiger Regeln und Methoden für die Anwendung der Grundsätze des römischen Rechtes. Die thatsächliche Erledigung der Richtung gebenden Autorität des römischen Rechtes durch eine neue Gesetzgebung hat andererseits die Folge, daß die juristische Herm. in ihrer bisherigen Form allein noch historisches Interesse hat. Cessante causa cessat ejus effectus. Anders steht es mit der Auslegung der Bibel. Die in ihr geeinte Schriftensammlung ward der Kanon der Kirche. Das Verständnis und die Verwertung ihres Inhaltes ist von Anbeginn bedingt gewesen durch religiöse Postulate, sodann durch dogmatische Ansprüche. Als sodann die geschichtliche Ermittelung ihres Thatbestandes den Abstand, ja den Gegensatz zu dogmatischen Urteilen, die ihre Auslegung leiten sollten, immer zwingender ans Licht stellte, erhob sich ein Kampf um die Bibel, um die Art ihrer Autorität, um das Recht und die Wege ihrer Auslegung, der nicht zur Ruhe gekommen ist und so lange auch nicht zur Ruhe kommen wird, als die Bibel die Religionsquelle für die christliche Kirche bleibt, also niemals. Dieser Kampf spitzt sich zu auf die Frage: ist die Aufgabe der biblischen Auslegung rein explikativ, allein durch die Beschaffenheit des Stoffes bestimmt? — in diesem Falle ist ihre Aufgabe, die allgemeinen Regeln des Verständnisses unter den von dem Stoffe geforderten Modifikationen in Anwendung zu bringen; — oder ist die Schriftauslegung normativ durch das Urteil der Kirche über Inhalt und Wesen der Schrift gebunden? So kreuzt und stößt sich bei der Bestimmung der hermeneutischen Aufgabe das geschichtliche und das kirchliche Interesse. Wird das letztere einseitig betont, so stellt sich der evangelischen Herm. die katholische ausschließend gegenüber. Diese bindet die Auslegung an die Tradition der Kirche, jene an ein Dogma, das in irriger Anwendung die Behauptung der perspicuitas, sufficientia und semet ipsam interpretandi facultas der sacra scriptura bisweilen so auffaßt, als machte diese überhaupt eine Herm. überflüssig. Betont man einseitig und ausschließend das erstere, so ist sowohl die Bedeutung der Schrift als normgebende Religionsquelle erledigt, als auch, von entgegengesetzten Gesichtspunkten aus, das Existenzrecht einer besonderen biblischen Herm. beseitigt. Denn falls der Kanon der biblischen Schriften nicht als eine geschichtlich geforderte und geschichtlich berechtigte Größe beurteilt werden muß, sondern als das Erzeugnis dogmatischer Eingriffe in geschichtliche Prozesse, so werden die in ihm zur geschichtlichen Einheit verbundenen Schriften als nicht auszusondernde Bestandteile der religiösen Litteratur überhaupt behandelt. Dann aber hat es keinen Zweck mehr, eine besondere Disziplin der Schriftauslegung neben der allgemeinen Herm. auszubilden. Für die Fassung der Aufgabe ist daher die Verständigung darüber entscheidend, ob die biblische Herm. ihr Ziel in der Ermittelung des geschichtlichen und religiösen Gehaltes der heiligen Schrift zu finden berechtigt ist, oder in der Ausgleichung ihres religiösen Inhaltes mit den Ansprüchen einer bestimmten Glaubensgemeinschaft; mit anderen Worten, ob eine rein grammatisch-historische oder eine irgendwie dogmatisch gebundene Auslegung den Charakter der biblischen Herm. zu bestimmen hat.

6. Wird der Kanon als das Ergebnis einer geschichtlichen Entwickelung gefaßt, — und daß dies der Fall ist, leugnet im Prinzip kein Theologe —, so scheint die Frage entschieden zu sein. Die Hermeneutik hat die Mittel zu beschaffen für das sachgemäße Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, für das scire et perspicere quale sit et cur sit tale. Zu der ermittelten geschichtlichen Wirklichkeit hat die dogmatische Arbeit Stellung zu nehmen, weil die Schrift dem Glauben der Kirche die ihn erhaltenden Kräfte zuführt. Die Dogmatik hat eben das Lebensinteresse, den religiösen Gehalt der Schrift für die kirchliche Gemeinschaft, deren Glaubensleben sie zum wissenschaftlichen Ausdrucke bringt, fruchtbar zu machen. Die Schriftauslegung und die Dogmatik arbeiten unabhängig von einander, weil die verschiedene Bedingtheit der Aufgabe dies fordert. Die methodisch zuverlässige Schriftauslegung bietet der Dogmatik die Bürgschaft, nicht auf dem Grunde von Verschleierungen und Erschleichungen sich zu erbauen; das Bedürfnis dogmatischer Formulierung des religiösen Gehaltes des Kanons hält der Schriftauslegung das Bewußtsein von dem Ernste und der Verantwortlichkeit ihrer Arbeit lebendig und bewahrt sie davor, leichtherzig Vivisektionen vorzunehmen. Die abschließende Leistung der Schriftauslegung ist das Erarbeiten einer biblischen Geschichte und Theologie aus den Quellen. Jene hat als wissenschaftliche Disziplin keine unmittelbare Beziehung zu den Aufgaben der Dogmatik. Diese erforscht den religiösen Gehalt des Kanons begriffsgeschichtlich und stellt ihn nach seiner geschichtlichen Bedingtheit, seiner Eigenart und seinem inneren Zusammenhange dar. Auch dies ist eine rein geschichtliche Aufgabe, deren sachgemäße und vollkommene Lösung aber der Dogmatik, die dem kirchlichen Gesamtbewußtsein das Rückgrat giebt, den Zugang zu den wirklichen Quellen der von der Kirche als normgebend anerkannten religiösen Überlieferung gewährleistet. Die Theorie des Schriftverständnisses, welche die erprobten Mittel geschichtlichen Verstehens auf die Schrift anwenden lehrt, behauptet daher in der theologischen Wissenschaft den Platz des getreuen Eckhards in der Volkssage. Sie bearbeitet die Schriften, aus denen die Kirche ihre Christlichkeit beglaubigt, unabhängig und sachlich, um nicht nur selbst mit gutem Gewissen den wirklichen Sachverhalt festzustellen, sondern um auch der kirchlichen Theologie das gute Gewissen, dem wahren Charakter ihrer Religionsquellen entsprechend sich zu erbauen, zu erhalten. Demgemäß hat sich die biblische Herm. als eine von allen dogmatischen Postulaten unabhängige Disziplin auszubilden. Dies fordert sowohl das wissenschaftliche wie auch das kirchliche Interesse. Das Vertrauen der Kirche zum Offenbarungsgehalt der Schriften, die als Bestandteile einer geschichtlichen Entwickelung von ihr übernommen und zur heiligen Schrift erhoben worden sind, bewährt sich eben dadurch, daß sie diese Schriften ihrem wirklichen Gehalte entsprechend als Glaubensquellen ausnutzen und sich erhalten will.

7. Ist aber mit der Behauptung des rein historischen Charakters der hermeneutischen Aufgabe nicht die Möglichkeit, die biblische Herm. als eine geschlossene Disziplin auszubilden, aufgehoben? Das AT enthält die Reste der religiösen Nationallitteratur der Hebräer aus dem Zeitraum von etwa tausend Jahren. Die Sprache, die geschichtlichen Verhältnisse, die besonderen Formen der religiösen Zeugnisse, die leitende Abzweckung der einzelnen Bestandteile darauf, die heilige Litteratur des auserwählten Volkes zu werden, stellen der Auslegung ganz andere Aufgaben, als das NT. Denn die in diesem zum Kanon geeinten Schriften sind nicht in der Tendenz entstanden, die heilige Litteratur eines Volkes oder einer Kirche zu werden. Nur die Apokalypse erhebt diesen Anspruch. Sie sind Bestandteile der mächtigen Bewegung, aus welcher die christliche Kirche hervorgegangen ist. Sie sind zu einer heiligen Schrift geworden, um der Kirche den Lebenszusammenhang mit ihrem Ursprunge zu sichern. Ihre Sprache stellt an den Ausleger neue Aufgaben, desgleichen ihre Eigenart, ihr, man darf sagen, vorlitterarischer Charakter, ihre geschichtliche Bedingtheit. Ist da nicht die gesonderte Ausbildung einer alttestl. und neutestl. Herm. anzustreben?

Überblickt man die herm. Litteratur, so sind Versuche in dieser Richtung ab und zu gemacht worden, aber ohne durchschlagenden Erfolg. Und dies ist im Wesen der theologisch-hermeneutischen Aufgabe begründet; denn die beiden Teile des Kanons bleiben auch für die geschichtliche Auslegung Religionsquellen, die durch die Einheit der religiösen Grundanschauungen organisch, und durch den Ursprung des Christentums geschichtlich verbunden sind. Die für das A und NT sich trennenden Wege der sprachlichen und geschichtlichen Auslegung, die auf das Verständnis des Sinnes abzielen, einen sich deshalb, sowie nach der religionsgeschichtlichen Bedeutung dieser Bücher gefragt wird; da tritt hervor, daß sie auf Grund ihrer Beschaffenheit eine geschlossene geschichtliche Einheit sind, und daß, so

verschiedene Kenntnisse und Kombinationen das Eindringen in das Einzelne erfordert, die Erkenntnis des Gesamtcharakters nur durch die gleichen hermeneutischen Mittel erlangt werden kann. Die Richtung, in der dieselben auszubilden sind, liegt in dem Grundsatz: **scriptura sui ipsius interpres.** Er besagt, wenn er sinngemäß gefaßt wird, daß weder die Postulate einer dem Wesen der Glaubenszeugnisse der hl. Schrift fremden Weltanschauung, wie sie etwa die neuere „naturwissenschaftliche Religion" an die Hand giebt, noch die kirchlichen Urteile über die Beschaffenheit des Kanon die Ausbildung und Anwendung der hermeneutischen Methoden orientieren, sondern der Inhalt der Schrift selbst nach seinem gegenseitigen Verhältnisse. Dies bestätigt der Grundsatz: **a veritate dogmatica non valet consequentia ad veritatem hermeneuticam.** Wohl aber fordert die Autorität der Schrift in der Theologie als Ergänzung desselben den Satz aufzunehmen: **a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia.** „Auf historischem Wege baut sich die Bedeutung des Kanons wieder auf, welche derselbe für die Gemeinde hat. Es handelt sich eben um den geschichtlichen Beweis des Eigenartigen".

8. Insofern ist und bleibt die biblische Herm. eine theologische Disziplin. Aus kirchlichen Bedürfnissen erwachsen, verarbeitet sie die geschichtlichen Bürgschaften für die Erhaltung des reinchristlichen Charakters der Kirchengemeinschaften, indem sie ihre Aufgabe rein sachlich faßt. Damit ist ihr der Platz in der theologischen Wissenschaft angewiesen. Sie richtet sich nicht auf die Geschichte Israels und des Urchristentums überhaupt, sondern auf die bestimmten Erzeugnisse des religiösen Geistes, welche zu einem Kanon A und NTs verbunden sind, also auf die in der Bibel gesammelten Quellenschriften und Urkunden. Indem sie daher mit Rücksicht auf diese die Grundsätze und Methoden für eine sachgemäße Auslegung feststellt und anwenden lehrt, setzt sie alle die Kenntnisse voraus, welche die untersuchenden Disziplinen der biblischen Wissenschaft bearbeiten, wie sie in der biblischen Sprachkunde, der Einleitungswissenschaft, der Archäologie und der Zeitgeschichte gesammelt sind. Ebenso bedarf sie der Vorarbeit der Kritik in Bezug auf die Textüberlieferung ihrer Stoffe. Die hermeneutische Behandlung derselben kann zu zuverlässigen Ergebnissen nur führen, wenn die Frage nach der Zuverlässigkeit oder der Verderbtheit des Textes klargestellt und, insoweit dies die Quellen ermöglichen, bereinigt ist. Andererseits muß die Hermeneutik ihre Arbeit gethan und in der Schriftauslegung ihre Ergebnisse vorgelegt haben, wenn in den darstellenden Disziplinen der biblischen Wissenschaft, der Geschichte Israels, der evangelischen Geschichte, der Geschichte der apostolischen Zeit und vor allem der biblischen Theologie sich der Dilettantismus, sei es in luftigen und überflüssigen Hypothesen, sei es in dogmatischer Voreingenommenheit nicht breit machen soll. Die Herm. bildet und stärkt den Sinn für das geschichtlich und psychologisch Mögliche, indem sie, allein auf das methodisch gesicherte Eindringen in die biblischen Schriften abzielend, die Sache selbst erneut zu Worte kommen läßt. Auch von ihr gilt, was J. G. Hamann (W. II, 40) von dem Historiker sagt: sie hat das Geheimnis der Palingenesie in ihrer Hand.

II. Die Methodenlehre. 1. Einteilung. Das letzte Ziel der Herm. ist erreicht, wenn der Hermeneut einerseits den Gegenstand der Auslegung ebenso versteht, wie diejenigen, für die er ursprünglich bestimmt war, wenn er andererseits den Ursprung desselben, den Zweck und die Mittel zur Erreichung des Zwecks geradeso übersieht, wie der Autor. Indem der Hermeneut beides erfaßt, versteht er den Auslegungsstoff in vollkommnerer Weise wie der Autor für sich und wie die ersten Leser oder Hörer. Er verbindet in seinem Verständnis, was für beide getrennt war. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser Schlußpunkt des Verständnisses nur annähernd erreicht werden kann, weil die Kluft zwischen den Bedingungen, unter denen das Überlieferte entstand, und den Umständen, unter denen der Hermeneut es bearbeitet, vollkommen nie zu überbrücken ist. Dies liegt nicht nur an der Lückenhaftigkeit der Kenntnis aller vergangenen Zustände, auch nicht bloß an der Beschaffenheit der Litteratur einer vergangenen Epoche — (Goethe nennt die Litteratur das Fragment der Fragmente). Es kommt dazu, daß überhaupt bei allem was in der Vergangenheit geschehen und geschrieben ist, ein unauflösbarer Rest jedem Versuche vollkommener Durchdringung widerstrebt. Geistesthaten jeder Art sind eben bedingt durch die Individualität und die sittliche Freiheit; diese aber können nach ihrem Walten weder durch allgemeine Regeln noch durch psychologische Analogien ganz und rein begriffen und rekonstruiert werden. Allein abgesehen von den im Wesen der Sache liegenden Schranken bestimmt das Ideal eines vollen Verständnisses allerdings die hermeneutische Aufgabe, indem der Hermeneut sich darüber Rechenschaft giebt, was zur Ermittelung von Sinn und Bedeutung einer Überlieferung gehört; und zwar fragt er, da es sich um die Bibel handelt,

also um eine schriftlich überlieferte Religionslitteratur, die in mannigfach bedingten Formen die Urkunden einer geschlossenen religiösen Weltanschauung darbietet, nach dem Wortlaut, dem Sachverhalt und der Kraft des Überlieferten. Demgemäß giebt er sich darüber Rechenschaft, mit welchen Mitteln er die Sprache des Überlieferten, die geschichtlichen Bedingungen seines Bestandes, sein inneres Leben endlich, das ihm den spezifischen Wert giebt, möglichst vollkommen zum Verständnis bringt. Die beiden ersten Momente vermitteln das Verständnis des Sinnes, das dritte die Erkenntnis der Bedeutung. Der Sinn einer Überlieferung wird voll erfaßt, wenn ihre objektive Wirklichkeit nach der Sprache und nach den geschichtlichen Bedingungen ermittelt ist: was ist wirklich gesagt, was ist wirklich geschehen? Die Bedeutung ist erkannt, wenn die Kategorie und Eigenart des Überlieferten mit Rücksicht auf den Zweck und die für ihn verwandten Mittel festgestellt und umschrieben sind: was hat der Verfasser sagen wollen und wie hat er es gesagt? Die hermeneutische Funktion gliedert sich also dreifach. Der Ermittelung des Sinnes dient zunächst die sprachliche Erklärung, — sie führt zur Einsicht in den Charakter der Sprache, der Satzbildung, des Wortschatzes; ferner die geschichtliche Erklärung, — sie lehrt das Überlieferte als Bestandteil eines geschichtlichen Verlaufes mit Rücksicht auf seinen Ursprung, seinen Inhalt und seinen Zweck verstehen. Der Ermittelung der Bedeutung dient die Stilerklärung, welche die Ergebnisse der sprachlichen und geschichtlichen Erklärung aufnimmt, um ein aus dem Überlieferten selbst geschöpftes Werturteil zu gewinnen. Indem sie den unterschiedlichen Charakter der zu untersuchenden Schrift ermittelt, stellt sie gewissermaßen das persönliche Verhältnis zwischen ihr selbst und dem Ausleger her. Der Ausdruck stilistische oder Stilerklärung bestimmt, soviel ich sehe, die über die sprachliche und sachliche Auslegung hinausgehende Funktion am zutreffendsten. Schleiermacher nennt sie die psychologische oder technische Klärung, Böckh die generische. Aber letzterer Ausdruck geht allein auf die Einordnung, nicht auf Analyse, die das innere Leben klar legt; die ersteren ergeben keinen sicheren Einteilungsgrund. Technisch ist auch die grammatische Erklärung, insoweit sie sich mit der Art, wie die Sprache gebraucht ist, beschäftigt; psychologisch ist auch die historische, weil sie zum letzten Zielpunkt hat, den Autor aus seinem Werke und das Werk von seinem Autor aus zu verstehen, insofern die Beziehung von Werk und Autor irgendwie greifbar ist. Stil aber und stilistisch geht hier nicht ausschließlich auf die Schreibart, das *ἰδίωμα φράσεως καὶ λέξεως*, sondern auf den Charakter des Werkes überhaupt. In diesem Sinne spricht man vom Stile Luthers, Goethes, Rafaels, Mozarts.

2a. Die sprachliche Erklärung im allgemeinen „vermittelt das Verständnis der Zeichen für das Wort, des Worts als Bestandteil der Sprache, des Wortgefüges als Ausdruck des Gedankens und die Modifikationen der Sprache, in denen das Ueberlieferte seinen Ausdruck sich gebildet hat." Sie hat eine doppelte Aufgabe, die lexikalische, die das Wort, seine Abstammung und seine Bedeutungen untersucht, und die grammatische, die mit den Wortformen, der Satzbildung und dem Wort als Bestandteil des Satzes sich beschäftigt. Für das richtige Verständnis einer Sprache, die eine geschichtliche Entwickelung durchgemacht hat, kommt nicht nur ihre grammatische Architektonik und die Etymologie in Betracht, sondern vor allem die durch die geschichtlichen Wandelungen bewirkten Veränderungen des Wortwerts und der Ausdrucksformen. Die Entwickelung einer Sprache vollzieht sich nicht nur nach logischen Gesetzen, sondern auch durch den Zwang neuer Bedürfnisse und Beziehungen. Deshalb ist in einem geschichtlich zusammengehörenden Sprachkreise für die Schätzung des Wortsinnes nicht die Etymologie entscheidend, sondern der durch Parallelen und durch den Zusammenhang der Aussagen festzustellende Sprachgebrauch. Talia sunt subjecta, qualia permittuntur a suis praedicatis, und umgekehrt — dies gilt in letzterer Hinsicht. Die Parallelen aber, in denen das Unbestimmtere an dem Deutlicheren gemessen wird, erleichtern und sichern die Ermittelung des Wortwerts und der Modifikationen der Begriffe. Ebenso ist der Satzbau, je nachdem er mehr den als klassisch gewerteten Regeln sich nähert oder der volkstümlichen Ausdrucksweise (dieses die *λέξις εἰρομένη*, jenes die *λέξις κατεστραμμένη*), je nachdem er der Blütezeit oder der Verfallzeit einer Sprache angehört, nach verschiedenen Gesichtspunkten zu erläutern. Das Verfahren der Spracherklärung ist induktiv. Die Induktion modifiziert sich nach der Beschaffenheit des zu untersuchenden Sprachtypus.

Die sprachliche Erklärung der Bibel fordert die Beherrschung sowohl des Hebräischen und Aramäischen als der Ursprachen des ATs, wie auch des Griechischen der LXX und des NTs, dazu kommt in zweifelhaften Fällen auch die Sprache der verschiedenen Bibelübersetzungen. Das Hebräische und das Aramäische gehören zur Familie der semitischen Sprachen, sind also in Verbindung mit der semitischen Philologie zu erforschen, um nach

ihren geschichtlichen Bedingungen richtig aufgefaßt zu werden. Die Beziehungen und der Charakter des Griechischen der LXX und des NT sind schwieriger abzugrenzen. Seiner Kategorie nach ist es Vulgärgriechisch, d. h. es ist nicht durch Litteraturstudien, rhetorische Bildung und Nachahmung klassischer Muster bestimmt, sondern es hat sich als Welt- und Umgangssprache der antiken Kulturvölker nach den epochemachenden Thaten Alexanders des Großen in mannichfachen Mischungsverhältnissen und Abstufungen allmählich herausgebildet. Für das Griechisch der LXX kommt in Betracht, daß es Übersetzung aus einer Sprache ist, die nach ganz anderen Gesetzen sich aufbaut. Das Griechisch des NT ist nicht unbeeinflußt durch die LXX, „die Bibel des Urchristentums". Hinsichtlich des grammatischen und lexikalischen Elements ist es nach derselben Methode zu erforschen, wie das Vulgärgriechisch überhaupt. Der Begriffsgehalt aber, der hier zum erstenmale einer neuen religiösen Weltanschauung Ausdruck schafft, verbindet dasselbe unbeschadet aller verschiedenartigen Bedingtheit doch innerlich zu einer Einheit, so daß es nicht „unwissenschaftlich" ist, von einem biblischen oder ntl. Griechisch zu reden. Die mehr kunstmäßige Ausdrucksweise des Lukas und des Hebräerbriefs, die plastische Kraft der Diktion des Paulus, der altt. Fluß der Rede des Johannes, sie haben den gleichen Einschlag. Überall ist im NT dieselbe, alles einzelne durchdringende Kraft der neuen christlichen Grundanschauungen spürbar, im Griechisch der LXX aber die Not und der Zwang der Übersetzung, der rein sich deckende Formen und Begriffe fehlen (Blaß, Gramm. des ntl. Griechisch, 1896; Winer-Schmiedel[8]; Deißmann, Die sprachliche Erforschung der griech. Bibel 1898).

Die Bestimmung des Charakters der Bibelsprache überhaupt und des ntl. Griechisch im besonderen ist unter Beeinflussung dogmatischer Gesichtspunkte seit der Ausbildung einer selbstständigen philologischen Wissenschaft Gegenstand des Streites gewesen. Die Kirchenväter hatten hier bessere Einsichten als die dogmatisch gebundene Gelehrsamkeit der Zeit nach der Reformation. Insbesondere macht Origenes (Philoc. XV) feine Bemerkungen über die providentielle Bedeutung der volkstümlichen Kraft dieser Sprache; es sei hier das Griechische das unscheinbare Gefäß für den Offenbarungsgehalt, der allen zugänglich sein sollte. Augustin (De doctr. chr. IV, 6 f.) äußert sich am ausführlichsten und giebt geistvolle Charakteristiken der Ausdruckweise namentlich des Paulus. Im allgemeinen findet er im Kanon eine neue, eigenartige Beredsamkeit als Trägerin der göttlichen Weisheit. Nostra (d. h. der griechisch-römischen) eloquentia ita usi sunt (die biblischen Schriftsteller) per alteram quandam eloquentiam suam, ut nec deesset eis nec emineret in eis. Der Humanismus hatte kein Verständnis für die originale Kraft der Bibelsprache. Richtiger ist Bezas Urteil im Exkurs zu AG 10, 46. Sodann verzettelten und verwirrten sich die Einsichten in dem Streite der Hebraisten und Puristen infolge falscher Fragestellung, bis endlich G. B. Winer (1822) sich mit Erfolg die Aufgabe stellte, „der grenzenlosen Willkür, mit welcher die ntl. Sprache damals behandelt wurde, entgegenzutreten und die Resultate der rationalen Philologie (G. Hermann) auf die ntl. Sprachwissenschaft, soweit dies zulässig, anzuwenden". In seinen Bahnen ist die Arbeit fortgeschritten zu einer sachgemäßen Würdigung des Bibelgriechisch. Offen bleibt die Frage, inwieweit das Verständnis der Worte Jesu durch Rückübersetzung in den syro-chaldäischen Volksdialekt gefördert werden kann (Dalman, Worte Jesu I, 1893).

Um den Wortsinn, d. h. die Vorstellung, die sich mit dem in Worten und Sätzen Ausgesprochenen deckt, zu sichern, bedarf es der Sprachkenntnis und des Sprachgefühls. Sprachgefühl ist für eine ausgelebte Sprache ebenso schwer zu erreichen, wie das Nacherleben einer fremden Weltanschauung. Die Sprachkenntnis erhebt sich allmählich zum Sprachgefühl, wenn sie in den Geist und Organismus der Sprache eindringt. Zu diesem Zweck ist rücksichtlich der Wertung der Worte auf Homonyma, Synonyma, auf die Etymologie, sodann auf die Bildungsschicht und das nationale Leben, das für den Ausdruck im einzelnen und ganzen bestimmend war, zu achten. Die Modifikationen der Formenlehre, die analogielosen Ausdrücke, die Hapaxlegomena, die Neubildungen erhalten durch Berücksichtigung dieser Faktoren ihren geschichtlichen Hintergrund. Was ferner den Satzbau anlangt, so ist der Abstand der Kunstprosa von der volkstümlichen Rede, die Wortstellung, die Weise der Angliederung zu erwägen. Die lebendige Einsicht in den Sprachcharakter einer bestimmten Schrift ist endlich die Voraussetzung für etwa nötig werdende Heilungsversuche fehlerhafter Überlieferung durch die Konjektur. Die Legion überflüssiger Konjekturen ist entsprungen aus der abstrakten Erwägung der Möglichkeit, einen Gedanken anders auszudrücken, wie die Vorlage. Die Konjektur ist berechtigt, wenn sie einen unverständlichen und dunklen Ausdruck durch einen deutlichen auf Grund der Sprachanalogie und paralleler Wendungen ersetzt.

2b. Die geschichtliche Erklärung. Schleiermacher (Kurze Darstellung § 140) bestimmt die Aufgabe: „Keine Schrift kann vollkommen verstanden werden, als nur im Zusammenhange mit dem gesamten Umfange von Vorstellungen, aus welchen sie hervorgegangen ist, und vermittelst der Kenntnis aller Lebensbeziehungen sowohl der Schriftsteller als derjenigen, für welche sie schrieben." Danach ist der leitende Grundsatz: sensus historicus ex objecto venit. Derselbe ist einerseits auf die zu interpretierende Schrift für sich anzuwenden. Der Ausleger hat die Stellung derselben in dem geschichtlichen Zusammenhange, in dem sie entstanden ist und auf den sie wirken soll, induktiv zu ermitteln, um sowohl ihre Beschaffenheit aus diesem, wie ihre Eigenart in Bezug auf diesen zu verstehen. Andererseits hat er das Verhältnis des Autors zu seinem Werke, soweit es greifbar ist, klar zu stellen, weil nur so die Beschaffenheit desselben allseitig bestimmt werden kann. Diese Seite der Aufgabe ist nur mit Hilfe der Psychologie zu lösen; ebenso der Versuch, das innere Leben der Personen, deren Schriften oder deren Bezeugung erklärt werden sollen, anschaulich zu machen.

Die geschichtliche Erklärung der biblischen Schriften wurzelt in der Erkenntnis, daß diese Litteratur eine grundlegende und epochemachende ist, welche ihren Ursprung in einer vergangenen Zeit hat. Ihr Verständnis erfordert daher ebenso wie das der Sprache besondere Kenntnisse, die es ermöglichen, die Bedingungen ihres Ursprungs, ihren Gehalt, ihren Zweck und ihre Wirkungen im Zusammenhange mit dem Gesamtleben der Epoche, welcher sie angehört, klar zu stellen. Hierzu gehört, da es sich um eine religiöse Litteratur handelt, vor allem die Ermittelung der Weltanschauung, welche die allgemeinen Vorstellungen von Himmel und Erde und von dem Verhältnisse des Übernatürlichen und des Irdischen bestimmt. Ein scharf umrissenes Bild derselben ist nur zu entwerfen mit Feststellung der Übereinstimmung und des Unterschiedes der in der zu erklärenden Schrift vorausgesetzten Weltanschauung und der des Hermeneuten selbst. Um ferner die Eigenart einer epochemachenden religiösen Litteratur sachgemäß zu würdigen, ist die geschichtliche Bedingtheit und die Originalität ihrer Begriffswelt, die Art der angewandten Beweismittel, die Verwandtschaft und der Abstand von der gleichzeitigen oder sonst sachlich entsprechenden Litteratur ins Auge zu fassen. Für das AT liefern die semitischen Religionen das Material, für das NT die altt. Religion, das Spätjudentum und der Hellenismus. Die geschichtliche Erklärung hat ihre Aufgabe gelöst, wenn sie auf dem Wege der Analyse und der Induktion die wirkliche Beschaffenheit ihres Gegenstandes, seine lückenhafte oder vollständige Überlieferung, sein Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, die Art, wie der Autor durch das Werk, das Werk durch den Autor verständlich wird, ans Licht stellt. Die Lösbarkeit der Aufgabe aber ist durchaus bedingt durch die Grenzen, welche die Beschaffenheit des Stoffs dem Erklärer steckt. Non omnium quae a majoribus nostris tradita sunt ratio reddi potest. Für ihre Lösung hat zugleich im einzelnen, wo es sich um fragliche Zeitansätze, um Abwägen historischer Beziehungen handelt, die Kritik mitzuhelfen, aber nicht durch hypothetische Rekonstruktionsversuche, sondern durch Scheidung des Dunklen, Zweifelhaften und des Deutlichen, Gesicherten.

Das wichtigste Mittel für das geschichtliche Verständnis ist die richtige Anwendung der Analogie, durch welche das Überlieferte gewissermaßen mit Reagentien geprüft wird (Heinrici, II Korintherbrief 1887 S. 552f.). Durch Ermittelung des Verhältnisses der zu erklärenden Schrift oder Aussage zu verwandten Erscheinungen wird deutlich, inwieweit es in gleichartige Bildungen aufgeht oder inwieweit es original und geschichtlich unableitbar ist. Für die Wertung von religiösen Grundsätzen ist diese Feststellung entscheidend, ebenso für die Charakterisierung der Zuverlässigkeit bei Berichten über die epochemachenden Thatsachen einer religiösen Erscheinung. „Ein sorgfältiger Ausleger muß die Naturforscher nachahmen. Wie diese einen Körper in allerhand willkürliche Verbindungen mit anderen Körpern versetzen und künstliche Erfahrungen erfinden, seine Eigenschaften auszuholen, so macht es jener mit seinem Texte" (J. G. Hamann W. II, 32).

Die richtige Anwendung der Analogie zur Ermittelung des Eigenartigen und zur Aufhellung des Unbestimmten hängt davon ab, daß von dem Zusammentreffen im einzelnen nicht kurzweg Schlüsse auf das Ganze gezogen werden. Wenn zwei Männer Röcke von gleichem Schnitt tragen, so darf daraus etwa geschlossen werden, daß derselbe Schneider ihnen dient, nicht aber, daß sie auch gleiche Gesinnungen hegen oder gleiche Bildung besitzen. Wenn Paulus gelegentlich den ethnischen Kultus als Dämonendienst bezeichnet (1 Ko 10, 20), so folgt daraus noch nicht, daß er alle Gehässigkeiten und Phantasien, welche die jüdische Theologie mit diesem Urteil verbunden hat, teilt. Nur da erweitern die Analogien die Erkenntnis eines Thatbestandes, wo ein wirksamer geschichtlicher Zusammenhang

nachweisbar ist; wo dies nicht zutrifft, verwischen sie vielmehr die klaren Umrisse des Überlieferten und bringen es in irreführende Verbindung mit fremdartigen Erscheinungen.

Um das geschichtliche Verständnis bei einer lückenhaften und unsicheren Überlieferung so weit als möglich zu fördern, dient neben der Analogie die Hypothese. Sie unterstellt einen Zusammenhang oder einen Bezug, der in dem lückenhaften Berichte oder in der nicht deutlich zusammenhängenden Gedankenfolge nicht vorliegt, aber aus ihm als der wahrscheinlich geforderte erschlossen wird. Ihr Verfahren gleicht dem des Mathematikers, der aus den gegebenen Größen die unbekannte berechnet. In der Luft schwebt die Hypothese, wo feste Ausgangspunkte für ihre Rekonstruktionen fehlen. Ein Torso ist nur zu ergänzen, wenn in den erhaltenen Stücken sich noch die sicheren Spuren des ursprünglichen Bildwerks erkennen lassen. Hier führt namentlich die Herzunahme psychologischer Hilfslinien leicht zu Eintragungen, welche ein Phantasiestück an die Stelle einer unvollständigen Überlieferung setzen. Die „historischen" Erklärungen der inneren Entwickelung Jesu und die psychologischen Ableitungen der Bekehrung des Paulus liefern hierfür Beispiele. Geradezu verwirrend wird die Hypothese, wenn sie das Überlieferte mit fremdem Maße mißt und mit dogmatischen Voraussetzungen arbeitet.

Die geschichtliche Erklärung der Bibel ist auch diesen Abwegen nicht fern geblieben; denn historischer Sinn ist nicht immer der Bruder historischer Gelehrsamkeit, und die jetzt wieder vielgepriesene „Voraussetzungslosigkeit" läßt sich bei denen nicht selten am meisten vermissen, die am lautesten auf sie pochen, namentlich wenn sie zugleich den Ruhm der theologischen Wissenschaft darin setzen, daß diese „grundsätzlich unkirchlich" sei. Mit fremdem Maß mißt z. B. Rückert die Darlegungen des Paulus. Er freut sich an dem Aufweis logischer Ungereimtheiten. Wie aber entdeckt er dieselben? Indem er sich nicht die Frage vorlegte: warum hat der Apostel von eben den Gedanken, die er beibringt, Beweiskraft erwarten dürfen? sondern nach abstrakten Gesichtspunkten die Folgerichtigkeit abschätzt. Mit dogmatischen Postulaten einer dem Christentum fremden Weltanschauung kommt A. Eichhorn (Das Abendmahl im NT 1898) an die Untersuchung. Als selbstverständlich nimmt er an, daß die Leidensverkündigungen Jesu in den Evangelien Produkte der Theologie der Gemeinde seien, für die der „geschichtliche" Jesus nicht verantwortlich zu machen sei, und daß die Einsetzung des Abendmahls mit den Absichten desselben gar nichts zu thun habe. Damit stellt sich ihm die Aufgabe, die überlieferte Thatsache, daß Jesus im Angesichte des Todes im Abendmahle ein Unterpfand seiner ewigen Gegenwart gestiftet hat, „religionsgeschichtlich" abzuleiten. Bequem erreicht er nach den Grundsätzen der modernen Entwickelungslehre sein Ziel. Der Opferbegriff lag fertig vor, also wird er auf den Tod Jesu übertragen. Wie aber ist der sakramentale Charakter des Mahls zu erklären? Hier fehlen religionsgeschichtliche Analogien. Also muß, so wie der Monismus das „fehlende Glied" postuliert, auch hier eine unbekannte „gnostisch-orientalische" Lehre postuliert werden, welche die Jünger zu solcher Charakterisierung veranlaßte. Dieses Verfahren entspricht der Methode, nach der D. F. Strauß und B. Bauer ihrer Zeit die evangelische Geschichte als Mythendichtung zu begreifen versuchten.

Überhaupt zeigt der Überblick über die Versuche einer geschichtlichen Erklärung der hl. Schrift, wie mannigfach die objektive Ermittelung des Thatbestandes beeinflußt ist oder im Streit liegt mit herrschenden Zeitanschauungen. Vor hundert Jahren hielt der „Aufgeklärte" alle Religion für Priestertrug. Unter dem Druck dieser „rationalen" Beurteilung suchte man Jesus historisch als „weisen Lehrer" zu begreifen. In der Gegenwart wird unter dem Einfluß des „Evolutionismus" die Religion als Entwickelungsprodukt beurteilt, das je nachdem aus Totemismus, Animismus, aus enthusiastischen Illusionen geboren wird. Die sittlichen und intellektuellen Elemente des religiösen Lebens werden deshalb in der geschichtlichen Betrachtung vielfach stiefmütterlich behandelt.

Diesen Eindeutungen und Disorientierungen gegenüber, die ein Widerspiel bilden für die dogmatische Bindung der geschichtlichen Auslegungsarbeit durch die Kirche, behauptet dieselbe sich allein durch Sachlichkeit und Pietät, und zwar nicht zuletzt durch die Pietät. „Man kann nicht vorsichtig genug sein in Bekanntmachung eigener Meinungen, die auf Leben und Glückseligkeit hinauslaufen" (Lichtenberg, Vermischte Schriften I, 159). Der Ausleger der Schrift hat Bücher zu bearbeiten, die Religionsquellen für Glaubensgemeinschaften sind. Er hat nicht die Aufgabe, die Religion Israels und das Evangelium hypothetisch abzuleiten und das Wirkliche hinter dem Überlieferten zu suchen, sondern den Thatbestand rein und unvermischt als das was er ist zum Verständnis zu bringen. Er arbeitet eben als Historiker, der nicht ex subjecto, sondern ex objecto sensum quaerit.

2c. Die Stilerklärung. Luther (Praefatio in Ecclesiastem) sagt: **Quare primus nobis labor erit, ut teneamus certum libri scopum, quid quaerat et quo spectet. Nam hoc ignorato impossibile erit, stilum et phrasin intelligere.** In dieser Richtung ergänzt die Stilerklärung die sprachliche und die geschichtliche. Für das objektive Verständnis liefert die sprachliche die Bausteine, die geschichtliche beschreibt das Haus, wie es dasteht, die stilistische ermittelt, wie das Haus in seinem Innern nach dem Verhältnis seiner Bestandteile beschaffen ist. In Verfolg dieser Aufgabe untersucht sie die Schrift auf ihre litterarische Kategorie. Und hat die historische Interpretation den Zweck der Schrift erkannt, so prüft die stilistische das Verhältnis der aufgewandten Mittel zu ihrem Zweck. Daraus erhellt die größere oder geringere Vollkommenheit der Schrift innerhalb ihrer litterarischen Kategorie. Somit gliedert sich die Stilerklärung in rhetorische und logische Funktionen. Jene ermitteln die Beschaffenheit und Angemessenheit des Ausdrucks sowie der Ausdrucksformen, das *ἦθος* des Stils, das *ἰδίωμα φράσεως καὶ λέξεως*, die Kunst oder die Ungeschultheit der Erzählungsweise und der Gedankenbewegung; diese fragen nach den Beweismitteln und ihrer Anwendung, nach der sachlichen oder tendenziösen Bedingtheit der Darlegungen. Ihr Ziel erreicht die Stilerklärung, wenn sie auf Grund der rhetorischen und logischen Analyse das Verhältnis der Schrift zu den Kunstformen ihrer Zeit mit Rücksicht auf Ausdrucksweise und Darstellung deutlich macht und damit dem Urteil über die Originalität und die Bedeutung der Schrift innerhalb ihrer Kategorie den thatsächlichen Untergrund beschafft. Zu diesem Zwecke erwägt die rhetorische Erklärung die Art der Wortwahl, den eigentlichen oder bildlichen Charakter der Rede (*κυρία, γλῶττα, μεταφοραί*), untersucht, auf die Ergebnisse des sprachlichen und geschichtlichen Verständnisses fußend, die individuelle und nationale Bedingtheit des Ausdrucks; sie betrachtet ferner die Art der Zusammenfügung der Aussagen (*σχήματα λέξεως*, d. h. „die den Gedanken nicht berührenden künstlichen Abweichungen von der natürlichen und gewöhnlichen Form der Rede"), ob Gleichklang, Rhythmus, Wiederholungen methodisch angewandt sind. Die logische Erklärung untersucht den Aufbau der Schrift, um einen Einblick darin zu gewinnen, ob sie eine geschlossene oder zerfließende oder lückenhafte Gedankenbewegung aufweist, ob eine beabsichtigte Ordnung erkennbar ist oder aggregatmäßige Verknüpfung, ob die Beweismittel (*πίστεις*) mehr aus der natürlichen Auffassungskraft und Empfindung oder aus der Überredungskunst zuwachsen, ob sie mehr an die Affekte oder an die Einsicht sich richten. Auf diesem Wege legt sie das innere Leben und den Gesamtcharakter der Schrift klar, sie weist etwa vorhandene Ungleichmäßigkeiten und Widersprüche auf, sie lehrt die Einkleidung von dem Gedankenkern unterscheiden. Bei diesen Untersuchungen dient ihr namentlich die psychologische Seite der historischen Erklärung, die das Verhältnis des Autors zur Schrift und damit die Individualität des Autors ermittelt hat.

Wie die Eigenart der altt. und ntl. Schriften der Stilerklärung besondere Aufgaben stellen, hat zuerst M. Flacius voll erkannt und ihnen im zweiten Teile seiner **clavis** gerecht zu werden versucht. Er orientiert sich entsprechend seinen Ermittelungen an einem Worte des Jamblichus: *οὐδὲ γὰρ πάντως διασώζει διάνοιαν μεθερμηνευόμενα τὰ ὀνόματα, ἀλλ' ἐστί τινα καθ' ἕκαστον ἔθνος ἰδιώματα, ἀδύνατα εἰς ἄλλο ἔθνος διὰ φωνῆς σημαίνεσθαι. ἔπειτα κἂν εἰ οἷόντε αὐτὰ μεθερμηνεύειν, ἀλλὰ τήν τε δύναμιν οὐκ ἔτι φυλάττει τὴν αὐτήν. ἔχει δὲ καὶ τὰ βάρβαρα ὀνόματα πολλὴν μὲν ἔμφασιν, πολλὴν δὲ συντομίαν, ἀμφιβολίας τε ἐλάττονος μετέσχηκε καὶ ποικιλίας καὶ τοῦ πλήθους τῶν λέξεων.* Die in der Bibel vereinten Schriften lassen sich entweder gar nicht, oder doch nur bedingt in die innerhalb des Griechentums ausgebildeten litterarischen Kategorien einreihen bezw. mit ihnen vergleichen. Von der altt. Litteratur ist das vorweg gewiß. Aber auch die ntl., die inmitten eines ausgebildeten Kulturlebens entstanden ist, steht für sich da. Namentlich gilt das von den Evangelien und Briefen des NT. Sie sind aus den neuen Bedürfnissen der Missionsverkündigung und der Gemeindegründung hervorgewachsen. Deshalb sind Ausdrucksweise, Darstellungsmittel, die leitenden Gesichtspunkte dieser Schriften in erster Linie durch Eindringen in ihre eigene Gedankenwelt verständlich. Die religiöse Pragmatik der Geschichtsdarstellung, welche sich nicht aus den Mittelursachen orientiert, sondern überall in der Geschichte Gott sucht und findet, die Gottessprüche der Prophetie, die Enthüllungen der Apokalyptik, die liturgische Lyrik der Psalmen, die Gnomendichtung der Spruchweisheit wirken in den ntl. Schriften fort. Die Einheit der religiösen Grundanschauungen wird in letzteren besonders durch die Beziehungen auf die Weissagungen des AT gewahrt, die nicht sowohl ausgelegt, als auf die Heilsthatsachen des Werkes Jesu angewandt werden. Den religiösen Zwecken gemäß hat sich

sodann die Sprache gebildet, die einen vorwiegend bildlichen Charakter trägt; denn das Geheimnis des religiösen Lebens sucht seinen wahlverwandten Ausdruck im Symbol, im Gedanken- und Erfahrungsbilde. Wie groß ist der Abstand zwischen den Gnomen und Gleichnissen Jesu, die im einzelnen Ereignis oder in konkreter Forderung die Grundsätze der neuen Gottesoffenbarung veranschaulichen, und der Dialektik Platos, die von dem allgemeinen Begriffe ausgeht, um von ihm aus die Folgerungen zu entwickeln! Es ist darum für das Stilverständnis der biblischen Schriften von entscheidender Bedeutung, den Bildwert und den Wortsinn der Aussage sachgemäß aufzufassen. In erster Hinsicht handelt es sich darum, die allegoriae innatae und die allegoriae illatae (Schriftdeutungen wie 1 Ko 10, 6. 11; Ga 4, 24 f.) auseinanderzuhalten und die allegoriae innatae nach Sinn und Absicht als Merkmal des Ausdrucks religiöser Erfahrungen zu würdigen. Wer Bilder und Metaphern da sieht, wo das Bild nicht die Hülle, sondern die Fassung, der integrierende Bestandteil der Wahrheit ist, kommt zu mystischen oder moralistischen Eindeutungen, die aus dem Pegasus einen Esel oder aus dem Antlitz eine Larve machen. Umgekehrt aber trübt auch ein falsches Pressen des Wortsinnes das richtige Verständnis. Nimmt man eine Verbildlichung religiöser Ausblicke, wie die Lehrerzählung Lc 16, 19 f. oder die Verheißung Mc 14, 25 als Aufschluß über Realitäten, so verfälscht man die Idee durch Mythologumena. Macht man die Paradoxen Jesu nach ihrem Wortsinn zum Gesetz, wie die Taufgesinnten, so kommt man zu Albernheiten. Pocht man auf den Wortsinn des ἐστι in den Einsetzungsworten des Abendmahls, so verfängt man sich in dogmatische Machtsprüche. „Buchstäblich kann man übersetzen, aber nicht auslegen oder verstehen." Die Stilerklärung lehrt, von dem Ganzen aus das Einzelne nach seiner Bedeutung würdigen. Und was die Wertung des Ganzen angeht, so stellt sie, unter neuem Gesichtspunkte die Analogie verwendend, fest, inwieweit der Interpretationsgegenstand die originale Auswirkung eines neuen Geistes, oder inwieweit in ihm Fermente früherer Religionen und zeitgeschichtliche Anschauungen Form und Inhalt bestimmt haben. So bringt sie die hermeneutischen Funktionen zum Abschluß. Sie belebt das zu Erklärende durch Umschreibung seiner Eigenart mit Rücksicht auf Sprache und geschichtlichen Zusammenhang. Damit hat der Hermeneut sein Ziel erreicht und übergiebt die Ergebnisse seiner Arbeit dem Kritiker und dem Dogmatiker, jenem, um zu prüfen, diesem, um den Wahrheitsgehalt der ausgelegten Schrift nach seiner Lebenskraft für die Kirche zu erfassen. Je mehr es dem kongenialen Verständnis gelingt, die Originalität und die Unableitbarkeit des Gehaltes der Religionsurkunden wissenschaftlich nachzuweisen, desto fruchtbarer wird seine Arbeit für das Leben. Sie erhält eben das ursprüngliche Leben. Fichte schreibt, erfüllt von der Erhabenheit des Evangeliums: „das Christentum aber, und ganz besonders Johannes stehen isoliert, als eine wunderbare und rätselhafte Zeiterscheinung, ohne Vorgang und ohne eigentliche Folge da" (Anweisung zum sel. Leb. 1806 S. 158).

III. Geschichtlicher Überblick über die Grundsätze und Methoden der Schriftauslegung. 1. Die Hermeneutik hat sich unter der Rücksicht auf das Problem ausgebildet, wie eine der Geschichte angehörige religiöse Schriftensammlung als Autorität und Norm für das kirchliche Bekenntnis zur Anerkennung gebracht und in Anerkennung erhalten werden kann. So verläuft die Entwickelung der herm. Theorie parallel mit der Dogmengeschichte, oder vielmehr, diese steht mit jener in Wechselwirkung, da die Hermeneutik die Religionsquellen für die Dogmenbildung nach Sinn und Bedeutung auffassen lehrt.

Die Geschichte der Hermeneutik ist daher nicht zusammenzuwerfen mit der Geschichte der Exegese. Jene hat es mit der Theorie, diese mit den Ergebnissen zu thun, welche aus der Anwendung der sich bekämpfenden oder ablösenden Theorien auf die Schriftauslegung hervorgingen, oder auch mit der Feststellung, daß herm. Theorien für den wirklichen Gang der Schriftauslegung einflußlos geblieben sind. Die Geschichte der Hermeneutik hat demnach zu beachten, wie die Schrift als Gegenstand der Auslegung beurteilt wird, welche Anforderungen an den Ausleger, welche Aufgaben der Auslegung gestellt worden sind. Für den Wandel der Gesichtspunkte unter den verschiedenen Anforderungen des kirchlichen Bedürfnisses und des wissenschaftlichen Betriebs ist es bedeutsam, daß diese drei Momente in sehr verschiedener Betonung zur Geltung kommen, ja fast ausschließlich hier der eine, dort der andere das Nachdenken fesselt. Die alte Kirche und das Mittelalter setzt die Inspiration der Schrift als selbstverständlich voraus und fragt nach der zweckentsprechenden theologischen und kirchlichen Auslegung. Mit dem Erwachen des historischen Sinns und dem Entstehen einer unabhängigen Philosophie neben der kirchlichen Theologie wird die Frage nach dem Grunde der Schriftautorität brennend. Die dogmatische Fixierung der In-

spirationslehre und der Infallibilität der Schrift bei den Vätern des Konfessionalismus konnte dem Vordringen der geschichtlichen Erkenntnis und den philosophischen Übergriffen in das Gebiet der theologischen Forschung keinen Halt gebieten. Des Spinoza Tractatus theologico-politicus (1671) macht in dieser Hinsicht Epoche. Dazu kommt die allmähliche Ausbildung einer methodisch arbeitenden Altertumswissenschaft im 17. Jahrhundert, welche der Schriftauslegung neue Stoffe und Gesichtspunkte darbot. Unter dem Einwirken dieser Faktoren setzt sich die Einsicht, daß die Verfasser biblischer Bücher „als nur menschliche Schriftsteller" angesehen werden müssen, immer entschiedener durch. Desto dringender wird die Frage nach den Anforderungen, die an den Ausleger zu stellen sind, nach den Mitteln der sachgemäßen Auslegung und nach der Art und Weise, in der das kirchliche Bedürfnis mit einer nur durch die Sache selbst gebundenen Auslegung sich in Einklang setzen kann. Eine Theorie drängt die andere; die klassisch-philologischen Muster, der Pietismus und der Rationalismus geben die formenden Zielpunkte. Man sucht die sittlichen Eigenschaften des Schriftauslegers festzulegen und handelt über seine modestia, de usu ingenii, de studio partium. Man streitet darüber, inwieweit Profanschriftsteller zur Auslegung heranzuziehen sind. Das ungesichtete Material, das Grotius, Wetstein und die zahlreichen Observationenschreiber aus der klassischen Litteratur sammelten, giebt dazu den praktischen Anstoß. Während der eine die Analogienmassen in Wetsteins Ausgabe des NT mit der großen Leinwand verglich, die reine und unreine Tiere barg (Akt 10, 10 f.), der andere davor warnte, die Mythologie zur Deutung der hl. Schrift heranzuziehen, begrüßte man andererseits freudig die auf diesem Wege zu erreichende Erweiterung des Schriftverständnisses. Die Summe dieser Verhandlungen zieht nicht ungeschickt Wolle, Regulae XXX hermeneuticae ad circumspectam scripturae sacrae illustrationem ex autoribus profanis utiles 1722. In allen diesen Erörterungen handelt es sich um mehr einzelne Punkte. Der Betrieb der Herm. zielt hier mehr auf Stoffsammlungen und Regeln für den bestimmten Fall ab. Das Ende des 18. Jahrhunderts aber, die Zeit, in der die Methoden kritischer und geschichtlicher Forschung in voller Freiheit und Selbstständigkeit sich auszubilden begannen, bringt eine Vertiefung der Arbeit. Es regt sich in verschiedener Bedingtheit das Streben nach der Ausbildung einer selbstständigen historischen Theologie, wobei für die Auslegung der Bibel die Herm. das entscheidende Wort sprechen will. Sie ist dabei nicht unbeeinflußt von den gleichzeitigen philosophischen Bewegungen und sucht Fühlung mit der immer virtuoser sich gestaltenden Technik der klassischen Philologie. Aber das Grundproblem bleibt in Schwebe und Spannung, solange die Bibel in innerem Zusammenhange steht mit dem kirchlichen Leben. Bei der Frage nach dem Verhältnis der Schriftauslegung zur Dogmatik scheiden sich in der Theologie die Richtungen (Gennrich, Der Kampf um die Schrift 1898). Doch gilt dies nur für die evangelische Theologie. Der Katholicismus hat die Schriftauslegung nach wie vor in der kirchlichen Tradition dogmatisch verankert. Trotzdem beteiligt er sich an der Arbeit theoretisch durch Bekämpfung des protestantischen Schriftprinzips, das er, wider die eigene Lehre von der Schrift, mit den Mitteln der historischen Kritik als unzureichend nachzuweisen bemüht ist. Im übrigen sucht die katholische Herm. mit vorsichtiger Rücksicht auf die Anforderungen der Zeit die Normen für eine Verwertung der Schrift zur Verteidigung der Kirchenlehre. „Selbstverständlich ist die göttliche Autorität der hl. Schrift, ihre Inspiration und der Kanon der Kirche festzuhalten". Ihre Aufgabe: „Erklären der Bibel mit Hilfe der allgemeinen Auslegungsregeln nach dem Sinn der Kirche" (Kihn). Ihre Methode: „Wie ein Diplomat im Geiste und Interesse seines Fürsten alles deuten und auffassen muß, wie er seine Stellung nicht vergessen darf, wie er seiner Sendung eingedenk seine Instruktion gewissenhaft vor Augen haben soll, so auch der katholische Interpret in Ansehung der katholischen Kirche" (Löhnis, Grundzüge der biblischen Herm. und Kritik 1839, S. 151). Den gleichen Grundsätzen folgen die Handbücher von Patricius (De interpretatione s. s.[3] 1876), Güntner (Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica[2], 1863), Reithmayr (Lehrbuch der bibl. Herm. herausgegb. von Thalhofer 1874), Corneli (S.J. Introductio in libros sacros I, 1885 Diss. III) u. a.

2. Der erste, der eine Theorie der Schriftauslegung ausbildete, war Origenes, ὁ ἡγεμών (Polychronius zu Ez 28, 2). Es gelang ihm, was in der Kirche allgemeiner Brauch war, zu formulieren und zu begründen (De princip. IV. Philokal. 1). Er fußt wie alle patristischen Exegeten auf der Überzeugung, daß die Schrift die göttliche Weisheit, die δόγματα σωτήρια enthalte, und daß der Geist Gottes ihr eigentlicher Autor sei. Aufgabe des Auslegers ist es daher, den Sinn des Geistes zu erkennen sowohl in dem Verhältnisse des A und NT — denn erst durch Jesus wird jenes verständlich (tom. XIII in Jo S. 278:

καὶ γὰρ ἀληθῶς πρὸ μὲν Ἰησοῦ ἡ γραφὴ ὕδωρ ἦν, ἀπὸ δὲ τοῦ Ἰησοῦ οἶνος ἡμῖν γεγένηται) — als auch in der Auffassung des einzelnen. Der Sinn des Geistes aber ist unter allen Umständen tief, klar, wahr und heilbringend. Nun liegt die Thatsache vor, daß vieles in der Schrift dunkel ist, ja auch anstößig, wenn man die Aussagen einfach nach dem Wortsinne nimmt; das wörtliche Verständnis von Weissagungen wie Sach 9, 10; Jes 7, 15. 11, 6. 7 führt zum Unglauben. Die Schöpfungstage als Tage, der Garten Eden, die Anthropomorphismen Gottes, der „hohe Berg" in der Versuchungsgeschichte, Forderungen Jesu wie Lc 10, 4; Mt 5, 29. 39; 1 Ko 7, 18 sind im Wortsinne genommen Unmöglichkeiten, ein ἄλογον, ein ἀδύνατον. Wie ist dieser Thatbestand zu beurteilen? ᾠκοδόμησέ τινα οἱονεὶ σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα διὰ μέσου ἐγκαταταχθῆναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἱστορίᾳ ὁ θεός. Damit ist dem Exegeten der Weg gewiesen. Wo der Wortsinn der Weisheit der Offenbarung nicht würdig ist, muß der Untersinn (die ὑπόνοια), der in dem Wortsinn verborgen ist, klar gelegt werden. διακείμεθα γὰρ ἡμεῖς περὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς, ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν. Wie aber ermittelt der Ausleger den Untersinn? Dem Wesen des Menschen entsprechend, τρισσῶς ἐν βουλῇ καὶ γνώσει (Spr 22, 20f.); denn die Schrift ist ein lebendiger Organismus der Gotteswahrheit, dessen Widerspiel der Organismus des Menschen ist. ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή. Demgemäß ist der Wortsinn für den einfachen Menschen bestimmt; er ist gewissermaßen das Fleisch der Schrift. Der Seele entspricht der moralische Sinn, der den Fortgeschrittenen die Wege weist, wie dies Paulus 1 Ko 9, 9 thut. Der pneumatische Sinn gehört dem τέλειος nach Maßgabe von 1 Ko 2, 6. 7. Er enthüllt die eigentlichen Gottesgedanken, die θεῖα οἰκονομία.

Origenes folgt mit dieser Theorie den Spuren des Alexandriners Philo, den er gewissermaßen unter die Kirchenväter eingereiht hat. Auch Philo geht aus von der Beurteilung des AT als Gottesoffenbarung, die aber zum Teil unter dunklen Worten und anstößigen Überlieferungen verborgen sei. Er hat Regeln aufgestellt für die Beseitigung der σκάνδαλα und für die Erkenntnis der Absicht, einen tieferen Sinn unter dem Wortsinn zu verstecken, die in der Schriftauslegung des Origenes gleichfalls die leitenden sind (Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des AT 1875, S. 160f.). Philos Methode wurzelt wiederum in der Praxis der Griechen, die sich an der pädagogischen Ausdeutung des Homer ausgebildet hat. Schon Plato (de rep. II, 378 e) erwähnt dieselben als bekannt und angewandt. Er will, daß man gewisse Mythen des Homer und des Hesiod nicht im Unterricht verwende, weder im Wortsinn, noch in Umdeutung (οὔτ' ἐν ὑπονοίαις, οὔτ' ἄνευ ὑπονοιῶν). Aber die Stoiker haben seit dem Pergamener Krates die Methode der Umdeutung in weitestem Umfange auf die Mythologie, in erster Linie auf Homer angewandt. In Bezug auf die ἱερόσυλοι μῦθοι καὶ θεομάχου γέμοντες ἀπονοίας gilt: πάντῃ ἠσέβησεν Ὅμηρος, εἰ μὴ ἠλληγόρησεν (Herakl. Pont. 1). Ob Philo direkt zugleich durch die Auslegungsregeln der palästinensischen Synagoge bestimmt ist, bleibt eine offene Frage (s. V, 1. Frankel, Über den Einfluß der paläst. Exegese auf die alexandrinische Herm. 1851). Schwerlich aber haben diese auf Origenes einen Einfluß gehabt.

Zwei Momente beherrschen die Theorie des Origenes. Er hat ein richtiges Urteil über die thatsächliche Beschaffenheit der Schriftaussagen; wo er sich allein von diesem leiten läßt, bewährt er sich als scharfsinniger und feinfühliger Exeget. Indem er aber den Gesamtbestand der Schrift von dem dogmatischen Postulate ihrer Göttlichkeit abschätzt und sein Urteil durch eine den enthusiastischen Theorien Platos entsprechende Inspirationslehre rechtfertigt, macht er die Schriftauslegung zum Tummelplatz geistvoller und willkürlicher Eindeutungen, die nicht aus dem eigentlichen Sinn folgen, sondern frei an denselben geknüpft sind. Die Schrift muß das sagen, was der Ausleger für den Gottes würdigen Sinn hält. Mit diesem Grundsatz ist dem Schriftverständnis die Bürgschaft des Sachgemäßen geraubt. An Stelle des Eindringens in den Wortsinn tritt, um des Origenes Wendungen anzuführen, die zugleich sein tastendes, unsicheres Verfahren kennzeichnen, die Deutung κατὰ τὰ πνευματικὰ, κατὰ βαθύτερον λόγον, κατ' ἀναγωγὴν oder ἀλληγορίαν, κατὰ μεταφοράν, — er versteht die Worte, die er nicht eigentlich zu würdigen weiß, μυστικῶς, τροπικῶς, τυπικῶς, ἀναγωγικῶς, κεκρυμμένως. Porphyrius (Euseb. H. E. IV, 19, 7), der ihn für einen entarteten Hellenen erklärt, hat daher von seinem Standpunkt nicht unrecht, wenn er ihm vorwirft, er habe die hellenische Interpretationsmethode subjektivistisch gemißbraucht.

3. Im Gegensatz zu Origenes hat die antiochenische Exegetenschule der historischen Aufgabe der Herm. gerecht zu werden versucht sowohl durch Theorie wie durch Auslegung. Ihr Verhältnis zu den Alexandrinern läßt sich vergleichen mit dem Gegensatz, in dem die grammatische Auslegung und Kritik des Alexandriners Aristarch zu der pergamenischen Philologie des Krates steht, die zuerst die Allegorese in Methode brachte. Eusthatius von Antiochia (um 325. De engastrimytho ed. Jahn. TU II 1886) richtet sich gegen Origenes. Diodor von Tarsus (gest. um 394) wird von Suidas als Verfasser einer Schrift *τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας* genannt. Sozomenos H. E. VIII, 2 charakterisiert sein Verfahren dahin: *περὶ τὸ ῥητὸν τῶν ἱερῶν λόγων τὰς ἐξηγήσεις ποιήσασθαι, τὰς θεωρίας ἀποφεύγοντα*. Er nimmt also *θεωρία* synonym mit *ἀλληγορία*. Und allerdings ist dies das übliche. Isidor von Pelus. (4, 203) und Photius (ep. 77 S. 126) unterscheiden die Auslegung *κατὰ θεωρίαν* und *κατὰ ἱστορίαν*. Diese geht auf den eigentlichen, jene auf den moralischen oder mystischen Sinn. Aber so hat Diodor den Gegensatz nicht gemeint; er stellte vielmehr wie Chrysostomus *θεωρία* als accurata cognitio und investigatio dem Willkürspiel der Entdeckung eines Untersinns entgegen, ohne dem geschichtlichen Verständnis die typische Beziehung auf Christus und sein Reich abzuschneiden. In dieser Richtung hat epochemachend Theodor von Mopsuestia (gest. um 428), *ὁ πάσης ἐκκλησίας διδάσκαλος* (Theodoret), die Aufgabe der Schrifterklärung bestimmt und in zahlreichen Kommentaren gelöst. Er schrieb fünf Bücher gegen die Allegoristen und erregte durch die Offenheit, mit der er die Ergebnisse seiner historischen Auslegung darlegte, den Zorn der späteren Orthodoxie, deren allegorisierende Vorbilder er als *μυθολόγους, μυθολογεῖν ἐθέλοντας* hinstellt. Hiob gilt ihm als dramatische Dichtung, das Hohelied, in dessen Deutung die religiöse Sinnlichkeit der Allegoristen schwelgte, als ein erotisches Gedicht, durch das Salomo seine Heirat mit einem ägyptischen Mädchen feiere; die messianischen Weissagungen bezieht er auf gleichzeitige Personen und Ereignisse, die Psalmen erklärt er ohne Rücksicht auf ihre Beischriften zeitgeschichtlich. Daher das Verdikt des Leontius von Byzanz: Theodorus audet contra gloriam spiritus sancti, omnes quidem scripturas altas quas sancti afflatu ejus tradiderunt humiliter et demisse interpretans (Clausen S. 137).

4. Die dogmatische und praktische Brauchbarkeit sicherte der Theorie des Origenes ihren Einfluß. Ihr Subjektivismus jedoch forderte eine Korrektur im Interesse der kirchlichen Auslegung. Diese war vorbereitet durch Tertullian, Irenäus, Cyprian, welche die Glaubensregel oder die Tradition der Kirche als Norm der Auslegung ansahen. So banden nicht nur die Pflicht sachgemäßen Verständnisses, sondern die Postulate der kirchlichen Autorität dem Ausleger die Freiheit der Bewegung. In letzterem Punkte unterscheidet sich die Folgezeit von Origenes. Immer entschiedener beherrschen nicht nur in der Westkirche, sondern auch in der Ostkirche kirchliche Interessen Schriftauslegung und Benutzung. Die Tendenz auf Eindeutungen bleibt, aber sie ist nicht mehr bestimmt durch die Erkenntnis der *σκάνδαλα* und *προσκόμματα* in der Schrift, sondern durch die Tendenz auf Illustrationen und Beweise der Dogmen. So sagt Augustin einerseits: Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. Wo aber ist die höchste Instanz? Quomodo distinguendum aut pronuntiandum, consulat regulam fidei (De doctr. chr. II 20, 10). Doch ich greife vor. Zunächst blieb die Arbeit der Antiochener nicht ohne Frucht für die weitere Entwickelung. Sowohl die großen Exegeten der Ostkirche, Chrysostomus, die Kappadozier, Athanasius, Cyrill von Alexandrien, wie auch Ambrosius Hieronymus, Augustin sind in verschiedenem Maße auch von ihnen bestimmt. Unter diesen Exegeten hat Gregor von Nyssa (gest. um 394) in dem Hexaemeron ausführlich von den Grundsätzen der Auslegung gehandelt. Er will die Schrift nicht zur Allegorie machen (*εἰς τροπικὴν ἀλληγορίαν μεταποιεῖν*), sondern den Sinn der Textesworte unter Festhaltung ihrer eigentümlichen Bedeutung auslegen (Hexaem. I S. 6. 42. 43). Trotzdem freut er sich an allegorischen Deutungen, namentlich in seiner Erklärung des HL. Auch der vielgewandte Hieronymus (gest. 420) in den Vorreden zu seinen Kommentaren und zahlreichen Äußerungen seiner Briefe verbindet die Grundsätze sachgemäßer Auslegung unvermittelt mit einer intelligentia spiritualis robusta et dives (ad Ga 4, 8; Pr 25, 3) und zeigt in der Deutung der Geschichte der Thamar, „wie man von der turpitudo litterae zum decor intelligentiae spiritualis aufsteigen müsse" (ad Am c. 2). Weit überlegen ist ihm Augustin (gest. 430) an Tiefsinn und Klarheit, der in seiner Schrift De doctrina christiana l. IV (vgl. auch Confess. XII, 32. 33) das Ideal eines Schrifterklärers entwirft und zugleich durch seine Stilcharakteristiken beweist, daß er

die Aufgaben der wissenschaftlichen Exegese mit rhetorisch geschultem Feinsinn beherrscht (II, 2 a). Doch beurteilt ihn R. Simon (Hist. crit. des comm. S. 250) richtig: Il établit plusieurs beaux principes de théologie; et c'est ce qu'on y doit plutôt chercher que l'interpretation de son évangile. Il y a néanmoins des endroits, qu'il explique très-bien à la lettre; mais il faut lire beaucoup pour cela". — Im weiteren Verlauf der Arbeit bemächtigt sich mehr und mehr die im Dienste der kirchlichen Tradition stehende Phantasie und das praktische Interesse der Herrschaft.. Die hermeneutischen Schriften der introductores scripturae divinae (Cassiodorius De institut. div. scrip. c. X) stellen Regeln auf zur Ermittelung des mehrfachen Schriftsinns; sie sollen fabricare secretorum legis (der Bibel) veluti claves et luminaria (Tychonius). Zugleich bringen sie Erörterungen zur „biblischen Dogmatik" und mancherlei Realien zum Schriftverständnis. Solche introductorii libri sind erhalten von dem Donatisten Tychonius, dessen sieben Regeln Augustin benutzt und kritisiert, von dem antiochenisch bestimmten Adrian (εἰσαγωγὴ τῆς θείας γραφῆς ed. Gößling 1887), von Eucherius von Lyon (gest. um 452, Formulae spiritualis intelligentiae. Instructionum l. II ed. C. Wotke 1894), der die theologia contemplativa in die disputatio historica und die interpretatio spiritualis intelligentiae einteilt. Die letztere ist willkürlichste Allegorese, durch die alles Bildliche auf dogmatische, religiöse oder ethische Vorstellungen gebracht wird. Der Löwe ist Gott, der Hirsch Christus, Panther, Bär und Wolf bedeuten den Teufel oder die Ketzer, der Tiger ist der Weiberhochmut, der Elephant der unreine Sünder u. s. w. In der disputatio historica aber finden sich zu den einzelnen biblischen Schriften orientierende Bemerkungen. So liegt auch hier ein Kompromiß vor zwischen der Methode der Antiochener und des Origenes. Aber die erstere ist wie ein Schmuckstück bei Seite gelegt, die letztere hat zu traditionell sanktionierten Auswucherungen geführt, welche das Schriftverständnis verdecken und zerstreuen. Sachlicher bleibt Junilius (gest. um 552), der die exegetische Überlieferung der Schule von Nisibis in seinen Instituta regularia divinae legis (ed. Kihn 1880) nach Nordafrika brachte. Er kennzeichnet den wissenschaftlichen Betrieb der Antiochener: Divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur. Auch hier hat jedoch die Sachauslegung nur vorbereitende Bedeutung, ehe die eigentlichen Tiefen (expositionis profunda) erschlossen werden, die direkt die Anwendbarkeit der Schriftlehre auf Einsicht und Leben nicht ohne einen gewissen rationalisierenden Zug (II 27. 30) herausstellen will. Aber sie bleibt der Ausgangspunkt, der feste Boden, der vor willkürlichen Auslegungen bewahren soll. Die Aufgabe der Herm. wird richtig umschrieben: sie hat darauf zu achten, ut ea quae dicuntur dicenti conveniant, ut a causis pro quibus sunt dicta non discrepent, ut concordent temporibus, locis, ordini, intentioni (II, 28). Die Konsequenzen dieser Einsicht aber werden nicht gezogen. So birgt die herm. Arbeit der Patristik einen nicht zum Austrag gekommenen Widerspruch in sich. Sie empfindet denselben nicht, weil sie die geschichtlichen Grundlagen ihrer dogmatischen Beurteilung der Bibel ununtersucht läßt. Einerseits fordert sie die Auslegung, welche dem Wortsinn gerecht wird, andererseits sucht sie, sei es auf Grund der religiösen Einsicht des Auslegers, sei es in Rücksicht auf die kirchliche Überlieferung, hinter dem Wortsinn den Untersinn des hl. Geistes, der die hl. Schriftsteller zu Werkzeugen einer Offenbarung erwählte, deren Tragweite diese selbst nicht erkannten.

5. Die Exegese des Mittelalters ruht auf den gleichen Prinzipien, nur daß sie in der Tendenz auf Ausbildung einer kirchlichen Tradition der Schriftauslegung (PRE III, 755 f.) immer entschiedener den Schwerpunkt in die Eindeutung verlegt. Ihre Tendenzen hat ein Mann, der in den Ausgängen der patristischen Zeit lebte, klar gekennzeichnet, Vincentius von Lerinum (gest. um 450). Als Verteidiger der kirchlichen Autorität fordert er gebundene Auslegung. Sacram scripturam alius aliter interpretatur; aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit, aliter Arius, Eunomius, Macedonius etc., aliter postremo Nestorius (Commonitorium c. 2). Auf zwei Säulen gründet sich der Glaube, auf die Autorität des göttlichen Gesetzes und auf die Tradition der katholischen Kirche. Der heilige Kanon genügte an sich, aber die Willkür der Auslegungen fordert, daß allein die Auslegung gelte, die dem entspricht, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (c. 1. 3. 41). Daß dieser Standpunkt eine dogmatische Erschleichung ist, blieb auf sich beruhen. Er wurde von Thomas von Aquino (Summa theol. I, art. 10) nicht allein für die mittelalterliche Exegese, sondern für den Katholicismus überhaupt endgiltig und maßgebend formuliert: Auctor sacrae scripturae est deus, in cujus potestate est, ut non solum voces

ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Daraus ergiebt sich für die Auslegung folgende Theorie: Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significent aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit. Demgemäß wird die Schrift nach einem vierfachen Schriftsinn erklärt, dem Gedächtnisverse nach: Littera gesta docet, quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speres, anagogia. Anagogia (ἀναγωγή) und allegoria sind willkürlich geschieden. Um so freier war man in der Deutung. Jerusalem z. B. bezeichnet eigentlich die Stadt, allegorisch die Kirche, tropologisch oder moralisch ein geordnetes Staatswesen, anagogisch das ewige Leben. Et hoc modo omnes versus prodigiosa metamorphosi quadrifariam interpretabantur, quantumvis interdum dictum aliquod repugnaret illi metamorphosi (Melanchthon, Rhetorica 1596, II De IV sensibus scr. litterarum). Für die Ermittelung des „menschlichen“ Sinns der Schrift galt die Regel: Quis, scopus, impellens, sedes, tempusque locusque et modus; haec septem scripturae attendito lector. Aber ihre Anwendung wird zurückgedrängt durch den Wald uneigentlicher Erklärungen, die allen Ansprüchen der Autorität und allen Liebhabereien der Phantasie elastisch sich fügen. Auch Joh. Gerson (gest. 1429), der eine lebhafte Empfindung hat für die Mißstände solcher falsch berühmten Kunst, vermochte sie nicht grundsätzlich zu überwinden. In seinen Propositiones de sensu litterali scr. sacr. (Op. I, 515f., Paris 1606) fordert er zwar, daß der buchstäbliche Sinn immer der wahre sein solle, aber „so wie es die Kirche, die vom hl. Geiste inspiriert und regiert werde, bestimmt habe“.

6. Die Reformation zieht einen Strich unter diese Leistungen. Sie kehrt zu den Quellen zurück. Sie entdeckt das Wort Gottes von neuem unter den Aufschüttungen der kirchlichen Tradition. Sie bringt den Grundsatz zur Geltung: Nicht die Kirche hat zu bestimmen, was die Schrift lehrt, sondern die Schrift bestimmt, was in der Kirche gelehrt werden soll. Der deutsche Humanismus, vor allem Erasmus ist ihr Eidhelfer, insofern er das klassische Altertum nach Sprache und Thatsachen neu belebt und das NT in der Ursprache zugänglich macht. Wie in dem Hochgefühl befreienden Aufatmens stellt Melanchthon sich der katholischen Praktik entgegen: Caeterum nos meminerimus unam quandam ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta praecepta grammaticae, dialecticae et rhetoricae. Und Luther bekennt: „Da ich ein Mönch noch war, war ich ein Meister auf geistliche Deutung, allegorisierte alles. Nun habe ichs fahren lassen, und ist meine erste und beste Kunst, tradere scripturam simplici sensu; denn litteralis sensus, der thuts, da ist Kraft, Lehre und Kunst darin.“ Somit kommt die Schrift wiederum als das was sie ist und was sie sein will zur Geltung. Mit den Mitteln, die sie selbst darbietet, wird sie erforscht. „So lieb uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten“. Aber alles Interesse an der Schriftauslegung ist religiös orientiert. In dem Vertrauen auf die originale Kraft des reinen und unverfälschten Gotteswortes wird den innerlich entchristlichten Autoritäten der Fehdehandschuh hingeworfen. Wie das Gotteswort, indem es auf seinen einfachen Wortsinn erklärt wird, gleichsam in neuen Zungen redet, beweisen Melanchthons Loci theologici und Calvins Institutio religionis christianae. Die Schrift erweist sich als ein Buch der Zeugnisse für die Realitäten der Gottesoffenbarung. Demgemäß entwirft Melanchthon das Bild eines evangelischen Theologen: Omnis bonus theologus et fidelis interpres doctrinae coelestis necessario esse debet primum grammaticus, deinde dialecticus, denique testis. Die Erhebung der hl. Schrift zur einzigen Autorität in Glaubenssachen führt jedoch nicht zur Bibliolatrie. Zwar wird, ebenso wie in der alten Kirche, die Inspiration der Schrift vorausgesetzt, aber ihre Postulate orientieren nicht die Schriftauslegung. „Hier hat der heilige Geist St. Jakob ein wenig straucheln lassen“ — „dieser Beweis ist zum Stich zu schwach, macht aber die Sache fein lichte“, — das sind gelegentliche Äußerungen desselben Luther, der in seiner Vorrede zu den biblischen Büchern rückhaltlos sein Urteil über den religiösen Wert oder Unwert kanonischer Bücher ausspricht. Es ist die gleiche Kraft des Vertrauens zu der in der Schrift beschlossenen Wahrheit, die sich ihrer Autorität allein beugt und doch die Freiheit des Glaubensurteils ihr gegenüber behauptet. Die zuverlässige Interpretation eben bindet, die dem Glauben Klarheit und Gewißheit zuführt. Vgl. Luthers Tischreden c. 52; Melanchth. a. a. O.; Calvins Brief an Viret vom 19. Mai 1540.

In einer Zeit tiefer religiöser Erregung und in der Not und dem Drang des ersten Ausbaues der Reformationskirchen lag nicht das Bedürfnis nach Theorien vor. Die Reformatoren begnügten sich mit der Formulierung der leitenden Grundsätze, die sich in der Forderung zusammenfassen: Scriptura scripturae interpres. Aber diese Formel ist nicht unmittelbar deutlich. Es kommt darauf an, in welchem Sinne scriptura genommen wird. Gilt sie als Sammlung der klassischen Urkunden der christlichen Religion, so weist der Grundsatz auf den Weg der grammatisch-historischen Auslegung, die das Einzelne mit Rücksicht auf das Ganze, das Undeutliche mit Heranziehung des Klaren erklärt (I, 7). Wird aber das Wesen der Schrift durch dogmatische Postulate vorweg umschrieben, so öffnet die Formel eine Pforte für das Eindringen fremdartiger Cautelen oder einseitiger Festlegungen. Und dem ist das protestantische Schriftprinzip nicht entgangen, indem dem Grundsatze scriptura scripturae interpres als gleichwertig an die Seite gestellt wird: omnis intellectus ac expositio scr. sit anologia fidei (Rö 12, 6). Dies thut nach Luther u. a. am entschiedensten der neben A. Hyperius (De recte formando theol. studio l. IV 1582) größte Theoretiker der altprotestantischen Hermeneutik, M. Flacius (II, 2c) in seiner Clavis scripturae sacrae (1567 II, regula 17). Er ist dabei nicht der Meinung, auch wenn er von einem sensus mysticus oder compositus oder duplex redet, daß von dem heiligen Geiste neben dem Wortsinn noch ein zweiter davon unabhängiger Sinn beabsichtigt sei; es handele sich dabei allein um eine Anwendung des Wortsinns. Aber die anologia fidei wird doch gerade durch ihre sich zuspitzende dogmatische Formulierung mehr oder mehr wie ein fertiger Maßstab neben und über die Schrift gestellt; jenes, wenn sie als harmonia dictorum biblicorum (Hollaz) die Auslegung im einzelnen bindet, dieses, wenn sie schlechtweg als summa quaedam coelestis doctrinae bestimmt wird (J. Gerhard), besonders wenn diese summa wie selbstverständlich mit dem Inhalte der symbolischen Bücher gleichgesetzt wird (zur Sache Lutz S. 78 f.). Doch dies führt bereits in die Periode des dogmatisch festgelegten Konfessionalismus und seiner Gegnerschaften.

7. Für die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ist die Schrift die Urkunde des von dem heiligen Geiste inspirierten Lehrgesetzes. Dasselbe wird ohne Unterscheidung sowohl im A wie im NT durch exegetische Zwangsmittel aufgewiesen. Der Grundsatz scriptura sui ipsius interpres wird zum Bürgen für die affectiones s. s., die perspicuitas, sufficientia et semet ipsam interpretandi facultas, erklärt. Als Werk des heiligen Geistes darf die Schrift keine Widersprüche enthalten; daher hat die exegetische Kunst dieselben zu beseitigen. Wie das geschah, zeigen die harmonistischen Erklärer der Synoptiker und die unübersehbar zahlreichen Bücher und Büchlein, die teils in einer Schrift wie Hiob oder Daniel oder auch in einem Kapitel der Schrift die ganze Dogmatik der Schule nachweisen wollten, teils sich mit „dubia vexata s. s." beschäftigen, indem sie einzelne Schriftworte mit dogmatischen Postulaten ausgleichen. Damit wird eine exegetische Praxis großgezogen, die in der Schrift nichts anderes mehr sieht, als die Fundgrube für dogmatische Beweisstellen. Diese dogmatische Depossedierung des evangelischen Schriftprinzips, die auch den „textus receptus" der Elzevirschen Verlagsbuchhandlung kanonisierte und in der reformierten Kirche mit den Buxtorfs sogar die Inspiration der hebräischen Vokalzeichen forderte, hat allerdings ihre Triebkraft in der Not des Kampfes um die Konsolidierung der evangelischen Glaubensgemeinschaften. Der locus de scriptura sacra soll der Wall sein, hinter dem man sicher wohnen könnte. Von ihr aus verstehen sich auch die hermeneutischen Verhandlungen, die breit und polemisch — besonders lebhaft wird die interkonfessionelle Polemik über die richtige Formulierung des Schriftprinzips geführt, — in monotoner Wiederholung über die affectiones sc. s. und über das Verhältnis von Schrift und Kirche sich auslassen. Zugleich aber werden immer von neuem hermeneutische Regeln aufgestellt nach dem Satze des Chemnitz: ecclesia tantum debet esse grammatica. Mit Bienenfleiß, wenn auch in schwer übersehbarer Aufhäufung von Einzelheiten sammelt man Stoffe für die Auslegung. Die Philologia sacra des Sal. Glassius (1629, 1727 von Buddeus, 1776 von Dathe und Bauer neu bearbeitet) ist das hermeneutische Musterbuch der lutherischen Konfession. Sie umfaßt eine grammatica, rhetorica, logica sacra, der, dem Wandel der Zeiten Rechnung tragend, Dathe eine critica sacra (Textkritik) hinzufügte. Der Titel kennzeichnet bündig die Fassung der hermeneutischen Aufgabe. Sie ist eine philologische, aber diese Philologie soll von aller profanen Forschung abgetrennt bleiben als die heilige. Unter den Arbeiten der Reformierten enthält das feinsinnige Buch von A. Rivet (Isagoge ad S. s. V et N. T. 1627) c. 14—24 entsprechende hermeneutische Erörterungen.

Die gleichzeitige katholische Hermeneutik bleibt gebunden durch den Grundsatz: traditio seu ecclesia est scripturae sacrae interpres — man gestatte diese Formulierung, — der in der Sessio IV des Tridentiner Konzils vom 8. April 1546 in Bezug auf Inhalt, Umfang und Ausnützung der Schrift durch rücksichtslose Machtsprüche kirchlich autorisiert worden war. Sie kümmert sich weniger um die philologische Seite der Auslegung, als um die Heranziehung der patristischen Überlieferung zur Schrift. Ihre Gelehrsamkeit bringt der Dominikaner Sixtus Senensis in seiner Bibliotheca sancta (2 Bde 1593 u. ö.) mit einer gewissen Weitherzigkeit gegen die „gelehrten Heterodoxen" zu breiter Entfaltung. Weit übertroffen wird jedoch dieses Werk durch die grundlegenden Arbeiten des Oratorianers Richard Simon (gest. 1712), der durch seine Geschichte des AT, des Textes des NT und der wichtigsten Schriftausleger als der erste eine historisch-kritische Schriftwissenschaft begründete, und zwar nicht ohne polemische Rücksicht auf das protestantische Schriftprinzip. Seine kritische Offenheit brachte seine Werke auf den Index. Ihre Bedeutung wurde von den Protestanten erst anerkannt, als die historische Kritik ihr Heimatsrecht auch in der Theologie durchgesetzt hatte.

Der Weg dazu ward allmählich gebahnt, und zwar zunächst durch die Gegner des protestantischen Konfessionalismus. Zwar blieb die Exegese der Socinianer einflußlos, weil sie von dogmatischem Subjektivismus geleitet war, ebenso der kirchliche Subjektivismus der Taufgesinnten, der das lumen internum an die Stelle des evangelischen Schriftprinzips setzte. Aber die stille Arbeit der Exegeten, welche in Verbindung standen mit dem regen Betrieb der klassischen Philologie, wie er namentlich in Holland und Frankreich seit Ende des 16. Jahrhunderts erblühte, und die oft auch vom Arminianismus beeinflußt sind, erschütterte zunächst das Vertrauen zu den dogmatischen Festlegungen. Kein Wunder, daß der eifrigste Wächter des Konfessionalismus, A. Calovius, um die Gefahr zu beschwören, die ihre Zeit weit überragenden Kommentare des Hugo Grotius (V, 6) zu säubern für nötig hielt; sie waren zu bedeutend und fördernd, um stillschweigend bei Seite geschoben zu werden. Er that dies in seiner Biblia U. T. illustrata, in quibus .... Grotianae depravationes et *ψευδερμενείαι* justo examini sistuntur et exploduntur (1672). Aber der schärfste Protest gegen den Konfessionalismus der Schriftauslegung kam aus philosophischem Lager. Der Freund Spinozas, L. Meyer, veröffentlichte 1666 anonym (personatus, wie er sagt, wegen der rabies theologorum) die Schrift Philosophia scripturae interpres. Exercitatio paradoxa (mit Zugaben neu herausgegeben von Semler 1776). Unter sehr beachtenswerter Kritik des Grundsatzes scriptura sui ipsius interpres mit Rücksicht auf seine dogmatische Verwertung (c. 11 f.) fordert Meyer die Alleinherrschaft der vorurteilsfreien Vernunft, die als Gottesgabe sowohl in der Schrift, wie auch in der Dogmenbildung formend gewirkt habe. Vernunft nennt er den Inbegriff der Wahrheit, welche Descartes und seine Nachfolger festgestellt haben. Jede Auslegung der Schrift, die damit nicht übereinkomme, sei falsch.

Blieb dieser Vorstoß auch zunächst für sich wirkungslos, so brachte er ein Ferment in die weiteren Verhandlungen, das immer deutlicher den Zirkelschluß klar legte, in dem die dogmatische Exegese sich bewegte, die fertige Ergebnisse durch ihre Kunst als schriftgemäß erweisen will. Dazu kam die Ermüdung, welche der heftige Streit um die „reine Lehre", der alle wichtigeren theologischen Aufgaben zur Seite drängte, bewirkte. Man sehnte sich nach frischem religiösen Leben. Und so schlugen denn die Forderungen A. H. Franckes (Manuductio ad lectionem s. scr. 1693. Delineatio doctrinae de affectibus. Praelectiones hermeneuticae 1717) mächtig ein mit ihren Warnungen vor toter Gelehrsamkeit, ihrer Ablehnung dogmatischer Polemik und ihren positiven Forderungen. „Es ist allerdings beklagenswert, daß nur wenige Ausleger darauf bedacht sind, den tieferen Sinn der heiligen Worte richtig zu erforschen, und daß sie sich dagegen meistens bloß mit der Kritik, die die äußere Schale betrifft, beschäftigen, oder sich in Polemik oder über allgemeine Sätze weitläufig verbreiten und sich am liebsten mit solchen Stellen befassen, wo sich etwas findet, das dem natürlichen Verstande Mühe und lästige Arbeit verursachen kann." Darum läßt Francke die dogmatischen Wertungen der Schrift auf sich beruhen und fordert eine wissenschaftlich begründete erbauliche Auslegung. Der geistige Sinn soll gesucht werden, und zwar mit Rücksicht auf die Individualität der heiligen Schriftsteller. So bringt er zuerst das psychologische Element in die Herm. Auf Franckes Grundsätzen fußt das gelehrte Werk Rambachs Institutiones hermeneuticae sacrae (1723). Aber er erweitert sie zugleich, indem er den „mystischen" Sinn betont, der vorhandene Anstöße mit eben den Mitteln zu beseitigen hat, welche die Allegoristen gebrauchten. Neu war sodann seine Forderung einer „emphatischen" Worterklärung. Er gebraucht *ἔμφασις*

nicht im Sinne der alten Rhetorik (ὅταν μὴ αὐτό τις λέγῃ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ δι' ἑτέρων ἐμφαίνῃ), sondern erklärt sie durch significantia, praegnantia, significantior sensus repraesentatio. Die Wörter sind nach allen ihren Beziehungen, wie sie Etymologie, Syntax, Geschichte, Logik an die Hand geben, zu untersuchen. Er ist geneigt, für den Ausleger ein besonderes Charisma in Rücksicht auf diese Aufgabe zu fordern, — wie der Erfolg zeigte, ein Charisma der Eindeutung und Sinnerpressung. Gegen die Einseitigkeiten der pietistischen Hermeneutik wendet sich im Interesse der grammatisch-historischen Erklärung der reformierte Theologe J. A. Turretin (Tractatus bipartitus de S. scr. interpretandae methodo 1728, neu herausgegeben von Teller 1776). Nach Anleitung der arminianischen Exegeten analysiert er nüchtern die Aufgabe des Hermeneuten. Sein Prinzip ist: Theologia est doctrina quae in scriptura traditur. Ihre Sicherheit hat sie daher in den sachgemäßen hermeneutischen Regeln. Im Geiste der Lockeschen Philosophie fordert er aber (S. 372): Animus vacuus, ut ita dicam, ad eam (scripturam) afferendus, debet esse instar tabulae rasae, ut verum et genuinum sensum scr. percipiat. Hier zuerst also tritt das Postulat der „Voraussetzungslosigkeit" im Gegensatz zur dogmatischen Exegese hervor. Den Ertrag der Arbeit des 18. Jahrhunderts faßt, von allen lernend, der einflußreiche S. J. Baumgarten zusammen in der ersten deutsch geschriebenen wissenschaftlichen Hermeneutik: Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik (1767 von Bertram herausgegeben). Als Theologe ist er pietistisch gerichtet. Sein System ist kompliziert, entsprechend dem Schematismus seiner Führerin, der Leibnitz-Wolfschen Philosophie; seine Ausführungen dringen tief in die prinzipiellen Fragen ein; seine Anweisungen suchen die Einseitigkeiten der pietistischen Exegese zu mildern und ihre Vorzüge zu erhalten. In klassischer Prägnanz bestimmte vor ihm J. A. Bengel, der erste durchgreifende Textkritiker, in den Vorbemerkungen zu seinem Gnomon Ni Ti vom Standpunkte des gelehrten Pietismus die Aufgabe: Nihil aliud est theologia nisi grammatica in spiritus sancti verbis occupata. Er trifft dabei im Prinzip zusammen mit dem vorher angeführten Axiom von Chemnitz, als wollte er die höhere Einheit aller sich bekämpfenden Richtungen des Protestantismus hervorheben. Für sich steht in dieser Entwickelung die neue Weise, in welcher der reformierte Theologe J. Coccejus (gest. 1669) und seine Schule in Holland unter strengstem Festhalten der Wortinspiration für eine typische Auslegung eintrat. Wie? sagt das Witzwort: Grotium nusquam in sacris litteris invenire Christum, Coccejum ubique. Das Mittel dazu giebt ihm die methodus foederalis, die, im Prinzip mit der emphatischen Erklärung Rambachs verwandt, in der Anwendung mit grübelnder Willkür und dogmatischer Starrheit trotz der Unterscheidung des A und NT Zusammenhänge konstruiert, die dem Sinn und der Absicht der Schrift fremdartig sind. Verba s. s. significant id omne quod possunt, steht über dem Index zu seinen Werken. Unter seinen Schülern ragt C. Vitringa durch Tiefsinn und Gelehrsamkeit als Erklärer des Jes und der Apk hervor. Ein Widerspiel zu Coccejus bietet Töllner (Grundriß einer erwiesenen Herm. der H. S. 1765), der ein rationalisierender Vorläufer für Germars Panharmonismus ist.

8. Mit Herder, Kant, mit den Begründern der kritischen Geschichtsbetrachtung (Niebuhr) und den Ausbildern der philologischen Quellenkritik (F. A. Wolf) kam eine neue Zeit empor, die neue Aufgaben stellte, nämlich die geschichtliche Erkenntnis der altt. Religion und des Urchristentums aus den Quellen. Sie überwand durch Einsicht in das Wesen der Geschichte den Rationalismus. Durch die Quellenkritik veränderte sie die Gesichtspunkte, nach denen über die Beschaffenheit des Gegenstandes der Auslegung Rechenschaft gegeben wurde. Die innere Unhaltbarkeit des altprotestantischen Inspirationsdogmas drängte sich unabweisbar auf, je bestimmter und sachlicher der geschichtliche Thatbestand der Schrift erfaßt wurde. J. S. Semler in zahlreichen Schriften (u. a. Vorbereitung zur theol. Herm. 1760 f. Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem 1767. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons 1775 f. 3 Tle., die mit Exkursen ausgestattete Ausgabe von J. J. Wetsteins Libelli ad crisin et interpretationem N. T. 1766) und J. A. Ernesti (Institutio interpretis N. T. 1761 u. ö.) sind die Männer, welche die neue Wendung vollziehen, trotzdem jener durchaus in seinem Denken durch den Rationalismus, dieser durch eine maßvolle Rechtgläubigkeit bestimmt ist. Ernesti fordert für die Lösung der herm. Aufgabe rein philologische Mittel. Semler orientiert sich aus der Geschichte der Herm. über ihre Einseitigkeiten und kommt zu dem Ergebnis: „Die Auslegung des NT ist vornehmlich geschichtlich und beschreibt die Thaten oder Bestrebungen und Veranstaltungen jener Zeit, darauf berechnet, die Christen damaliger Zeit zu sammeln

und zu befestigen.“ Alles in der Schrift ist deshalb geschichtlich bedingt, insbesondere durch die Religionsvorstellungen des Judentums. Trotzdem enthält die Schrift Gottes Wort. Bestimmt, die Menschen zu bessern und glückselig zu machen, kann sie sich nicht selber widerstreiten; „ihr göttlicher Inhalt (quasi numinis insiti argumentum) kann nimmer einen Widerspruch enthalten.“ Hier steht ein dogmatisches Postulat unvermittelt neben einem geschichtlichen Axiom. Semler findet die Vermittelung zwischen beiden durch die Accomodationslehre. Jesus und die Apostel haben ihre Unterweisungen mit Rücksicht auf Umstände und Fassungskraft der Hörer eingerichtet (*κατ' ἄνθρωπον, κατ' οἰκονομίαν, κατὰ συγκατάβασιν*). Es ist das der alte Grundsatz der Kirchenväter in neuer Wendung. Auch sie suchten *κατ' οἰκονομίαν* die Anstöße zu erklären, aber sie fanden ihren Anlaß in der pädagogischen Veranstaltung Gottes, während Semler sie in dem subjektiven Dafürhalten der Stifter des Christentums sucht, die mit den Vorurteilen ihrer Zeit rechneten. Dieser Gesichtspunkt beherrscht sodann die Schriftauslegung des Rationalismus und führt zu den willkürlichsten Ausdeutungen, durch welche der rationale Kern der Offenbarung von den Schalen und Hüllen, in die ihn seine weisen Stifter einzukleiden für gut hielten, gesondert werden soll (Bretschneider, Histor.-dogmat. Auslegung des NT 1806; Keil, Lehrb. der Herm. des NT 1810). Vom supranaturalistischen Standpunkte schrieben nicht ohne Zugeständnisse dagegen Storr (De sensu historico 1778. Opusc. I, S. 1—88), Stäudlin, Seiler u. a.. Ernestis Arbeit aber wurde fortgesetzt von Morus (Super hermeneutica N. T. acroases acad. 1797) und Chr. H. Beck (Monogrammata herm. libr. N. T. 1803).

Die Erkenntnis, daß die Interpretation der Schrift eine grammatische und historische Aufgabe stelle, war in diesen Verhandlungen Gemeingut geworden. Zugleich wurde nicht vergessen, daß das Christentum eine lebendige Religion ist und bleibt. Darum wurde die Forderung einer rein voraussetzungslosen Exegese als unpsychologische Abstraktion von ihrem Urheber selbst stillschweigend zurückgezogen. Rückert (Vorr. z. Röm. 1. Auflage 1831 S. IX; die Äußerung fehlt in d. 2. Aufl.) stellte sie: der Exeget ist, „insofern er Exeget ist, weder orthodox noch heterodox, weder Supranaturalist noch Rationalist noch Pantheist, er ist weder fromm noch gottlos, weder sittlich noch unsittlich, weder zart empfindend noch gefühllos“. Was ist er dann? Ein von fremder Kraft bewegter Automat? Oder, wie man heute sagen könnte, ein „moderner Stimmungsmensch“, dessen wachsweiche Seele ohne eigenen Willen sich von jedem Eindruck bewältigen, formen und fortreißen läßt? D. F. Strauß zeigt sich da sachgemäßer. Er kann sich nicht genug thun in der Verhöhnung der altprotestantischen Inspirationslehre (Christl. Glaubenslehre 1840 I, 122 f. 135 f.) und bewährt sich dabei als den voraussetzungsvollen Verkünder einer Zukunftsreligion nach seinem Bilde. — Und so ist denn in der That die weitere Bearbeitung der herm. Probleme geleitet und beeinflußt durch das Bestreben, die historisch-kritische Aufgabe zu lösen unter Anerkennung des Offenbarungscharakters der Schrift. Man sucht nach einem Prinzip, das „der menschlichen und der göttlichen Seite“ der Schrift gerecht wird.

Soweit diese Versuche durch philosophische Voraussetzungen bestimmt sind, haben sie keinen durchgreifenden Einfluß gewonnen. Kant machte den Vorschlag, den reinen Religionsglauben aus der Schrift durch moralische Auslegung zu ermitteln; die Schrift sei so zu deuten, wie dies der Sittlichkeit und Frömmigkeit entspreche und förderlich sei (Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft² S. 145 f.). Das ist kein wissenschaftlicher, sondern ein praktischer Grundsatz. Fichtes mit prinzipiellen Äußerungen verbundener Versuch einer Auslegung des Jo (Anweisung zum seligen Leben 1806 VI. Vorlesung) ist eine geistvolle Umdeutung des Evangeliums in die religiösen Ideale des Verfassers. Hegels und Schellings Philosophie haben herm. Prinzipienlehren nicht hervorgerufen, so einflußreich auch namentlich jene auf die Wertung des Urchristentums geworden ist. H. Olshausen mit seinem Erneuerungsversuch der allegorischen Methode (Ein Wort über tieferen Schriftsinn 1824), die an Schellings und Kreuzers Grundsätze (Symbolik und Mythologie I, 1. Buch² 1819) erinnert, findet keine Nachfolger. Eingreifender sind die Arbeiten Lückes, Germars, Becks, Lutz, Hofmanns, Clausens, die von religiösen, theologischen, kirchlichen Gesichspunkten ausgehen, während Immer (Herm. des NT 1873) die Summe der historischen Kritik in sorgfältiger Arbeit zieht.

F. Lücke (Grundriß der ntl. Herm. und ihrer Gesch. 1817 ThStK 1830 S. 419 f. 1831 S. 887 f. 1833 S. 479 f.) fußt in den Gedanken der von ihm (1838) herausgegebenen Hermeneutik Schleiermachers, indem er dem allgemeinen Charakter derselben eine kräftigere theologische Orientierung giebt. Ihn leitet das Ideal einer biblischen Philologie. „Die allgemeinen hermeneutischen Prinzipien sind so zu konstruieren, daß das

eigentümliche theologische Moment auf wirkliche organische Weise damit vereinigt werden könne, und ebenfalls das theologische Moment so zu bilden und festzusetzen, daß die allgemeinen Auslegungsprinzipien ihre volle Giltigkeit behalten." Allein ist das nicht eine doppelte Aufgabe, die zu einem „Stimmen", nicht zu einer Sicherung sachlicher Auslegung führt? F. H. Germar (Die panharmonische Interpretation der h. S. 1821. Die Mängel der bloßen Text-Interpretation 1834. Kritik der modernen Exegese 1834 u. a.) sucht auf ähnlichem Wege eine religiöse Bürgschaft für die Ergebnisse der Auslegung. Die allgemeinen Prinzipien der Exegetik sichern nicht die Fruchtbarkeit der Ergebnisse für die Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffs. Die grammatisch-historische Auslegung soll daher ergänzt werden durch die panharmonische, d. h. durch die methodisch zuverlässige Ermittelung der Hauptsätze in der Schrift, „deren Harmonie unter einander und mit allem was dem Menschen sich als wahr und gewiß ankündigt am deutlichsten in die Augen fällt." Sind auch diese auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen Wahrheiten für sich betrachtet hypothetisch, so gewinnen sie formende Kraft, sowie sie in das kirchliche Leben herübergenommen werden. Aber es ist mit diesem Panharmonismus doch kein eigentümlich herm. Prinzip gewonnen, sondern ein Richtpunkt angegeben, der, wie einmal die Schrift beschaffen ist, zu keinem sicheren Ziele weist. Denn welches sind die panharmonischen Hauptsätze? Wo hat der Hermeneut einzusetzen, um dieselben zu ermitteln? J. T. Beck (Zur theologischen Auslegung der Schrift als Anhang der Einleitung in das System der christlichen Lehre 1838; Christliche Lehrwissenschaft 1840 I) und J. L. S. Lutz (Biblische Herm. 1849) versuchen der Aufgabe eine bestimmtere Fassung zu geben. Becks Stichwort ist „pneumatische Auslegung". Die Bibel ist ein Organismus. „Der eigene Geist der Schrift ist auch ihr Ausleger, muß demnach die Erklärer vergeistigen in sein heiliges Leben, ehe sie geistig im heiligen Sinn die Schrift können auslegen." Der subjektivistische Biblicismus Becks kennzeichnet am deutlichsten die Elasticität dieses Grundsatzes. Umsichtiger verfährt Lutz, indem er die grammatisch-historische Auslegung prinzipiell mit der religiösen, kirchlichen und dogmatischen (secundum analogiam fidei) verbindet. Dies Verfahren bezeichnet er als „biblische Interpretation". Der sicher aufgefundene und dargelegte historische Sinn ist der allein wahre. Verstanden wird er nur von demjenigen, der ihn als gläubiger Christ im Interesse an der Idee der christlichen Kirche auffaßt. Vollständig erklärt aber ist der Sinn einer Stelle erst dann, wenn das Wesen und der Grund sowohl seiner Übereinstimmung mit allen anderen bereits erklärten Stellen, als auch seine Verschiedenheit von dieser so begriffen ist, daß dadurch die Einheit des sich in der Schrift offenbarenden Geistes nicht aufgehoben ist. Lutz kommt dem Prinzip der Reformation: **scriptura sui ipsius interpres** am nächsten, aber auch darin, daß seine letzte Forderung ebenso wie die dogmatische Bestimmung von den **affectiones scripturae sacrae** ein Postulat an die Auslegung richtet, das aus ihrer Ausübung selbst nicht gewonnen werden kann. Auf anderem Wege kommt Hofmann (Die Aufgabe der bibl. Herm. Vermischte Aufsätze S. 114—122. Bibl. Herm. herausgeg. v. Volck 1880) zu dem gleichen Ergebnis. Er geht aus von dem „unterschiedlichen Charakter" der Schrift; sie ist nämlich Heilsgeschichte, d. h. „eine von der natürlichen Entwickelung unabhängige und andersartige Geschichte, die sich zwischen Gott und der Menschheit begeben hat." Als Zeugnis von dem Heil ist der Schriftinhalt daher von der natürlichen Entwickelung unabhängig. Die Schrift ist „ein Werk des heiligen Geistes im Sinne seines Wirkens in der Kirche Christi". Der Theologe hat deshalb als Angehöriger der Kirche an die Schrift zu kommen, um sie auszulegen in dem Vertrauen, „an dem Schriftganzen ein Zeugnis des ihm selbst eignenden Heils zu besitzen". Von diesen Voraussetzungen aus sollte man meinen, daß nur eine kirchlich kontrolierte Schriftauslegung zu dulden ist. Aber Hofmann betont zugleich nachdrücklich den historischen Charakter der in der Schrift enthaltenen Heilsthatsachen, den Abstand an Sicherheit und Deutlichkeit, in dem sie unter einander stehen. Der Ausleger habe deshalb das verschiedene Verhältnis der Sicherheit, in dem die einzelnen Teile des Schriftganzen zu seiner Heilsgewißheit stehen, zu ermitteln. Auf Grund dieser doppelseitigen Ansätze scheidet Hofmann die allgemeine Herm. aus der biblischen aus und entwirft ein Bild von dem inneren Zusammenhange der Heilsthatsachen als Ergebnis der Schriftauslegung. „Um die Theologie durch die Geschichte zu orientieren, wird diese zuerst zur Theologie gemacht" (Reuß), aber so, daß das objektive Schriftprinzip der altprotestantischen Dogmatik ersetzt wird durch das System eines „Schriftbeweises", den das Schriftverständnis und die Glaubensgewißheit des Auslegers ermitteln soll.

Hofmann hat das Verdienst, mit Schärfe und Sicherheit die Anforderungen einer kirchlichen Schriftauslegung unter Anerkennung des geschichtlichen Charakters der Schrift

selbst durchgeführt zu haben. Seine Postulate sind bestimmt und greifbar, während die Versuche, zugleich mit der grammatisch-historischen Interpretation die „theologische" oder die „religiöse" unter mehr oder minder deutlicher Festhaltung der Inspirationslehre zu verbinden (Klausen, Landerer, W. Schmidt) die herm. Prinzipien auf schwankenden Boden stellen. Denn wie steht die Sache? Soll der Grundsatz gelten: sensus non est inferendus sed efferendus, — nihil sumendum ex praejudicata opinione, so ist mit der „theologischen" oder „religiösen" Auslegung entweder etwas Selbstverständliches gefordert oder eine Eintragung fremdartiger Gesichtspunkte offen gehalten. Etwas Selbstverständliches; denn die Sachkenntnis des Theologen und die Kongenialität des Frommen ist allerdings die notwendige Voraussetzung für eine sachgemäße Schriftauslegung (I, 4). In diesem Sinne gilt Bengels Wort: Te totum applica ad textum, rem totam ad te. Soll durch „theologische" oder „religiöse" Prinzipien die Arbeit des Hermeneuten irgend wie vorweg sachlich gebunden sein, so fällt die Bürgschaft für objektive und wissenschaftliche Arbeit dahin. In dieser Beziehung gilt Luthers Wort: „Dazu mag ich nicht leiden Regel oder Maße, die Schrift auszulegen; dieweil das Wort Gottes, das alle Freiheit lehret, nicht soll noch muß gefangen sein" (WW EA IV. 1 S. 49). Wird aber Ernst damit gemacht, daß die Herm. eine Kunstlehre der historischen Theologie ist, so scheidet sich rein und bestimmt das objektive Interesse des Hermeneuten und die Rücksicht auf die kirchlichen Bedürfnisse. Diese fordern die Anwendung des Offenbarungsgehalts für die Fortbildung der Dogmatik, für Unterricht und Predigt. Die Aufgaben der Auslegung und der Anwendung dürfen nicht mit einander verwechselt werden. Es verhält sich damit ähnlich wie in der klassischen Philologie. Als Schulwissenschaft ist dieselbe „an eine normative Betrachtung gebunden" (Immisch in NJB f. das klass. Altert. 1898 S. 241 f.); als Gegenstand der Forschung wird die Litteratur des Altertums unter rein explikativem und kritischem Gesichtspunkte behandelt. Die Bürgschaft aber für eine sachliche, nicht durch negative und positive dogmatische Eintragungen abgelenkte Interpretation liegt in der gemeinsamen Arbeit, die giebt und empfängt (Jo 4, 38), die kontroliert und kritisiert, um das Leben, das in der heiligen Schrift beschlossen ist, immer heller und sicherer zu ergreifen und darzustellen.

IV. Die Formen der Schriftinterpretation. Die Ergebnisse des hermeneutischen Prozesses können in verschiedenartiger Weise für das Verständnis nutzbar gemacht werden, und zwar entweder so, daß der Hermeneut darlegt, wie der Text zu verstehen ist — dann ist er Glossator, Scholiast, Kommentator; — oder so, daß er sich mit dem Texte gewissermassen identifiziert und sich auf den Platz des Autors stellt — dann ist er Uebersetzer oder Paraphrast. Diese Formen der Sinnvermittelung haben sich im Laufe der Arbeit von Jahrtausenden entwickelt und werden überall, je nach Vermögen und Bedürfnis, angewandt, wo eine Überlieferung den Interpreten sucht.

1. Glosse, Scholion, Kommentar. Die einfachste Form der Verdeutlichung ist die Glosse, welche einen dunklen oder ungewöhnlichen Ausdruck durch einen verständlichen und geläufigen ersetzt, oder für einen fremdsprachigen die entsprechende Übersetzung beifügt. Sie entstammt dem Unterrichtsbetrieb. Homer, Plato, Hippokrates, das Corpus juris wurden ebenso glossiert wie die Bibel. Der Wert der Glossen ist verschieden; namentlich wo sie nicht bloß einfach ein Synonymon oder eine Übersetzung geben, sondern etymologischer Art sind und Namen deuten, sind sie oft ganz willkürlich. So wird z. B. *μακάριος* in *μάλιστα χαίρων* aufgelöst, *Πέτρος* durch *ἐπιλύων, ἐπιγινώσκων*, *Ἰωήλ* mit *ἀγαπητὸς κυρίου, ἀρχή* glossiert. Der Glossator ist also zunächst ein einfacher Dolmetscher, kein Erklärer. Die Glossensammlungen wurden bei den Byzantinern die Grundlagen für die Lexika. Das Lexikon des Hesychius, das in alphabetischer Ordnung verschiedenartigstes Material zusammengehäuft hat, enthält zahlreiche Bibelglossen, ebenso das des Suidas und Phavorinus (ausgezogen von J. Ch. G. Ernesti, Glossae sacrae etc. 1785. 86). Glossensammlungen und Uebersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische und aus dem Lateinischen ins Griechische hat zuerst Labbaeus (Paris 1679) herausgegeben. Die Glossographie erlangte eine besondere Bedeutung in der Westkirche des Mittelalters. Hier aber sind die Glossen Exzerpte, die möglichst kürzesten Fassungen der autoritativen Schrifterklärung, die Handkommentare der Scholastik. Man läßt sie entweder dem Texte folgen (postillae sc. scripturae), oder schreibt sie je nachdem neben (glossae extrinsecae oder marginales) oder unter (glossae intrinsecae oder interlineares) das zu erklärende Wort. Die glossa ordinaria des Walafried Strabo (gest. 849) erhielt fast kanonisches Ansehen. P. Lombardus citiert sie mit „auctoritas dicit". Neben ihr ist die Sammlung des Anshelm von Laon (gest. 1117) die einflußreichste. Hier beschränkt

sich die Glosse nicht mehr auf die Deutung eines Worts, sondern erweitert sich zum Scholion. **Scholien** (Suidas: *σχόλια· σεμνολογήματα ἢ ὑπομνήματα καὶ ἑρμηνεῖαι*) sind ursprünglich Randbemerkungen verschiedenen Ursprungs. Der Leser macht sie für sich, um seinen Empfindungen Luft zu schaffen durch Ausdruck des Abscheus oder der Bewunderung (vgl. z. B. die Lucianscholien des Arethas von Caesarea) oder um ihm wichtig gewordene Stellen zu erläutern. Doch dies sind Ausnahmen. Die meisten entstammen dem Schulbetrieb. Die Bibelscholien, die am Rande von griechischen Minuskeln erhalten sind, sind meistens Exzerpte, bisweilen auch originale Bemerkungen (Beispiele in Matthäis großer Ausgabe des NT, in der Scholien aus Moskauer Handschriften abgedruckt sind). Eine methodische Untersuchung der Bibelscholien ist noch nicht in Angriff genommen.

Während Glossen und Scholien ein Hilfsmittel für das Verständnis des Einzelnen sind, stellt sich der **Kommentar** die Aufgabe, das Ganze zu erklären, also das Einzelne als Teil einer litterarischen Einheit und das Ganze als in sich zusammenhängendes litterarisches Produkt verständlich zn machen. Der Glossator und der Scholiast arbeiten zunächst mehr als Gelegenheitsarbeiter, der Kommentator als Gelehrter und Künstler. In dem jetzt üblichen technischen Sinne gebraucht zuerst A. Gellius, commentarium (Noct. Att. II, 6: Grammatici qui commentaria in Vergilium composuerunt, I, 12). Dem entspricht bei den Kirchenvätern *τόμοι* (Suidas: *τόμος· ὁ χάρτης*) und *ὁμιλίαι*, jene der mehr wissenschaftliche Kommentar, diese im Sinne von erziehlichen und erbaulichen Unterhaltungen (vgl. Photius, Bibl. Cod. 174 über Chrysost. Hom. zur Genesis). — Der Ausdruck componere (*συντάσσεσθαι, σύνταξις*), den Gellius zweimal gebraucht, bezeichnet die Arbeitsweise des Kommentators zutreffend. Sie hat eine verwickelte Aufgabe zu lösen und verschiedenartige Momente zu berücksichtigen. Ihr Ziel ist, den vollen und reinen Eindruck des Interpretationsgegenstandes so wiederzugeben, daß der Leser des Kommentars ihn gewissermaßen mit den Augen der ursprünglichen Leser auffaßt. Zu diesem Zweck hat der Kommentar den Abstand zwischen dem Überlieferten und den Anforderungen des Verständnisses in sprachlicher, sachlicher und stilistischer (ästhetischer, rhetorischer, logischer, religiöser) Hinsicht zu markieren und zu überbrücken, die Individualität des Autors, die Umstände und Stimmungen der Leser zu ermitteln. Das Ideal des Kommentars wäre verwirklicht, wenn er die zu erklärende Schrift so zur inneren Anschauung bringen könnte, wie die Büste des Sokrates oder des Augustus dem orientierten Beschauer mit dem Manne selbst auch seine Zeit durch das Medium des Künstlers vergegenwärtigt. Aber dieses Ideal ist für keine der Bibelschriften erreichbar. Das liegt teils in der Beschaffenheit ihrer Überlieferung und den Bedingungen ihres Ursprunges, teils an der Interpretationsarbeit, die unter verschiedenen Gesichtspunkten seit fast zwei Jahrtausenden auf sie gewandt ist. Ein Bibelkommentar hat nicht bloß die Schrift, sondern auch die Geschichte der Schriftauslegung zu berücksichtigen, wenn er ein objektives Bild von dem Stande des Schriftverständnisses in der Gegenwart geben will.

Wegen der Kompliziertheit der Aufgabe ist ihre Lösung nur durch Arbeitsteilung zu gewinnen, wie dies dann auch die exegetische Litteratur bestätigt. Je nachdem fällt der Schwerpunkt der Arbeit in das Sprachliche, das Geschichtliche, das Stilistische. Der Wald von Erklärungen schwieriger und dunkler Stellen aber fordert Takt und Kritik in der Auswahl des sachlich Wertvollen. Die Nötigung, das Einzelne scharf ins Auge zu fassen, schließt die Gefahr in sich, den Blick für das Ganze zu trüben, sich in allzuscharfsinnige Kombinationen oder in Aufhäufung toter Gelehrsamkeit zu verlieren. Der Trieb, das Ganze lebensvoll zu ergreifen, schließt die Gefahr in sich, den Schwierigkeiten im einzelnen aus dem Wege zu gehen, durch eine „Gesamtanschauung" sie zu verhüllen, zu überreden oder zu behaupten, statt nüchtern dem Sinn nachzuspüren und die Möglichkeiten des Verständnisses unvoreingenommen abzuwägen. Der Exeget soll aber kein Wortpresser und Sinnerpresser, auch kein Künstler sein, der durch gewagte Kombinationen blendet oder über Schwierigkeiten hinwegtäuscht. Auch ihm gilt das Herrenwort: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.*

Die doppelte Aufgabe, den Organismus des Ganzen klarzulegen und den Schwierigkeiten im einzelnen gerecht zu werden, tritt in zwei relativ gesonderten Methoden hervor, der „glossatorischen" und der „reproduktiven". Für jene giebt Bengels Gnomon, für diese Ewalds und Hofmanns Kommentare ein Beispiel. Bei jener kommt die sachgemäße Analyse des Inhalts, von der das Verständnis wesentlich abhängt, zu kurz; diese entgleist leicht über dem Bestreben, eine möglichst geglättete Gedankenbewegung zu ermitteln. Sie wird ferner ungleichmäßig und unübersichtlich, wenn sie sich mit einer Einzelerklärung verbindet, die an den offenen Thüren vorbeigeht und daneben ein Loch durch die Mauer

schlägt. Dies machte Tholuck dem scharfsinnigen erlanger Exegeten nicht ohne Grund zum Vorwurf. Aber beide Wege führen den Leser unmittelbar in die zu erklärende Schrift. Zerstreut wird er und verwirrt, wenn der Kommentator seine Aufgabe wie ein Kaufmann auffaßt, der ein Kontobuch der verschiedenen Meinungen anlegt, namentlich wenn er in der Buchung die Geschichte der Exegese ignoriert und vom Standpunkt seiner Schule aus den gleichgesinnten Mitarbeitern allein Folie giebt. Nicht weniger verwirrend wirkt es, wenn Konjekturen und Hypothesen die sachgemäße Auslegung überwuchern. Da erklärt die Herm. sich bankerott zu Gunsten der Kritik.

Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, nicht nur eine Geschichte der hermeneutischen Prinzipien, sondern auch eine Geschichte der Methoden der Kommentare zu entwerfen. Die Bedürfnisse und die Einseitigkeiten jeder Periode der theologischen Wissenschaft spiegeln sich in diesen wieder. Ein kulturgeschichtlich und psychologisch gleich lehrreiches Kapitel würde hierbei die Überschau der für Kritik oder auch Diskreditierung abweichender Meinungen und die Einschätzung der eigenen Ansichten gewählten Beiwörter und Formen ergeben. Hier einige orientierende Notizen (s. III und V). Für die patristische Zeit hat das Vorbild eines Kommentars Origenes gegeben. Er will erbauen und überzeugen, und zugleich Rechenschaft geben von dem Wortsinn und Zusammenhang der Schrift. So bethätigt er sich als sorgfältiger Erklärer des Einzelnen, ergeht sich aber auch frei in allegorischen Deutungen und Anwendungen. Die Antiochener sind knapp und bevorzugen die Scholienform. Chrysostomus trennt in seinen *ὁμιλίαι* die Auslegung schärfer von der Anwendung. In der Zeit der gefestigten Kirchenlehre wird die exegetische Arbeit zur Stoffaufhäufung (Katenen), zum Exzerpieren (Scholien und Glossen) und zum formalistischen Schematisieren der traditionellen Erklärungen Der Humanismus erweckt das grammatische Gewissen (Laurentius Valla), aber er ist in Kommentaren wenig produktiv. Die Reformation entbindet in originaler Kraft durch ihre Exegese den religiösen Gehalt. Die Zeit des Konfessionalismus bringt wiederum umfassende Sammelwerke hervor, in denen die dogmatische Kontroverse Stoffwahl, Gesamtauffassung und Stellungnahme zum einzelnen bestimmt. In den mehr philologisch gerichteten Kommentaren herrscht das gelehrte Scholion. Die Exegese des Pietismus ergeht sich frei in asketisch-erbaulichen Tendenzen. In allen diesen Kommentaren tritt die Analyse zurück, wie überhaupt nur selten ein energischer Versuch, der Gedankenbewegung der Schrift reproduzierend nachzugehen, gemacht wird. Calvin hat in dieser Hinsicht keine ebenbürtigen Nachfolger. Auch die ersten von der Dogmatik unabhängigen Versuche dieser Art bleiben äußerlich schematisch, besonders wo sie durch die Disponierkunst der Leibnitz-Wolffschen Philosophie bestimmt sind. Baumgartens Kommentare z. B. leisten in schematischen Einteilungen das Äußerste. Die Form der Kommentare des 19. Jahrhunderts ist durch das Bestreben bedingt, sowohl den Anforderungen der grammatisch-historischen Auslegung wie den religiösen Interessen gerecht zu werden. Sie verbinden Analyse, Reproduktion und glossematische Einzelerklärung und berücksichtigen die Geschichte der Exegese. Die in dem letzten Decennium sich häufende und stauende Litteratur exegetischer Handbücher, die von der exegetischen Diskussion absieht und auf möglichst knappe und bequeme Buchung des nötigsten Erklärungsstoffes ausgeht, oft auch zugleich bestimmten theologischen Richtungen dient, ist der exegetischen Vertiefung des Schriftverständnisses schwerlich förderlich. Dieses wird allein durch Erweiterung der geschichtlichen Erkenntnis, durch Sicherung der sprachlichen Erklärung, durch sachliche Diskussion der wertvollen Ansichten über streitige Stellen, durch taktvolle und umsichtige Ausbildung der exegetischen Methoden in nimmer rastender Arbeit gefördert. Einen Pythagoras, der mit seinem *αὐτὸς ἔφα* die Sache zur Entscheidung bringt, giebt es auf diesem Gebiete nicht. Andererseits ist noch nicht jeder, dem bei der Schriftlektüre „ein Gedanke von ungefähr" kommt, zum Exegeten berufen.

2. Übersetzung und Paraphrase. Die Übersetzung einer fremdsprachigen Schrift ist Frucht und Prüfstein des vollendeten Verständnisses. Sie giebt einen Ersatz für das Original, soweit dies möglich ist. Denn vieles, was in einer fremden Sprache gesagt ist, bleibt unübersetzbar, der individuelle Reiz des Ausdruckes, die feinere Abtönung des Satzbaues, kurz alles, was nur in der „Muttersprache" empfunden wird und Stimmung macht. Deshalb darf die künstlerische Übersetzung, die zugleich den Geist des Originals wiedergeben will, frei schalten mit dem Ausdruck, der gewissermaßen aus dem Empfindungsleben der Sprache des Übersetzers neugeboren werden will; gebunden dagegen ist sie in der Wiedergabe des Gedankens. Das Gewand der Sprache ist ein neues, aber das neue Gewand ist das Mittel, durch das der Fremdling nach seinem wahren Werte Eingang findet bei denen, die ihn sonst nicht kennen lernten. In diesem Sinne bleibt Luthers

Bibelübersetznng eine unerreichte Leistung. Luther übersetzt nicht nur, er verdeutscht das Evangelium, indem er vom Volke lernt, wie es spricht, und als Christ erlebt, was das Gotteswort verkündet. In dem „Sendbrief vom Dolmetschen" (WW EA IV, 13 S. 102f.) giebt er Rechenschaft über seine Methode. Er will treu und frei verfahren. Wie er die hölzerne Übersetzung der Vulgata: Ave gratia plena (Lc 1, 28) zurückweist und dafür setzt: „Gegrüßet seiest du, holdselige", oder besser noch „liebe Maria", so bewährt er durchweg die plastische Kraft seines Sprachgefühls. Sein Werk ist eine Leistung, die aus der Kongenialität des religiösen Sinnes entsprungen ist.

Der Charakter der Übersetzung wird durch ihren Zweck bestimmt. Übersetzungen zu gelehrten Zwecken sind Studienerleichterungen, die in sachgemäßer Wörtlichkeit den Sinn des Originals wiedergeben. Sie schaffen Kuriositäten bei geschmackloser Wortanpassung, wie sie Holsten sich gestattet mit seinem „zweitanderen Evangelium" (*ἕτερον εὐαγγέλιον*) und seinen „Übersehraposteln" (*οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*). Wie sich Geschmack und Treue vereinen, zeigt Weizsäckers Übersetzung des NTs. Übersetzungen zu ästhetischen Zwecken nähern sich am meisten einer erneuten Produktion. Ein besonderer Faktor bestimmt die Übersetzungen zu religiösen Zwecken, welche die „heilige" Schrift als Erbauungs- und Autoritätsbuch in eine andere Sprache fassen. Die Heiligkeit des Originals bedingt je nach ihrer Wertung die Methode des Übersetzers. Die sklavische Wörtlichkeit einiger Stücke der LXX, wo sogar das hebräische signum accusativi unpassend wiedergegeben wird, damit kein Buchstabe verloren gehe, die volkstümliche Wörtlichkeit der Vulgata, die der klassischen Latinität vorsichtig angenäherte Freiheit des Erasmus, die schlichte sachgemäße Haltung Bezas, die luxuriierend sich ergehende ästhetisierende Umformung Castalios geben ein Beispiel für das verschiedene, durch die sich verändernden religiösen und wissenschaftlichen Bedürfnisse bedingte Verfahren, das der Übersetzer einschlagen kann (zur Sache vgl. Schleiermacher, Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens 1813, WW III, 2 S. 207—245; v. Wilamowitz-Möllendorff, Euripid. Hippolyt. 1891 Vorwort: Was ist übersetzen?).

Der Wunsch, die Vorzüge der Übersetzung und des Kommentars zu vereinen und so den leichtesten Zugang zum Verständnis zu vermitteln, hat die Paraphrase hervorgerufen. Sie giebt den Sinn so wieder, daß sie alles, was dem ersten Leser nicht ausdrücklich gesagt zu werden brauchte, einfügt. Dies thut im wesentlichen auch die patristische Exegese, nur in anderer Form; sie giebt überwiegend Umschreibungen und Definitionen. Darum ist auch Erasmus, der Künstler der Paraphrase, bei Origenes, Chrysostomus und Hieronymus dankbar in die Schule gegangen. Er beschreibt die Aufgabe mehr rhetorisch als scharf: hiantia committere, abrupta mollire, confusa digerere, involuta evolvere, nodosa explicare, obscuris lucem addere, hebraismum romana civitate donare — sic aliter dicere, ut non dicas alia. Er will geben liberius quoddam, perpetui commentarii genus non commutatis personis. Hält sich der Paraphrast streng an den Sinn, so kann er das Verständnis erleichtern, indem er das Prägnante entwickelt und das Dunkle klarlegt. Aber Erasmus ist der Gefahr nicht entgangen, ein Zwitterding zwischen Kommentar und Übersetzung zu geben, das den originalen Charakter der Schrift oft rhetorisch retouchiert und zur Erklärung doch nicht ausreicht. Noch weniger haben die englischen Paraphrasten des 18. Jahrhunderts (J. Clarke, J. Locke u. a.) es vermieden, in dem Bestreben, den Schriftinhalt faßlich, lebendig, erbaulich, ohne Polemik und Kleinkram wiederzugeben, seine Eigenart und Kraft zu verwischen. Zurückhaltender ist Semler bei seinen Paraphrasen. Er hat sich mit einer durch Einschaltungen erweiterten Übersetzung begnügt, welcher selbstständige Anmerkungen beigegeben sind. Diese Form wird dem Charakter des Originals gerechter, wenn sie auch der reizvollen Eleganz der Erasmischen Umschreibungen entbehrt. Jedenfalls ist die Paraphrase nicht überall anwendbar. Bei der Erklärung historischer Schriften artet sie nur zu leicht in Wortschwall aus, bei manchen Stellen der Briefe erleichtert sie das Verständnis. So behält sie ihre Bedeutung besonders wo es gilt, den Ertrag der exegetischen Verhandlungen über schwierige Stellen möglichst knapp und einleuchtend zusammenzufassen.

V. Zur Geschichte der Schriftauslegung. 1. Das AT war zuerst Gegenstand der Auslegung. Nach Sammlung des altt. Kanons hatte die Synagoge im Frohndienst des Buchstabens und der Satzung zwei Wege der Schriftdeutung ausgebildet, den der Gesetzesauslegung (Halacha) und den der kombinierenden und divinatorischen Auslegung (Haggada), der den tieferen Sinn und die praktische Anwendung sucht. Die Haggada hat kein festes Ziel, weil unter der Herrschaft des Pharisäismus die messianische Hoffnung verkümmert. Der Buchstabendienst führt zu dem Willkürspiel der Gematria

und Kabbala, die in Zahlwerten die Geheimnisse der Offenbarung beschlossen sieht. Das Urchristentum eignet sich das AT als heilige Schrift an, und zwar zunächst in der Übersetzung der LXX, die in mancher Beziehung durch Einschaltungen und Umordnungen bereits eine Erklärung ist. In seiner Ausdeutung des ATs ist eine direkte Beeinflussung durch die Gelehrsamkeit der Synagoge nicht greifbar nachzuweisen. Vereinzelte Analogien giebt etwa Mt 24, 15 und die Art, wie Mt bestimmte Schriftworte mit bestimmten Thatsachen verklammert (1, 22; 2, 5 ꝛc.); das ist seine Theologie. Kabbalistisch ist die Geheimzahl der Apk (13, 17. 18). Bedeutsamer treten in einzelnen Ausführungen des Paulus und besonders in der Methode des Hebräerbriefs Analogien mit der alexandrinischen Schriftweisheit hervor (II, 2). Im ganzen aber ist die Benutzung des ATs im NT in ihrer Freiheit eine originale, weil sie durchaus orientiert ist an einem neuen religiösen Gesichtspunkt. Sie geht aus von dem Glauben an Christus als den gottgesandten Heiland und erkennt in den Verheißungen einen providentiellen Zusammenhang mit dem *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Ga 4, 4), wie es in den Heilsthatsachen des Werkes Jesu vorliegt. Auf Grund dieses festen Ausgangspunktes sucht sie im AT in Worten und in Typen Belege für die „Erfüllung", ausschließlich den Gehalt dabei berücksichtigend. Dieser feste Ausgangspunkt bewahrt sie vor dem Willkürspiel der Allegorese, die nur vereinzelt als argumentum ad hominem angewandt wird (z. B. 1 Ko 9, 9 f.; Ga 4, 21 f.). Deshalb darf die Schriftbenutzung im NT auch nicht als eigentliche Auslegung angesehen werden. Sie ist Anwendung, Aufweisung innerer Beziehungen von Schriftworten auf die Thatsachen, welche den christlichen Glauben begründen. Den Weg dazu weisen die Aussagen: *διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ* (Lc 24, 27), *διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς* (Lc 24, 45, vgl. Rö 15, 14; 1 Ko 10, 11). Freier und willkürlicher ward das AT in den Schriften der apostolischen Väter (die Allegorese des Barnabasbriefes) und der Apologeten (Justin, Dial. cum Tryph.) ausgedeutet. Am ausführlichsten hat in rationalistischer Gebundenheit die einschlagenden Fragen behandelt Döpke, Hermeneutik der ntl. Schriftsteller I, 1829. Zur jüdischen Exegese III, 2; Diestel S. 8; Hirschfeld, Die haggadische Exegese 1847.

2. Die Exegese des NT neben der des Alten beginnt mit seiner Kanonisierung, nachdem vorher der Gnosticismus zur Beglaubigung seiner „Christlichkeit" zuerst Bestandteile des späteren Kanons als hl. Schrift citiert und mit allegorisierender Willkür ausgedeutet hatte. Daraus erklärt sich die merkwürdige Thatsache, daß die ältesten Exegeten des NT Gnostiker waren, — des Basilides 24 Bücher *ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (Clem. Strom. 4, 88; Euseb. H. E. IV, 7, 7), des Ptolemäus Brief an die Flora, des Herakleon Erklärung des Lc und Jo bezeugen das (vgl. Heinrici, Die Valentinian. Gnosis u. d. h. S. 1871; Zahn, Gesch. des ntl. Kanons I, 1889, 763 f. II, 1892, 759 f. u. ö.). Die Bestreiter der Gnostiker lehnen die allegorische Methode ihrer Auslegung nicht prinzipiell ab, aber suchen nach Schutz wider ihre Willkür in der Kirchenlehre (Iren., Tert.). Der Vergleich der Exegese des Herakleon und seines Gegners Origenes beweist, daß der Unterschied in der Anwendung und der verschiedenen Bindung der gleichen Methode lag. Aber allerdings ist Origenes, wie der erste Hermeneut (III, 2), so auch der erste Exeget großen Stils (IV, 1). Was die alexandrinische Schule angebahnt hat (des Clemens acht Bücher *ὑποτυπώσεις* enthielten nach Euseb. H. E. VI, 14 kurze *διηγήσεις* der ganzen Schrift), bringt er zur Vollendung und wird für die Folgezeit zugleich „Gesetzgeber und Orakel". In seinen geistvollen Kommentaren und Homilien zu zahlreichen Schriften des A und NT ergeht er sich in dem zwanglosen Tone der *διατριβή*. Von ihm bestimmt arbeiten zunächst Hippolytus (gest. um 250, Komm. zum Da und HL.), Dionysius von Alex. (gest. 265, Euseb. HE VI, 25), Eusebius von Cäs. (gest. 340, Ps, Jes). Rufinus (gest. 410) macht ihn durch seine Übersetzungen der Westkirche zugänglich. Für Hieronymus (gest. 420) ist er die Hauptquelle, ebenso für Hilarius (gest. 368). Der dem Theophilus zugeschriebene Evangelienkommentar und das vielumstrittene Opus imperfectum in Mt (in Chrysost. Werken abgedruckt) tragen von ihm das Gepräge. Eine energischere Wendung zur Ausbildung einer kirchlich-exegetischen Tradition nehmen die Arbeiten des Didymus (gest. 329, Kathol. Br.), des Cyrill v. Alex. (gest. 444, Pentateuch, Propheten, Jo u. a.), des Ambrosius (gest. 395, Lc), des Augustinus (III, 4, Gen, Ps, Hi, Evang., Rö, Ga u. a., außerdem spitzfindige interpretationes ad litteram).

Die Werke der Antiochener Exegetenschule (III, 3) sind nur zum kleinsten Teile erhalten, meist durch die Bruchstücke, die den Catenen eingefügt worden sind. Von Diodor von Tarsus (gest. 394), Theodor von Heraklea, Cosmas wäre sonst fast nichts erhalten. Von den zahlreichen Werken des Theodor von Mopsueste besitzen wir nur den Kommentar zu

den kleinen Propheten (ed. Wegnern 1834 I, die Fragmente sammelte Fritzsche 1847). Ihren Leistungen ebenbürtig erklärt der einflußreichste der Exegeten nach Origenes, Chrysostomus (gest. 407), in seinen Homilien (zu Mt, Jo, den Br. des Paulus, der AG und zahlreichen Stellen des AT) die Schrift (IV, 1). Neben ihm sind die Kappadocier Basilius, Gregor v. Nyssa und Nazianz, ferner Theodoret (gest. 450, Paulin. Briefe), Ephräm der Syrer (gest. 378), Isidor von Pelusium (gest. 449) zu nennen, die eine Mittelstellung zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Exegese einnehmen. Der unter dem Namen Ambrosiaster überlieferte Kommentar zu den Paulin. Briefe und mehr noch der des Pelagius, ebenso die Exegese des Julian von Eclanum steht den Antiochenern näher.

3. Zu den Sammelarbeiten, die seit dem 5. Jahrh. mehr und mehr die exegetische Produktion ersetzen (III, 5), giebt bereits Hieronymus die Parole aus: Legi haec omnia (griechische Kommentare) et in mente mea plurima coacervans accito notario vel mea vel aliena dictavi (Prooem. ad Gal.). Die ergiebigsten Fundgruben für diese Vorratskammern, deren Fachwerk feststand, waren in der Ostkirche die Kommentare des Origenes und Chrysostomus, in der Westkirche Augustin und Hieronymus, letzterer gewissermaßen der „Cicero der Kirche". Für die spielende Allegoristik, in deren Ausbildung allein eine gewisse Freiheit gewahrt wird, ist Gregor I. (gest. 604) namentlich durch sein Werk Moralium in l. Job libri 35 Vorbild und Quelle. Selbstständige Kommentare wie sie Andreas und Arethas von Cäsarea zur Apk verfaßten, sind Ausnahmen. Unter den Catenenschreibern ragen hervor Prokopius von Gaza (Pentateuch u. a.), Olympiodor, Niketas; wichtige exegetische Beiträge liefert Photius in den Quaestiones Amphilochiae. Im Westen sind Hauptwerke dieser Periode die Kommentare des Primasius (gest. 550), die Sammlungen des Isidor von Sevilla (gest. 636), die Auslegungen des Beda (gest. 735), des Alcuin (gest. 804), des Petrus Lombardus (gest. 1164). Die Stoffe dieser übernahmen die Nachfolger, unter denen Thomas von Aquino (gest. 1274, Jo, Ps, Propheten, Catena aurea in evangelia) fast kanonisches Ansehen gewann. Auch Abälard (gest. 1142, Rö) und die Mystik (Bernhard von Clairvaux, gest. 1140: 86 Sermones in Cant. cant.) ändern in den Grundsätzen nichts. In den allegorischen und mystischen Erklärungen der letzteren spiegelt sich die Zeit wie durch „gemalte Klosterscheiben". Doch die in Spanien vom 12.—15. Jahrhundert erblühende jüdische Exegese bleibt nicht ohne befruchtenden Einfluß. Neben allegorischen und kabbalistischen Deutungen betont sie von neuem die sprachliche und geschichtliche Auslegung des AT. Des Franziskaners Nikolaus von Lyra (gest. 1340) Postillae perpetuae s. comm. brevia in universa biblia (ed. pr. Rom 1471, 5 Bde fol.) ziehen von diesen Arbeiten Nutzen. Er richtet einen Wall auf gegen das Willkürspiel der Allegoristik, indem er von der Einsicht sich leiten läßt, daß es einen zweifachen buchstäblichen Sinn gebe, den grammatischen und den typischen, der in sich selbst den Bildcharakter trägt. Ein Charakterkopf ist der Dominikaner R. Holcoth (gest. 1349), der in seinen „moralizationes" ganz in der Methode des Mittelalters sich bewegt, aber über eine Belesenheit in den Klassikern verfügt, die seine Kommentare zu den Spr, dem HL und besonders zur Wei dem Humanismus annähern (vieles noch ungedruckt); man könnte ihn den Petrarka unter den Exegeten nennen.

Neue Wege bahnte erst der Humanismus durch grundsätzliche Benutzung des Grundtextes. Des Laurentius Valla Kritik der Vulgata, des Erasmus Textausgaben und Komm. (IV, 2), Cajetanus (gest. 1534) knappe Erklärung der Evg. und Briefe und die selbstständige von Kommentaren begleitete lateinische Übersetzung der meisten ntl. Schriften, die der unstäte Faber Stapulensis (gest. 1537) verfaßte, sind die wichtigsten Beiträge zum Schriftverständnis aus diesem Kreise.

4. Die exegetischen Leistungen der Reformatoren (III, 6) lassen sich rücksichtlich des schlichten religiös-praktischen Charakters vergleichen mit den besten Früchten der patristischen Schriftauslegung. Luther hat wenig eigentliche Kommentare verfaßt (Gen, Ps, Ga), aber seine Predigten enthalten einen Schatz kerniger, erbaulicher Exegese. Melanchthons Kommentare (Mt, Jo, Rö) sind scholienartig. Sie gingen aus Vorlesungen hervor. Unter den Lutheranern ragen als Exegeten hervor Cruciger, J. Jonas, Brenz, M. Flacius (Glossa compendiaria in NT). Viktorin Strigel (gest. 1569, *ὑπομνημονεύματα* in omnes libros NT), J. Camerarius (gest. 1574, Notatio figurarum sermonis NT) bleiben wertvoll durch grammatische, sachliche und biblisch-theologische Bemerkungen. Unter den Reformierten arbeiten in der Richtung Zwinglis nicht ohne Fühlung mit dem Humanismus Lambert von Avignon (gest. 1530), Ökolampadius (gest. 1531), Capito (gest. 1541), Bucer (gest. 1551) u. a. Calvin (gest. 1564) kommentierte das ganze NT mit Ausnahme der Apk (letzte Ausgabe 1831 f. in 9 Bdn), den Pentateuch, Ps, Proph. An ihn schließen

sich Muskulus (gest. 1563), Bullinger (gest. 1575); Beza (gest. 1605) behauptet als Kritiker und Exeget einen besonderen Platz. Seine Begriffsbestimmungen und Analysen sind klar und scharfsinnig. Für den Text benutzt er Versionen und den Cod. D, wagt auch Konjekturen. Im ganzen hat auch die Exegese der Reformierten einen überwiegend praktisch-religiösen Charakter; für den Nachweis von Typen und Allegorien zeigen sie besonderes Interesse.

5. Die Exegese des Restaurationskatholicismus setzt nicht die Arbeiten der humanistischen Zeitgenossen der Reformation fort, sondern richtet sich auf die Polemik gegen und den Wetteifer mit den evangelischen Theologen. Mit der Bindung an den Text der Vulgata, die das Tridentinum dekretierte, hat sie es niemals Ernst genommen. Durch ihre objektive Haltung zeichnen sich aus Vatablus (gest. 1547) und Clarius (gest. 1555). Seit Ende des 16. Jahrhunderts treten die Jesuiten wie eine Phalanx in die Mitarbeit ein. Sie erkennen die Bedeutung der Schriftauslegung für den Kampf mit der „Ketzerei" und wissen in ihren Kommentaren den Anforderungen der dogmatischen Kontroverse, aber auch dem Unterhaltungsbedürfnis Rechnung zu tragen. Utile cum dulci miscent. Der Portugiese E. Sa (gest. 1596, Kurze notationes in totam S.S.), die Spanier Maldonatus (gest. 1583), Salmero (gest. 1597), J. Mariana (gest. 1624), die Niederländer Lucas Brugensis (gest. 1629), J. Tirinus (gest. 1636) und der ergiebige Corn. a Lapide (gest. 1637), der Italiener Menochius (gest. 1685) sind die hervorragendsten. Ihre Hauptwerke, zum Teil bis in die Gegenwart neu aufgelegt, sind gesammelt in J. de la Haye, Biblia magna (1643, 5 Bde fol.) und Biblia maxima (1660, 19 Bde fol.).

6. Die Schriftauslegung des 17. und 18. Jahrhunderts in den evangelischen Kirchen spiegelt die Gegensätze der Zeit wieder (III, 7). Ihr Orientierungspunkt ist in Abwehr und Angriff, in Behauptung und Negierung die „Kirchenlehre". Unter den Lutheranern werden Chemnitz (gest. 1586, Evangelienharmonie, fortgesetzt von Polykarp Leyser gest. 1610) und Nik. Selnecker (gest. 1592, Gen, Ps, Proph., Wei, Paulin. Br.) die tonangebenden. D. Chyträus (gest. 1600), Aeg. Hunnius (1603), F. Balduin (gest. 1627, Paulin. Br.), Erasmus Schmidt (gest. 1637) u. a. arbeiten in dogmatischer Erregtheit und freuen sich an formalistischen Analysen. In letzterer Hinsicht gehen die Reformierten J. Piscator, der die ganze Bibel erklärt (gest. 1625), und J. A. Lampe (gest. 1729) in seinem Johanneskommentar besonders weit. Der rationalistische Dogmatismus der Socinianer hat seine wichtigsten Vertreter in J. Crell (gest. 1633) und J. Schlichting (gest. 1661). Unter den Pietisten erklärte Spener Rö, Ga, Eph, Kol, 1 Jo; P. Antons (gest. 1730) Vorlesungen über die Evg, Akt, Rö, Pastoralbr. wurden in 23 Bdn seit 1746 herausgegeben. In innerer Fühlung mit dieser Richtung steht Bengels Gnomon NT (1742 [8]1887), die vollendetste Erklärung in Scholienform (III, 7). — Wie schon in den religiös erregten Zeiten des Mittelalters (Joachim von Floris 2c.), so gewinnt in der Spannung, die durch den Pietismus und die mystischen Sekten bewirkt wurde, die Apk eine besondere Bedeutung. Luther beurteilte sie als ein seinem Geiste fremdes Buch. Calvin wollte sie nicht erklären, wie die andern ntl. Schriften, weil er sie nicht verstand. Jetzt aber galt sie als das zu entsiegelnde Buch der göttlichen Geheimnisse. Bald will man in ihr eine Geschichte des Gottesreiches und der Kirche nachweisen, bald eine Enthüllung der Weltgeschichte. Bengels „Erklärte Offenb. Jo oder vielmehr Jesu Christi" (1746) übte eine mächtige Wirkung aus; eine umfassende Litteratur, deren Geschichte Lücke (Einl. in die Offb. Jo[2] 1852, S. 1029 f.) darlegt, spiegelt die Ideale, Hoffnungen und Abneigungen der Zeit wieder. Auch der gallikanische Katholicismus ist an diesen Bewegungen nicht unbeteiligt. Der Jansenismus erzielt eine dem Mysticismus des Mittelalters verwandte, zum Asketischen neigende Exegese (P. Quesnel gest 1719. Le N.T. avec des réflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée 1687, 8 Bde u. a.); der Quietismus verliert sich in ekstatische Extravaganzen (Frau v. Guyon gest. 1717. La ste Bible avec des explications et réflexions qui regardent la vie intérieure, 1713, 20 Bde). — Gleichlaufend mit diesen mehr oder weniger dogmatisch bestimmten Arbeiten, den verschiedenen Standpunkten sich anpassend, geht seit Beginn des 17. Jahrhunderts die emsige Sammelarbeit für ein sachlich und geschichtlich zu erweiterndes Schriftverständnis. Das Interesse dafür erwachte, in Verbindung mit dem Arminianischen Streit gegen die Härten der Calvinischen Inspirationslehre, besonders mächtig in Holland, dem Mutterlande der „notae variorum". Die Arminianer waren eifrige Exegeten in der Verteidigung ihrer dogmatischen Thesen (S. Episkopius, gest. 1643; Limborch, gest. 1712). Von dogmatischen Zielpunkten nicht bestimmt kommentierte H. Grotius (gest. 1645) das A und NT, wertvolle Analogien namentlich aus den Klassikern heranziehend und zeit-

geschichtliche Bezüge für die Weissagungen fordernd (III, 1. 7). In seinem Sinne schrieb und sammelte Clericus (gest. 1736). Eine große Gruppe von holländischen, französischen, englischen, später auch von deutschen Gelehrten richtet sich in sachlichem Interesse auf Observationes, d. h. auf das Buchen von Lesefrüchten, die Analogien und historische Beziehungen zu biblischen Büchern bieten. Sie sind teils philologischer (Anfänge der semitischen Philologie; zur Litteratur Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache 1815; Winers Gramm. des NT, Einl.), teils sachlicher Art (biblische Realien). Unter den philologisch gerichteten ragen durch sprachliche und durch sachliche Beobachtungen hervor J. Scaliger (gest. 1612), Drusius (gest. 1612), J. Casaubonus (gest. 1614), die beiden Capellus (gest. 1624, 1658), D. Heinsius (gest. 1688), A. Morus (gest. 1670), Raphel (gest. 1715), J. Elsner (gest. 1750), J. J. Wetstein (NT gest. 1751), L. Bauer (gest. 1773). L. de Dieu lenkte zuerst die Aufmerksamkeit auf die orientalischen Übersetzungen. Aus der rabbinischen Theologie sammelten Lightfoot, Schöttgen. Beiträge zur Geschichte (Spanheim, Buddeus), zur Archäologie (Cunäus, Wähner), zur Geographie und Naturgeschichte (Bochart), zur Chronologie (J. Scaliger und sein jesuitischer Gegner Petavius) häufen sich. Das Wertvollste aus der Litteratur der observationes ist in die Critici sacri (London 1660, 9 Bde fol. u. ö.), des Matth. Polus Synopsis criticorum (Lond. 1669, 5 Bde fol. u. ö.) und J. C. Wolfs Curae philologicae et criticae in N.T. (1741, 5 Bde 4°) aufgenommen. Als sachlicher Exeget behauptet einen auszeichnenden Platz L. Mosheim (gest. 1755, Jo, Ko, Pastoralbr.), auch der gelehrte und breite J. D. Michaelis (gest. 1791), der mehr als hundert Bände zur Exegese des A und NT schrieb. Heumanns Erklärung des NT (1750, 12 Bde 4°) registriert prinzip- und kritiklos die Meinungen namentlich englischer Exegeten. In diesen Werken zeigt sich die allmähliche Wandlung der exegetischen Methode. Die Kommentare gewinnen an Sachgehalt, die Theologie und die dogmatische Polemik schwindet mehr und mehr, der Schematismus der Wolfschen Schule dringt dafür ein (IV, 1). Die grundstürzenden Velleitäten der englischen und französischen Freigeisterei aber machten auf die ernstere Forschung der Deutschen kaum einen Eindruck. Die Frivolität jener spiegelt sich in dem Werke (Voltaires) La bible enfin expliquée par plusieurs aumoniers de S. M. L(e) R(oi) D(e) P(russe) 1776, wo unter der Maske des mitleidigen Bedauerns alles was irgend Anstoß geben kann, zusammengetragen und beleuchtet ist.

7. Grundsätzlich ändert sich die Auffassung der hermeneutischen Aufgabe durch die philologisch-theologische Schule Ernestis (J. G. Rosenmüller, gest. 1815, Scholia in NT 1777. [6]1831; E. F. C. Rosenmüller, gest. 1835, Scholia in VT. 1788 f. 24 Bde; J. A. Nösselt, gest. 1807; Kühnöl, gest. 1809; auch die Holländer Valckenaer und van Hengel arbeiten in seiner Richtung) und die Nachwirkungen Semlers (III, 8). Die Frage nach dem kirchlichen Charakter der Exegese bestimmt nicht mehr das Urteil. Dafür macht sich in der Praxis der Auslegung der Einfluß theologischer Richtungen und kritischer Schulen geltend. Es entsteht als eine neue Art der Orthodoxie, ein Schuldogmatismus, der Maßstab und Richtpunkte vorschreibt. So ist die erste Generation des 19. Jahrhunderts nicht sowohl von der Frage nach einer sachgemäßen Auslegung der Schrift beherrscht, als vielmehr von der Frage, ob der Rationalismus oder der Supranaturalismus der Schrift mehr gerecht werde. In der zweiten Generation trifft das Aufkommen einer konfessionellen Restaurationstheologie zusammen mit dem tiefen Eindruck der Hegelschen Geschichtsphilosophie und der kritischen Schule Ch. F. Baurs. Ob eine Schule und welche Schule der dritten Generation ihr Gepräge gegeben hat und geben wird, das vermag der im Kampfe um die rechte Weise der Schriftbetrachtung und Auslegung Stehende, der nicht als Schulglied arbeitet, nicht zu entscheiden.

Die rationalistische Exegese (H. Eb. Paulus gest. 1851, Evangelien, Paulinische Briefe, philologisch wertvoll, Eckermann gest. 1836, Corrodi, Teller, Löffler, Gabler) beseitigt ohne historischen Sinn im Namen des gesunden Menschenverstandes das Wunderbare durch psychologische oder „natürliche" Erklärungen; sie macht aus dem Wunder ein Abenteuer oder eine menschenfreundliche Täuschung und erklärt die Weissagungen als vaticinia ex eventu. Von diesen Einseitigkeiten halten sich freier J. B. Koppe (gest. 1791, NT perpetua annotatione illustratum 1778—1826 — es blieb unvollständig; das meiste von Heinrichs, Pott, Tychsen), C. F. Ammon (gest. 1847), H. A. Schott (gest. 1835), J. Schultheß (gest. 1836). In Bekämpfung der rationalistischen Exegese und doch ihr grundsätzlich nahestehend arbeitet die „ältere Tübinger Schule" des Supranaturalismus, die das Recht der Offenbarung mit den Ansprüchen der Vernunft ausgleichen möchte. (Flatt gest. 1821. Steudel gest. 1838. G. Ch. Knapp 1825. J. E. Osiander, Kor 1847. 58). Herder, der in packender Kongenialität Art und Sinn der Bibel zu erfassen vermochte

(Maranatha 1779. Geist der hebr. Poesie 1782. Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangel. 1796. Gottes Sohn und der Welt Heiland nach Joh. 1797 u. a.), bestimmt die anregenden, aber methodisch undisziplinierten Arbeiten J. Gf. Eichhorns (gest. 1827. Apk. 1791, Hi 1800, Proph. 3 Tle 1806 Einleitung ins A. u. NT); auch J. W. Justi (gest. 1846) und F. W. C. Umbreit (gest. 1860) sind in verschiedenem Abstande seine Schüler.

Seit Anfang der dreißiger Jahre macht sich gleichzeitig der Einfluß Schleiermachers und Neanders, Hengstenbergs und der neu erstarkende Konfessionalismus geltend; etwas später greift der Rekonstruktionsversuch des Urchristentums, den F. Ch. Baur unternahm, ein. Es bilden sich einerseits Schulen, die ihre eigenen Kirchenzeitungen und wissenschaftlichen Organe haben, andererseits entstehen bei dem Ringen und dem Wetteifer der entgegengesetzten Richtungen mannigfache Kreuzungen nnd Verschlingungen; denn auch Gegner können von einander lernen, so lange sie nicht aufhören, die Wissenschaft mit wissenschaftlichen Mitteln zu pflegen. Eng zusammengeschlossen stand die „neue Tübinger Schule" (Karl Hase, Die Tüb. Sch. 1855). Die Träger der Restaurationstheologie sammelten sich um Hengstenberg (gest. 1869. Ps HL, Jo, Apk, Ez). Der lutherische Konfessionalismus gewann in J. Ch. K. Hofmann seinen geistesmächtigen Führer (III, 8). Mehr den religiösen als den dogmatischen Interessen dienend und Verständigung in wissenschaftlicher Arbeit suchend entwickelt sich die „Vermittelungstheologie". D. F. Strauß und Bruno Bauer blieben mit ihren Leistungen zunächst außerhalb des Bereichs der positiven exegetischen Aufgaben. Für alle weitere exegetische Forschung aber war die sprachliche Grundlegung für das AT durch Gesenius (Hebr. Gramm. 1813 26. Aufl. v. Kautzsch 1896), Ewald (Krit. Gramm. der hebr. Spr. 1827, abgekürzt 1828 u. ö.), J. Olshausen (Lehrbuch d. hebr. Spr. 1861), für das NT durch G. B. Winer (Gramm. des ntl. Sprachidioms als sichere Grundlage der ntl. Exegese 1822 u. s. w.) gesichert worden (II, 2a). Unter den Schülern Schleiermachers, der weniger durch eigene Beiträge als durch die hermeneutische Anweisung auf die Schriftauslegung wirkte, ragen Lücke (Jo 4 Bde 1820 u. ö.) und Bleek (Hebr. Synopt.) hervor. Baumgarten-Crusius (gest. 1843) und de Wette (gest. 1849, sein einflußreiches Handbuch zum NT), arbeiten in verwandtem Geiste, Baumgarten mehr das religiöse, de Wette mehr das kritische Element pflegend. Die überwiegend philologischen Kommentare von C. F. A. Fritzsche (Mt, Mk, Rö, seine Streitschriften gegen Tholuck und de Wette), Reiche (Rö 1833, Comm. crit. im NT, 3 Bde) und Rückert (Rö, Ko, Ga) streben eine volle Befreiung der Exegese von jedweder Rücksicht auf die Dogmatik an, nicht selten zu Ungunsten des sachgemäßen Verständnisses. In derselben Richtung orientiert H. A. W. Meyer und seine Mitarbeiter die exegetische Aufgabe (Krit. exeget. Komm. z. NT seit 1832). Meyer (Mt[1] S. XII) strebt nach reiner Sachlichkeit: „Den Inhalt der Schrift nach kirchlicher Voraussetzung zu ermitteln, ist und bleibt so viel man auch dagegen excipiere und klausuliere, eine von vorneherein bestochene Procedur, bei welcher man hat ehe man sucht, und findet was man sucht." Ebenso verhält er sich ablehnend gegen alle kritischen Hypothesen, welche die Auslegung desorientieren, darin voll mit de Wette, der ihm vielfach Vorbild war, übereinstimmend. Im AT war Ewald fast ein Menschenalter für die kritisch gerichtete Arbeit der leitende Exeget. Mit ihm und nach ihm arbeiteten Hupfeld (Psalmen 1855 4 Bde, neu bearbeitet v. Nowack), Hitzig, in kühnen Hypothesen nach Eichhorns Weise sich überbietend, Bertheau, Tuch, Knobel, Dillmann, auch Graf, dessen Quellenkritik durch Wellhausens erfolgreiches Eingreifen eine Wandelung in der Gesamtauffassung der alttestamentlichen Litteratur angebahnt hat. — Im Sinne der kirchlichen Restaurationstheologie wurde zunächst besonders rührig auf dem Gebiete des AT gearbeitet (nach und neben Hengstenberg Hävernick, F. Delitzsch, Keil). Für das NT kommen in Betracht die Kommentare Tholucks (Bergpred., Jo, Rö, Hb), H. Olshausens, Becks, das „Bibelwerk" J. P. Langes, welche die traditionellen Auffassungen verteidigen. In einer Richtung mit Hofmann (die h. Schrift des NT im Zusammenhange untersucht 1862 f.), arbeiten Harleß (Eph), Luthardt (Jo), Nösgen (AG Synopf). Hegels Geschichts- und Religionsphilosophie warf ihre Schatten in W. Vatkes eindringende Forschungen zum AT; Billroth (Ko 1833) und Matthies (Ga, Eph, Phi 1833) verwerten sie in positivem Sinne. Die Tübinger Schule konzentrierte ihre Kraft zunächst auf die Kritik und die Ausbildung einer Gesamtanschauung von der Entwickelung des Urchristentums. Die patristische Tradition schiebt sie als ungeschichtlich bei Seite. Für die Exegese ist sie fruchtbar geworden durch schärfere Erfassung des Individuellen und Charakteristischen der einzelnen neutestamentlichen Schriften (Volkmar, Holsten, unabhängiger von Baurs kritischen Ergebnissen und sie selbstständig weiter ausbauend A. Hilgenfeld, H. Lipsius,

H. Holtzmann, C. Weizsäcker). Den Abstand der neuen Weise, die Aufgaben der Herm. mit denen der Kritik zu verbinden, zeigt in greller Dissonanz die Umarbeitung von de Wettes Erklärung der AG durch F. Overbeck (1870). de Wette schließt das Vorwort der 3. Aufl.: „daß ich auf die Widerlegung der zerstörenden Baurschen Kritik nicht mehr eingegangen bin, wird vielleicht von manchem gemißbilligt werden; aber . . . jene maßlose Kritik hebt sich durch sich selbst auf, und darin besteht eben ihr Nutzen, daß sie durch Überschreitung aller Schranken das Gefühl der Notwendigkeit, sich beschränken zu müssen, weckt." Trotz dieser absoluten Ablehnung gewinnt es Overbeck über sich, mit de Wettes Kommentar ähnlich zu verfahren, wie Calovius mit dem Werke des Grotius (III, 7). Er nimmt daran eine geistige Enteignung vor, indem er die Hypothesen der Tübinger Kritik nebst seinen Modifikationen derselben hineinarbeitet. de Wettes Widerspruch habe eben „wissenschaftlich die Tragweite in der That nicht, welche sein Ton erwarten läßt". — Der jetzige Stand der Auslegung spiegelt sich wieder in den exegetischen Handbüchern zum A und NT. Für das AT kommen in Betracht das „Kurzgefaßte exeget. Handbuch zum AT" (seit 1841 f., daran beteiligt Knobel, Hitzig, J. Olshausen u. a., bei den Neubearbeitungen Dillmann, Nowack, Kittel, Ryssel), Keil und Delitzsch, Bibl. Komm. über das AT (5 Bde in versch. Abtl.), der unter der Leitung von Nowack herausgegebene „Handkommentar" und der von Marti unternommene „Kurze Handkommentar". An beiden arbeiten zum Teil dieselben Gelehrten. In der Richtung Hengstenbergs, Delitzschs, Keils bewegt sich der „Kurzgefaßte Kommentar zum AT und den Apokryphen" von Strack und Zöckler. Für das NT stehen zur Zeit neben einander das Meyersche Handbuch in den Neubearbeitungen der einzelnen Teile durch B. Weiß, Wendt, Sieffert, Haupt u. a. (Bornemanns Neubearbeitung der Th. berücksichtigt auch eingehend die seitens der protestantischen Theologen meist vernachlässigte Geschichte der Auslegung), der „Handkommentar zum NT" von H. Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, von Soden und der „Kurzgefaßte Kommentar zum NT" von Strack und Zöckler.

Die Schriftauslegung in der außerdeutschen evangelischen Theologie ist bisher durch die wissenschaftlichen Bewegungen Deutschlands geleitet oder doch mitbestimmt geblieben. Auf den französischen Protestantismus übte der feinsinnige und gelehrte Ed. Reuß einen bedeutenden Einfluß, in mehr traditionsfreundlichem Sinne arbeitet Godet. Was der entkirchlichte Katholik von Baur lernen kann, hat Renan gezeigt. In Holland wurden die Ergebnisse Baurs durch Scholten weitergeführt, während jetzt Bruno Bauers Hyperkritik dort ihre Auferstehung feiert. Für das AT behauptete der scharfsinnige und geistvolle Kuenen die Leitung. Ebenso rege, wie in Holland die Kritik, ist in England und Amerika die Arbeit für die Vermehrung der Realien zum Schriftverständnis; auch zahlreiche Kommentare, meist Handbücher, erscheinen. Durch förderliche Auslegung hat sich besonders J. B. Lightfoot um die Paulusbriefe Verdienste erworben. Zur exegetischen Litteratur des Auslandes vgl. Hagenbach, Encyklopädie § 56, Ph. Schaff, Theological Propaedeutic 1893 S. 227 f., zur katholischen den Artikel Exegese von Schanz in Wetzer und Welte KL² IV S. 1080—1121. Namentlich für die Geschichte der Exegese steuern katholische Gelehrte wertvolle Forschungen bei. Nachweise über die Exegese der Juden s. im A. Rabbinismus PRE² XII S. 774. In dem deutschen Protestantismus richtet sich das Interesse zur Zeit weniger auf die Schriftinterpretation als auf die untersuchenden und darstellenden Disziplinen der Bibelwissenschaft. Im Vordergrunde steht die biblische Theologie. Zahlreiche Spezialarbeiten beschäftigen sich mit biblisch-theologischen Begriffen und ihren religionsgeschichtlichen Beziehungen, zum Teil in „naturwissenschaftlicher Methode". —

Es ist ein weiter Weg, über dessen Verlauf in knappen und unvollständigen Bemerkungen zu orientieren versucht wurde. Er vergegenwärtigt eine eigenartige und einzigartige religiöse und wissenschaftliche Entwickelung. Die Bibel, das aus zwei, geschichtlich betrachtet, weit auseinanderliegenden und verschieden beschaffenen Schriftensammlungen bestehende Buch, erweist sich durch achtzehn Jahrhunderte als die unerschöpfliche Quelle für die Glaubensnahrung und Seelenbildung der Christenheit. Aus ihrer Erklärung und Anwendung auf dogmatische und praktische Fragen entsteht die Theologie der Patristik. Die im Wandel der Zeiten sich wandelnden kirchlichen und religiösen Bedürfnisse gaben sich kund in hermeneutischen Theorien und in immer erneuten Versuchen einer verbesserten und vertieften Schriftauslegung. Wird die Bibel als heilige Schrift für die Christenheit sich behaupten, als der unerschöpfliche Text der Gottesoffenbarung an die Menschheit? Ist nicht gerade die historisch-kritische Schriftforschung, für welche die Hermeneutik als wissenschaftliche Disziplin eintritt, das Werkzeug zur Entwertung der Schriftautorität?

Nur dann, wenn Gott in der Geschichte nicht zu finden ist. Ist die Geschichte nichts weiter, als das Produkt menschlicher Thorheit und menschlicher Weisheit, die ihre Zeit hat und dann vergeht, so ist das Ergebnis des geschichtlichen Verständnisses die Sichtung, Einbalsamierung und Einsargung dessen, was einst gelebt hat; sie warnt davor, Leichen zu galvanisieren. Giebt sich Gott in der Geschichte kund und bewährt sich die Kraft der Gottesoffenbarung in der Schrift durch die Lebensfrüchte der Christenheit, so wird gerade das vertiefte geschichtliche Verständnis der Bibel dieselbe als den Text erweisen, der für alle Zeit Ausleger fordert um des Lebens willen (I, 7). **G. Heinrici.**

Hermes, Georg, kath. Theologe, gest. 1831. — Litteratur: Außer den im Text zu nennenden Schriften: eine Uebersicht der Litteratur von Niedner, Philosophiae Hermesii explicatio et existimatio, Lips. 1838, und in Rheinwalds Repertorium, Bd 22—32; Perrone, Zur Geschichte des Hermesianismus. a. d. Italien. Regensb. 1839; Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theol., herausg. von Achterfeld, Braun, Scholz u. Vogelsang. Köln 1833 ff; Esser. Denkschrift auf Georg H., Köln 1832; Elvenich, Acta Hermesiana, Gotting. 1836; Braun und Elvenich, Meletemata theol., Lips. 1838; Acta Romana, Hannov. 1838; Acta antihermes., Ratisb. 1839; Daniel Bernhardi, Laokoon oder Hermes und Perrone, Köln 1842, lat. Bonnae 1842; Elvenich, Pius IX., die Hermesianer und der Erzbischof v. Geißel, Breslau 1848; K. Werner, Gesch. d. kath. Theologie in Deutschland u. s. w. 2. A. 1889; Kessel, A. „Hermes" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. A. V (1888), Sp. 1875 ff., woselbst noch weitere Litteratur über H. verzeichnet steht.

Georg Hermes wurde am 22. April 1775 zu Dreyerwalde, einem Dorfe in Westfalen, geboren; er absolvierte zu Münster die philosophischen und theologischen Studien, wurde 1798 Lehrer am Paulinischen Gymnasium daselbst, empfing 1799 die Priesterweihe, ohne jedoch aus seinem Lehramt zu scheiden, lehrte aber seit 1807 auch Theologie an der dortigen Akademie. Er las neben der Dogmatik namentlich über „Einleitung in die Theologie" eine Disziplin, auf welche er ganz besonderes Gewicht legte und alle seine Kraft konzentrierte. Sie sollte das Christentum in seiner Vernünftigkeit und Notwendigkeit nachweisen. 1819 wurde er Professor der Dogmatik an der Universität Bonn. Hatte er schon zu Münster mit großem Erfolg neben Katerkamp und Kistemaker gelehrt, so erreichte seine Wirksamkeit und sein Erfolg in Bonn ihren Höhepunkt. Er wurde schulebildend. Gegen Ende der zwanziger Jahre war seine Schule die herrschende an der theologischen Fakultät in Bonn, in den Seminarien der Bischöfe von Culm, Trier und Ermeland. Auch in Breslau und Braunsberg hatte er Schüler. In Bonn war es ihm gelungen, die ihm widerstrebenden Elemente aus der Fakultät zu verdrängen, und von 1826 an wurden nur Schüler von Hermes dahin berufen: 1826 Achterfeld für Moral und praktische Theologie; Braun für Kirchengeschichte und Exegese; 1829 Vogelsang für Dogmatik und Müller für Exegese. Auch die von früher her in der Fakultät angestellten Docenten, Scholz und Ritter, schlossen sich an. Anhänger zählte er aber auch in anderen Fakultäten, in der juristischen den Professor Clemens August von Droste-Hülfshof, an der philosophischen Elvenich. Sein Einfluß in den Rheinlanden reichte zugleich weit über die Bonner Fakultät und jene Seminarien hinaus, besonders von der Zeit an, wo Graf Spiegel Erzbischof von Köln wurde; denn dieser hielt besonders hoch von ihm und bediente sich seiner, um den auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe stehenden Klerus seiner Diöcese zu bilden. Er ernannte ihn auch zum Ehrendomherrn und Mitglied der Examenskommission. Von diesem Einfluß machte Hermes auch, wie es scheint, einen ausgiebigen Gebrauch und trat solchen schroff entgegen, welche seinen Standpunkt nicht teilten. So soll er die Berufung Möhlers nach Bonn abgewehrt haben, indem er dem Erzbischof Möhlers „Prinzip des Katholicismus" als unkatholisch, schwärmerisch, ja pantheistisch schilderte; ebenso die Berufung Döllingers als Professor der Kirchengeschichte; dieser sei, soll er dem Erzbischof gesagt haben, von seinem eigenen König als Jesuit perhorresziert worden. Man hat H. darum Herrschsucht vorgeworfen und in gewissem Sinne wohl nicht mit Unrecht.

Wie Hermes, so wurden auch die Theologen seiner Richtung von den rheinischen Bischöfen begünstigt. Sie thaten sich ohne Frage durch regeren, wissenschaftlichen Sinn und tiefere Bildung vor den anderen hervor. Die Bischöfe handelten, indem sie die Hermesische Schule begünstigten, in dem guten Glauben, dadurch die wissenschaftliche Bildung des Klerus zu fördern. Anhänger der Hermesischen Philosophie selbst waren sie nicht. Einige von ihnen haben sich nachmals auch geäußert, daß sie Hermes' Schriften nicht genau gekannt hätten. „Aber", so schrieb der Bischof von Limburg, „das weiß ich bestimmt, daß seine Schüler, welche in meiner Diöcese als Priester und Kapläne angestellt sind und deren Wandel und Wirken ich genau kenne . . sich durchaus kirchlich-katholisch benahmen

und sich durch einen gesitteten Lebenswandel auszeichneten und empfahlen". Daß sie kirchlich rechtgläubig waren, betonten die Hermesianer auch ganz besonders, und zu den liberalen Theologen im vulgären Sinne konnten sie nicht gezählt werden. Hatten sie doch sich ausdrücklich gegen die bekannte Schrift: „Die katholische Kirche besonders in Schlesien, in ihren Gebrechen dargestellt, von einem katholischen Geistlichen (Theiner) 1827" erklärt und die Sache der Kirche gegen die Theinerische Partei verteidigt.

Als Hermes 1831 starb, hatte seine Schule noch unbestritten in den Rheinlanden und in Westfalen die Herrschaft. Nur leise Anfechtungen hatten bis dahin stattgehabt, und auch nach seinem Tode verblieb es, so lange der Erzbischof Spiegel lebte, bei litterarischen Anfechtungen; diese aber wurden von den Hermesianern, die von der Unfehlbarkeit ihres Systems überzeugt waren und die Anfechtenden als Ignoranten bezeichneten, mit rücksichtsloser Schärfe abgewiesen. Der einzige, der sich, und zwar schon im Jahre 1825, gegen die Hermesische Philosophie ausgesprochen hatte, war der seit 1818 als Professor des Systems und der Geschichte der Philosophie in Bonn in hohem Ansehen stehende Windischmann gewesen. Das Gewitter brach erst nach dem Tode von Hermes aus. Da erschien im September 1835 ein päpstliches Breve, welches seine Lehre und Schriften verdammte; dieses Breve wurde aber weder der weltlichen Regierung, noch den geistlichen Behörden amtlich mitgeteilt, und die Kunde davon kam zuerst aus Belgien herüber nach den Rheinlanden. Nach einem Bericht des römischen Jesuiten Perrone wäre das Breve in folgender Weise zu stande gekommen: Nachdem der hl. Stuhl Kunde von einem in Deutschland für und wider den Hermesianismus geführten Kampf erhalten hatte, gab er dem in München residierenden Nuntius den Auftrag, ihm Bericht zu erstatten; da aber der Erzbischof Spiegel in wiederholten Schreiben versicherte, des Hermes Lehre sei vollkommen orthodox, hielt man es in Rom vorerst nicht für geeignet, die Sache weiter zu betreiben. Erst als der durch das System angeregte Lärm durch eine von den ausgezeichnetsten Geistlichen und Professoren Deutschlands gegen Hermes gerichtete Anklage in Rom immer mehr Kraft gewann, stellte man dort im Jahre 1833 genauere Untersuchung an. Sie dauerte zwei Jahre und es wurden dazu auch mehrere Theologen von deutscher Abkunft herbeigezogen. Und auch daran ließ sich der hl. Stuhl nicht genügen; er forderte in Deutschland Männer von größtem Ruf der Gelehrsamkeit (darunter war jener oben genannte Windischmann) auf, die Werke des Hermes mit aller Sorgfalt zu prüfen und ihr Gutachten darüber abzugeben. Jetzt erst, da diese Gutachten ganz mit denen der römischen Gelehrten übereinstimmten, zog der hl. Vater die Sache vor seinen Richterstuhl und erließ das Verdammungsdekret. Hermes wird darin zu den viris erroris gerechnet, welche immer lernen und doch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Es fände sich, wird darin gesagt, bei ihm vieles, was dem katholischen Glauben zuwider sei. Insbesondere habe er irrtümlich gelehrt über die Natur des Glaubens, über die hl. Schrift, die Tradition, die Offenbarung, das Lehramt, über die Beweise vom Dasein Gottes, über das Wesen, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit und Freiheit Gottes, auch über die Notwendigkeit der Gnade und über die Erbsünde.

Die Hermesianer nahmen eine eigentümliche Stellung zu diesem Breve des Papstes ein. Sie stellten nicht in Abrede, daß die einzelnen Sätze, welche das Breve benannte, und auch die ganze wissenschaftliche Richtung, über welche es das Anathema ausspreche, in der That verdammungswürdig seien; aber sie behaupteten, Hermes würde, wenn er noch lebte, dieselben als die seinigen nicht nur nicht anerkennen, sondern auch mit allem nur möglichen Abscheu von sich fern halten; sie sprachen in einer Erklärung, welche sie schon im November 1835 in der Augsburger allgemeinen Zeitung abgaben, die Erwartung aus, „daß die zahlreichen und in Preußen fast alle theologischen Katheder innehabenden Freunde und Schüler des herrlichen christlichen und im aufrichtigen Sinn für die katholische Kirche weiland arbeitenden Mannes die Sache nicht würden auf sich beruhen, und ihren edlen Freund und Meister für immer wie einen Sophisten bei der ganzen christlichen Welt durch das päpstliche Schreiben geächtet dastehen lassen", und gaben sich der Hoffnung hin, „daß nach richtigerer Darstellung und Einsicht der Sache die Ehre eines der würdigsten Geistlichen der katholischen Kirche, eines der tiefsten und redlichsten Forscher nach Wahrheit, und eines der gelehrtesten und verdiensteten Theologen Deutschlands, werde wiederhergestellt werden." Nach ihrer Überzeugung war dem Papst teils aus üblem Willen, teils aus Unkenntnis eine falsche Deutung von der Hermesischen Lehre gegeben worden, und gleich der erste Hermesianer, der sich über das Breve äußerte, Professor Achterfeld, beklagte es tief, daß Leute, die weder Theologie noch Philosophie wissen, den ehrwürdigen Oberhirten zu einem Schritt verleiteten, der die Feinde des Katholicismus

jubeln machen werde, und daß Fanatiker das mit Deutschlands Leben und Geist ganz unbekannte Rom zu Mißgriffen verleiteten, welche dasselbe mit seinen besten und ergebensten Freunden entzweien, und die Waffen der Feinde der Hierarchie gegen dieselbe schärften. Von diesem Gesichtspunkt aus glaubten sie daher, ohne den Respekt wider den hl. Vater zu verletzen, eine Kritik an dem päpstlichen Breve üben zu dürfen. Sie tasteten das Breve und die darin enthaltenen Sätze nicht an, sondern behaupteten nur, daß damit nicht die Hermesische Lehre gezeichnet sei.

Von der Überzeugung, daß der Papst getäuscht worden sei, waren die Hermesianer so durchdrungen, daß zwei von ihnen, Braun und Elvenich, sich im Jahre 1837 auf den Weg nach Rom machten, um den Papst von der guten Sache des Hermesianismus zu überzeugen. Dort aber richteten sie nichts aus, und in Deutschland selbst hatte mittlerweile ein Umschlag in dem Urteil über den Hermesianismus stattgefunden; die Hermesianer hatten jetzt den größten Teil der katholischen Theologen gegen sich.

Damit stehen wir bei der Frage, ob der Hermesianismus wirklich, wie die Hermesianer behaupteten, seine Gegner nur an Leuten fand, welchen das Verständnis für Philosophie abging, und welche verketzerten, was sie nicht verstanden und denen vielleicht aus anderen Gründen die Hermesianer verhaßt waren, oder ob das System selbst zur Gegnerschaft herausgefordert hat, ob es auf Irrtum beruhte oder wenigstens eine für den katholischen Glauben bedenkliche Seite darbot. Darauf wird die Prüfung des Hermesianischen Systems die Antwort geben. Wir legen ihr die sehr wenigen Schriften von Hermes zu Grunde. Außer einer kleinen Schrift „über die innere Wahrheit des Christentums" vom Jahre 1805 veröffentlichte er nur 1819 den ersten Teil „einer Einleitung in die christkatholische Theologie", dann 1829 die erste Abteilung „der positiven Einleitung". Erst 1834 veröffentlichte Dr. J. H. Achterfeld den ersten und zweiten Teil von Hermes „christkatholischer Dogmatik", 1836 den dritten Teil mit „Approbation des geistlichen Ordinariates".

Auf den ersten Anblick hat die Anfechtung des Hermesianischen Systems etwas Befremdliches; denn die Hermesianer bekannten sich zu allen katholischen Dogmen und fochten auch nicht ein einziges an. „Ich bin gewiß geworden," sagt Hermes in der Vorrede zum ersten Teil seiner Einleitung, „daß ein Gott ist, ich bin gewiß geworden, daß ich ewig sein und leben werde, daß das Christentum göttliche Offenbarung und daß der Katholicismus das wahre Christentum ist", und Hermes stellt sich nun die Aufgabe, dieses katholische Christentum philosophisch zu beweisen. Den Beweis leitet er mit den Worten ein: „Man kann nur das glauben, was man aus Vernunftgründen als wahr erkannt hat. Man muß also den Mut haben, so lange zu zweifeln, bis man sichere Vernunftgründe gefunden hat", und er zeugt von sich selbst, daß er diesen Weg gegangen ist. „Von seinem Gewissen bedrängt, sagt er, habe er sich entschlossen, zu der Frage offen überzugehen, ob denn auch wohl wirklich ein Gott sei, und er habe überall so lange als möglich gezweifelt, und da erst definitiv entschieden, wo er eine absolute Nötigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte. Auf diesem Weg ist er zu der Ueberzeugung gelangt, daß ein Gott, und wie er beschaffen sei. Und wie seine Vernunft ihn zu dieser Überzeugung genötigt hat, so nötigt sie ihn auch zur Anerkennung einer über ihr stehenden göttlichen Autorität. Von ihr empfängt dann der Mensch die übernatürlichen Wahrheiten, welche den Inhalt des Christentums ausmachen. Diese Wahrheiten sind niedergelegt in der hl. Schrift A und NTs, und in der Tradition; beide erklärt aber das in der Kirche befindliche Lehramt für unfehlbar richtig.

Darnach ist die Vernunft zwar nicht Erkenntnisprinzip; denn die Erkenntnisprinzipien sind nach obigem die hl. Schrift, die Tradition und das unfehlbare Lehramt; aber die Vernunft ist doch erkennendes Prinzip und zwar das einzige: denn das Geschäft der Vernunft ist es, die genannten Erkenntnisprinzipien als historisch wahre darzuthun, und zwar als solche, welche innerlich wahr sind und in einer notwendigen Verbindung mit unserer Pflichterfüllung stehen.

Von diesem System könnte man nun meinen, daß es einerseits der übernatürlichen Offenbarung ihr Recht widerfahren lasse; denn diese wird ja in ihrem vollen Umfang anerkannt und an die Gemeinde tradiert; und daß es andererseits seinen Wert darin habe, daß der Inhalt dieser Offenbarung durch Vernunftgründe als innerlich wahr dargethan wird. Allein das darf dabei doch nicht übersehen werden, daß der Vernunft eine sehr bedeutende, ja eine entscheidende Rolle eingeräumt wird. Nicht zwar in dem Sinn, daß die Vernunft die Richterin über die in der Offenbarung enthaltenen Glaubenswahrheiten sein soll, aber doch in dem, daß die Vernunft es ist, welche Zeugnis davon ablegt,

daß die Offenbarung historisch und innerlich wahr ist, woraus sich für die Vernunft die Notwendigkeit ergiebt, dieser Autorität sich zu unterwerfen und ihrer Leitung in Sachen des Heils sich zu unterstellen.

Die Stellung, welche dabei Hermes der Vernunft einräumt, ist ganz analog der, welche in der Wolfischen Philosophie ihr eingeräumt wurde. Auch diese Philosophie fand alle Wahrheiten des Christentums vernunftgemäß, und es galt als eine Verstärkung der Glaubwürdigkeit dieser Wahrheiten, daß die Vernunft ein Zeugnis für sie ablegte. In der darauffolgenden Zeit wußte aber die Vernunft mit diesen Wahrheiten nichts mehr anzufangen und keine Stellung zu ihnen zu nehmen. Daraus glaubte man dann, nachdem man der Vernunft einmal diese dominierende Stellung eingeräumt hatte, einen Schluß zu Ungunsten dieser Wahrheiten machen zu dürfen und zu müssen. Setzt man nun, konnte man der Hermesischen Philosophie gegenüber sagen, den Fall, daß die Vernunft wieder Zweifel faßt an der historischen Wahrheit der Offenbarung und in sich keine Nötigung findet, auf dieselbe als auf die höhere Autorität hinzuweisen, so ist bei der Aufgabe, welche Hermes der Vernunft zuweist, der Menschheit der Weg zu dieser Offenbarung versperrt, und das Organ, mit dem sie allein dieselbe erfassen kann, ist ihr abhanden gekommen.

Da wird offenbar der Vernunft eine Stellung eingeräumt, welche vor allem mit dem Autoritätsprinzip, dem die katholische Kirche huldigt, nicht vereinbar ist. Es kommt aber noch ein anderes und wohl noch stärkeres Bedenken gegen die Prinzipien des Hermes hinzu. Nach ihm muß der richtig denkende, seiner Vernunft folgende Mensch bei dem christlichen Glauben anlangen, und so kann auch der, welcher diesen Weg gegangen ist, jedem konsequent Denkenden das Christentum beweisen. Danach macht also die bloße Denkoperation den Menschen zum Christen.

Schon gegen die Prinzipien dieser Philosophie erhoben sich also nicht geringe Bedenken. Nimmt man dann noch hinzu, daß Hermes mit aller Energie darauf drang, daß man diesen Weg des Denkens gehe und daß man „klare Gedanken" habe, nimmt man hinzu, daß er von diesem Standpunkt aus mit Härte und Verachtung von Gefühl und Phantasie sprach, so wäre es nicht zu verwundern, wenn seine Philosophie für viele etwas Abstoßendes gehabt hätte. Dennoch nehmen wir das Gegenteil wahr. Hermes imponierte mit seinem System, und schon seine „Einleitung" wurde sehr günstig aufgenommen.

Erst nachdem der Papst sich gegen das System ausgesprochen hatte, beschäftigte sich die Kritik eingehender mit demselben; man erhob Bedenken gegen das Prinzip, von dem das System getragen war, und man fand, daß Hermes auch die Dogmen nicht in ihrer Tiefe erfaßt, oft sogar gegen den wahren Sinn derselben verstoßen habe. Es geschah das aber erst gegen das Ende der dreißiger Jahre. Da erschien von Kreuzhage „eine Beurteilung der Hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältnis der Philosophie zum Christentum" (Münster 1838), eine Abhandlung über Glauben und Wissen in der Tüb. ThQS (Jahrgang 1839, Heft 3) und pseudonym von Myletor (Werner) die Schrift: „Der Hermesianismus, vorzugsweise von seiner dogmatischen Seite dargestellt in Briefen zweier theologischer Freunde" (Regensburg 1845).

Auf diesen Umstand nun, daß man so spät erst Bedenken gegen das Hermesische System geäußert hatte, gründeten seine Anhänger die Behauptung, daß andere Motive als Bedenken gegen die innere Wahrheit des Systems die jetzigen Angriffe hervorgerufen hätten.

Dem ist aber doch wohl nicht so. Vielmehr wird man sagen müssen, der Ausspruch des Papstes hatte denen, die jetzt als Gegner auftraten, nur die Zunge gelöst. Daß das Hermesische System eine geraume Zeit hindurch unangefochten blieb, hatte seinen vornehmsten Grund in dem Stand der damaligen Theologie. Alle Dogmatiker dieser Zeit standen entweder auf dem Wolfischen oder Kantischen Standpunkt, also (vielleicht unbewußt) auf dem rationalistischen, und ihre Rechtfertigung der katholischen Dogmen war eine erkünstelte. Es hätte sich von allen diesen Dogmatikern nachweisen lassen, was man jetzt dem Hermesianismus nachwies und was vorzugsweise jener dritte Gegner, Myletor, that, daß man von diesem Standpunkt aus nicht zur wahren Erfahrung und Würdigung der katholischen Dogmen gelange. Aus diesem Standpunkt und, was damit zusammenhängt, und was Myletor richtig hervorhob, aus dem Umstand, daß das katholische Bewußtsein damals bedeutend abgeschwächt war, erklärt sich also die Aufnahme, welche das Hermesische System im Anfang fand. Man war nicht überrascht über den philosophischen Standpunkt, den dasselbe einnahm; denn es war kein wesentlich neuer; erfreut aber konnte man

von diesem Standpunkt aus sein über die Gedankenschärfe, die sich in dem System aussprach und über das dem Anschein nach glänzende Resultat, demzufolge der Katholicismus samt allen seinen Dogmen mit Evidenz philosophisch gerechtfertigt erschien. — Darin erkannte man einen Fortschritt, den man laut pries.

Es bahnte sich aber, wie Myletor auch nachwies, gerade in der Zeit, in welcher Hermes wirkte, ein Umschwung im katholischen Bewußtsein an, der nach dem Tode von Hermes und bis dahin, wo der Papst sich aussprach, schon zum guten Teil sich vollzogen hatte. Dieser drückte sich auch darin aus, daß man in der Dogmatik den Wolf-Kantschen Standpunkt verließ, daß man die rationalistische Grundlage desselben erkannte und sich ihr zu entziehen suchte. Dieser Umschwung war aber von Hermes und seinen Schülern unbeachtet und ungeteilt geblieben. Daraus erklärt sich dann die Abkehr von der Hermesischen Philosophie. Bei der Herrschaft aber, welche diese Richtung sich in einem Teil von Deutschland errungen hatte, und bei der rücksichtslosen Weise, mit der die Hermesianer diese Richtung festzuhalten suchten und ohne weiteres jeden als Ignoranten brandmarkten, der auch nur bescheidene Zweifel an der Unfehlbarkeit des Systems aussprach, ist es auch erklärlich, daß man die Abkehr lange nur in der Stille vollzog.

Bezeichnend ist es, daß der erste, der sich (ein Katholik) gegen die Hermesische Richtung aussprach, ein Mann war, der in philosophischer Beziehung die Wege Kants verlassen und sich zu Schelling gewandt hatte, der schon genannte Windischmann.

Unter diesen Umständen muß man denn auch billiger darüber urteilen, daß man in Deutschland vielseitig mit Klagen sich dahin wendete.

In einer Reaktion des katholischen Bewußtseins liegt also nach unserer Annahme der erste Grund der Gegnerschaft gegen die Hermesische Philosophie.

In Zusammenhang damit steht aber die zu gleicher Zeit eintretende Reaktion des katholischen Bewußtseins gegen die kirchenpolitisch liberale Richtung, wie diese bis dahin von den rheinischen Bischöfen, vor allem von dem Erzbischof Spiegel von Köln, vertreten wurde. Gerade die Hermesianer gehörten dieser freieren, durch den Erzbischof Spiegel repräsentierten Richtung an. Sie gehörten zu denen, welche sich in die neue Ordnung der Dinge, wie sie sich im Verhältnis zum Staat angebahnt hatte, zu finden gewillt waren; ihrer hatte sich darum der Erzbischof von Köln bedient, um den auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe stehenden Klerus seiner Diöcese heranzubilden. Aber eben darum paßten sie nicht zu der Richtung der Reaktionspartei, welche um diese Zeit schon sich zu bilden angefangen hatte, und es war natürlich, daß der neue Erzbischof Droste von Vischering (1836) von dem päpstlichen Breve Anlaß nahm, gegen die Hermesianer aufzutreten. Droste Vischering war dem Hermes schon von Münster her abgeneigt gewesen. Er mißbilligte, sagt Perrone, des Hermes Methode, sowie den Gebrauch der deutschen Sprache, wodurch dem Sinn der streng theologischen Sprache zu nahe getreten wurde. Schon als Hermes von Münster aus nach Bonn berufen worden ward und viele Theologen in Münster dem geliebten Lehrer zu folgen sich anschickten, hatte er, damals Bischof von Münster, diesen Theologen sofort bekannt gemacht, daß keiner von ihnen ohne seine Erlaubnis anderswo als in Münster irgend einen Zweig der Theologie hören dürfe, mit der Erklärung, daß er keinem Zuwiderhandelnden die Weihen werde erteilen lassen. Die preußische Regierung hatte sich vergebens bemüht, ihn zur Zurücknahme dieser Bekanntmachung zu bewegen, und es war ihr nichts übrig geblieben, als, um dieselbe unwirksam zu machen, die theologische Fakultät zu Münster (im April 1820) zu suspendieren. Diese Abneigung gegen Hermes trug dann Droste Vischering, nachdem er Erzbischof geworden war, selbstverständlich auf dessen Anhänger über. Es konnte daher für ihn keine Frage sein, welche Stellung er zu ihnen einzunehmen habe. Die Verdrängung des Hermesianismus, als des Systems, welches die Stütze des bisher herrschend gewesenen Liberalismus gewesen, war ja die Vorbedingung für eine gedeihliche Aufnahme der von ihm vertretenen Richtung in den Rheinlanden. Dem neuen Erzbischof war also die in Rom vollzogene Verdammung des Hermesianismus nur willkommen, und er beutete sie nach Kräften aus. Bei diesem Zusammenhang der Dinge gebührt dem päpstlichen Verdammungsdekret noch eine besondere Bedeutung. Es unterstützte eine ultramontane Reaktionspartei, welche in der Stille in Deutschland herangereift war; es leistete ihr Dienste gegen eine Richtung, welche bis dahin in den Rheinlanden die herrschende und die von den rheinischen Bischöfen begünstigte gewesen war. Die Niederlage, welche der Hermesianismus erlitt, war zugleich eine Niederlage, welche die damaligen rheinischen Bischöfe erlitten. Jene Partei hatte mit Hilfe Roms auch über sie gesiegt. Mit Recht wird man daher die An-

fechtung des Hermesischen Systems als ein weiteres Symptom der eingetretenen Reaktion bezeichnen dürfen.

Welche Schritte der Erzbischof dann seit 1836 gegen den Hermesianismus that, wie er dadurch in einen Konflikt mit der Regierung geriet, und wie dann dieser Konflikt in Zusammenhang mit der Frage über die gemischten Ehen trat und es dadurch zu dem Bruche mit dem Erzbischof und mit seiner Wegführung nach Münster kam, darüber ist an einem anderen Ort zu berichten. Hier berühren wir nur noch die Bemühungen der Hermesianer, durch die sie in Rom ein anderes Urteil über ihr System und ihre Stellung zur Kirche zu erwirken suchten.

Daß bei der beschriebenen Lage der Dinge sie in Rom nichts ausrichten würden, war von vorne an zu erwarten. Die genannten beiden Hermesianer Elvenich und Braun langten in Rom am 26. April 1837 an. Ihr Ziel war, den Hermesianismus von dem Vorwurf der Heterodoxie zu reinigen. Sie verwarfen alles das, was der Papst in dem Breve verworfen hatte; aber sie behaupteten, das sei nicht die Hermesische Lehre, welche darin gezeichnet sei; über diese sei der hl. Stuhl vielmehr falsch berichtet worden. Sie wollten darum die Wiederaufnahme der Untersuchung erwirken und machten dazu Vorschläge. Eine Zeit lang lebten sie in der Illusion, daß man in Rom auf den einen oder anderen ihrer Vorschläge eingehen werde. Sogar zu einer Audienz bei dem Papst wurden sie vorgelassen, und dieser empfing sie wohlwollend. Er äußerte sich darin über Hermes selbst dahin, daß er gegen dessen persönliche Orthodoxie keinen Zweifel hege; aber es könne ja sein, daß er in seinen Schriften nicht überall der einmal festgestellten Methode sich bedient habe, was doch in der Theologie der Gegner wegen notwendig sei, und verließ sie mit der Ermahnung, sie möchten sich gelehrig (dociles) erweisen; denn er hoffe, sie seien nicht nach Rom gekommen, um zu belehren, sondern belehrt zu werden.

Die Audienz erweckte ihnen Hoffnungen, die nicht in Erfüllung gingen. Als sie in Verkehr mit dem Jesuitengeneral Roothan traten, der ihnen als der Theologe bezeichnet worden war, mit dem sie ihre Angelegenheit verhandeln sollten, mußten sie bald inne werden, daß in Rom das Urteil über Hermes bereits feststehe: denn nach kurzen Verhandlungen mit dem General schrieb ihnen der Kardinalstaatssekretär (5. August), an den sie sich gewendet hatten, sie seien im Irrtum gewesen, wenn sie gehofft hätten, daß an dem einmal über Hermes gefällten Spruch etwas geändert werden würde, und gab ihnen den Rat, in ihre Heimat zurückzukehren und dahin zu wirken, daß die Anhänger des Hermes aufhörten, die Einheit der Kirche zu stören. Dennoch blieben sie noch und fertigten eine, nachmals in Deutschland gedruckte Schrift, meletemata theologica, aus und baten um die Erlaubnis, sie in Rom drucken lassen zu dürfen. Zwei Monate lang blieben sie ohne Antwort; dann erhielten sie eine abschlägige. Jetzt sahen sie freilich ein, daß ein längeres Verweilen in Rom zu nichts mehr nütze. Dennoch suchten sie in einem Schreiben an den Papst diese abschlägige Antwort noch so zu deuten, daß ihre Lehre stillschweigend gebilligt sei. Da beeilte sich der Staatssekretär, ihren Illusionen ein Ende zu machen. Er schrieb ihnen, so sei es durchaus nicht gemeint. Über die meletemata aber, die er gar nicht gelesen habe, sich zu äußern, läge kein Grund vor. Da sie dem Verwerfungsurteil des heil. Stuhls sich nicht unterwerfen wollten, so führe ein weiterer Schriftenverkehr zu nichts mehr. „Causa finita est, utinam aliquando finiatur et error“. Am 18. April 1838 verließen sie Rom. Ihre Mission war also mißlungen. Der hl. Stuhl hatte die wider Hermes und seine Schriften gefällte Sentenz nicht zurückgenommen, und der Hermesianismus blieb geächtet. Von jetzt an konnte, wer sich noch zum Hermesianismus bekannte, kein kirchliches Amt mehr bekleiden, und im Jahre 1844 wurden auch die beiden, Braun und Achterfeld, ihres akademischen Amtes enthoben, aber ehrenvoll und mit Beibehaltung ihrer Besoldung. Noch gaben zwar die Hermesianer die Hoffnung nicht auf, eine Revision der über Hermes gefällten Sentenz zu erwirken, wie überhaupt die Hoffnung, daß die freieren Richtungen wieder geduldet würden, und benützten manche sich darthuende Gelegenheit, dieser Hoffnung Ausdruck zu geben, aber vergebens. Das Interesse für ihre Richtung verlor sich und der Hermesianismus galt in Bälde für antiquiert. Zudem trat jetzt die Zeit ein, wo die preußische Regierung, um den Frieden mit der römischen Kirche zu erhalten, eine äußerst nachgiebige Stellung einnahm. Während noch bis zum Jahre 1860 die Statuten der theologischen Fakultäten von Bonn und Breslau an dem Satz festhielten, daß der Bischof einen Universitätslehrer, wenn er glaubt, daß derselbe gegen die Glaubens- und Sittenlehre verstoße, nur durch das Ministerium zur Rechenschaft ziehen könne, ist in diesem Jahre wenigstens für die katholisch-theologische Fakultät durch eine mit der Regierung seitens des Erzbischofs geschlossene Konvention diese Bestim-

mung illusorisch gemacht worden: denn dieser zufolge sollte der Bischof die einem Professor erteilte Ermächtigung zum Lehren jederzeit zurücknehmen können, wovon in eben diesem Jahre durch den Fürstbischof Förster von Breslau gegen den Professor der Theologie Baltzer unter Mitwirkung der Regierung sofort Gebrauch gemacht wurde.

(H. Schmid †) P. Tschackert.

Hermias. — Ausgaben: Edit. princ. R. Seiler, Basil. 1553; W. Worth, Oxon. 1700; Pr. Maranus, Par. 1742; J. Chr. Dommerich, Hal. 1764; W. F. Menzel, Lugd. Bat. 1840; J. C. Th. Otto, Jen. 1842 (= Corp. Apol., Vol. 9, 2—31; vgl. die Prolegomena S. XL bis LI, in denen über Handschriften, Ausgaben, Uebersetzungen und sonstige Litteratur eingehend berichtet wird); H. Diels, Doxographi Graeci, Berol. 1879, 649—656 (vgl. 259—263). Deutsche Uebersetzungen von W. F. Thienemann, Leipzig 1828, und J. Leitl in der Bibl. d. KVv, Kempten 1873. Vgl. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litter. 1, Freiburg 1893, 782 f.; G. Krüger, Gesch. d. altchr. Litt., Freiburg 1894, § 44.

In 13 zum Teil wertlosen Handschriften (Cod. Patmens. 202 σβ' saec. X. Cod. Monac. 512 saec. XV. all.) ist eine „Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων" überschriebene und an die Freunde des Verfassers gerichtete apologetisch-polemische Abhandlung erhalten. In ihren 10 Kapiteln werden die einander widersprechenden Behauptungen der Philosophen über die menschliche Seele, über Gott und Welt, besonders aber über die Grundprinzipien der Dinge mit billigem Witz, nicht ungewandt, aber oberflächlich und ohne tieferes Verständnis der philosophischen Probleme wie der christlichen Wahrheit durchgehechelt. Über den Verfasser und die Abfassungszeit läßt sich, da die Schrift im christlichen Altertum nie genannt worden ist, Sicheres nicht aussagen. Den Autornamen für pseudonym zu halten liegt kein Grund vor, ebensowenig zur Identifikation des Verfassers mit Hermias Sozomenos, dem Kirchenhistoriker, oder dem bei Philastrius haer. 55 (ed. Marx, p. 28, 16) und Augustin haer. 59 erwähnten Stifter einer sonst nicht bekannten Sekte der Hermianer. Die gewöhnliche Ansicht, daß die Schrift in das Zeitalter der großen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, etwa in die Jahre 180—200 gehöre, hat zuletzt Otto ausführlich verteidigt. Dieser Annahme widerspricht die handschriftliche Überlieferung nicht (vgl. Cod. Ottob. 112 und 191, in denen die Schrift mit Tatian bezw. mit pseudojustinischen Abhandlungen überliefert ist). Sie wird gestützt durch die Berührungen der Schrift mit Stellen bei Justin, Tatian, auch Athenagoras und Theophilus, Lucian Hermotimus, vor allem aber der pseudojustinischen Cohortatio ad gentes (vgl. Herm. § 2 mit Coh. 7 not. 14 Otto; auch Herm. § 11. mit Coh. 31 n. 4). Nun ist die Coh. höchst wahrscheinlich nach Clemens von Alexandrien und vor Julius Afrikanus im ersten Fünftel des 3. Jahrhunderts geschrieben (ich gründe diese Behauptung auf die Resultate einer noch ungedruckten Preisarbeit), und eine genaue Vergleichung der Stellen macht es wahrscheinlich, daß Hermias die Priorität zuzuerkennen ist. Die Möglichkeit, daß die Abfassung durch den um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen, von Hermias wie von der Cohortatio — hier freilich in anderer Form — bekämpften pseudoplutarchischen Auszug aus den Placita des Aëtius (vgl. Diels) veranlaßt wurde, der als bequemer Leitfaden weit verbreitet war, muß zugegeben werden. Der allgemeine Charakter des Schriftchens, dessen banale Polemik bei einem christlich-sophistischen Produkt nicht anstößig zu sein braucht, weist eher in das zweite, als in ein späteres Jahrhundert. Unter diesen Umständen kann man die Annahme, daß Hermias im 2. Jahrhundert geschrieben haben möge, nicht eine „schlecht begründete Vermutung" (Harnack) nennen. In der Schrift ein Machwerk des 5. oder 6. Jahrhunderts zu sehen (so Menzel, Diels und Harnack), ist vollends kein Grund vorhanden. **G. Krüger.**

Hermogenes. — Litteratur: Mosheim, Comment. de rebus christ. ante Constantinum p. 453; Walch, Ketzergeschichte I, 552 ff.; Böhmer, Hermogenes Africanus, Sundiae 1832; Hauck, Tertullians Leben und Schriften 1877 S. 259 ff.; Hesselberg, Tertullians Lehre 1848 S. 110 ff.; Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1883, 225 ff; Harnack, Die Ueberlieferung u. d. Bestand d. altchristlichen Litteratur 1893 S. 200 und die Chronologie der altchristlichen Litteratur 1897 I, 534 ff.

Hermogenes ist ein mehrfach genannter gnostisierender Irrlehrer auf der Wende des 2. und 3. Jahrhunderts. Tertullian schrieb gegen ihn zwei Schriften: „De causa animae adv. Hermogenem", die verloren ist (vgl. De anima 1. 3. 11. 22. 24) und „Adv. Hermogenem", die wir noch besitzen. Er erwähnt ihn auch und führt Sätze von ihm an adv. Valent. c. 16, de praescript. Haer. c. 30. 33, de monog. c. 16. Nach Euseb. H. E. IV, 24, 1 schrieb Theophilus von Antiochien gegen einen Irrlehrer

Hermogenes. Außerdem finden sich Nachrichten über ihn bei Hippolyt, Philos. VIII, 4. 17; X, 28; Theodoret, Haer. fab. Comp. I, 19; Philastrius, De haer. c. 44; Augustin, h. 41.

Es fragt sich zunächst, ob der von Theophilus von Antiochien und der von Tertullian bekämpfte Hermogenes dieselbe Person ist, oder ob wir mit Mosheim und Walch zwei Häretiker desselben Namens annehmen wollen. Aber abgesehen davon, daß eine solche Verdoppelung an sich schon mißlich ist, kennen Hippolyt und Theodoret offenbar nur einen, dem sie nicht bloß die von Tertullian bekämpften Irrlehren, sondern auch die christologische Irrlehre beilegen, die Theophilus bekämpft hat. Man wird also mit Tillemont (Memoires III, 65) und Harnack annehmen müssen, daß Hermogenes früher im Orient gelebt hat und dort in der zwischen 181 und 191 geschriebenen Schrift von Theophilus bekämpft wurde, dann aber nach Karthago übergesiedelt ist, wo Tertullian seinen Traktat nach Uhlhorn (Fundamenta chronologiae Tertullianeae) 206 oder 207, nach Hesselberg 205, nach Nöldechen (TU V H. 2, 56 ff.) 202 gegen ihn schrieb. Damals lebte Hermogenes als Maler in Karthago, wie denn Tertullian sich mit seinen persönlichen Verhältnissen bekannt zeigt. Die Vorwürfe, die Tertullian gegen sein sittliches Leben erhebt (vgl. c. 1: „Pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit" — s. auch c. 45 i. f.), gehen gewiß zunächst aus montanistischer Beschränktheit hervor. Vielleicht huldigte Hermogenes aber auch in der That, was mit seinem Künstlerberuf und seinen philosophischen Studien zusammenhängen mag, einer freieren Weltanschauung. Ein völlig ausgebildetes gnostisches System hat Hermogenes nicht aufgestellt, er wollte nur, wohl in dem Glauben, damit der Kirchenlehre nicht zu widersprechen, diese selbst durch einzelne der Philosophie entlehnte Sätze ergänzen. Deshalb ist er nicht zu den eigentlichen Gnostikern, sondern nur zu den gnostisierenden Lehrern zu rechnen. Sein Hauptsatz, den Tertullian in der mehrgenannten Schrift bestreitet, war die Ewigkeit der Materie und die Leugnung einer Schöpfung aus nichts (c. 1: „nolens Deum ex nihilo universa fecisse"). Er ging von der Annahme aus, Gott müsse alles aus sich selbst, aus nichts oder aus einer vorhandenen ewigen Materie gemacht haben (vgl. a. a. O. c. 2). Die erste Annahme erklärt er für unmöglich, weil Gott unveränderlich ist („Negat illum ex semet ipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent, quaecunque ex semet ipso fecisset dominus; porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper qua dominus"). Die zweite verwirft er deshalb, weil Gott dann auch das Böse ex arbitrio ex voluntate gemacht hätte. Es bleibe also nur die Annahme einer ewigen Materie, in der zugleich die Ursachen des Bösen liegen müssen. Diese ewige Materie, deren Dasein Hergomenes auch aus Gen 1 zu beweisen suchte, denkt er nun völlig eigenschaftslos; sie ist weder körperlich noch unkörperlich (c. 35: „neque corporalem, neque incorporalem materiam facit"), weder gut noch böse (c. 37). Zugleich hat sie aber doch etwas Körperliches in sich und daraus werden die Körper und etwas Seelenartiges, ihre ungeordnete Bewegung, woraus die Seelen werden. In dieser ungeordneten Bewegung der Materie (Hermogenes vergleicht sie mit einem siedenden Topfe c. 41) liegt die Möglichkeit einer Bildung derselben, weil eine Verwandtschaft mit Gott als der geordneten Bewegung. Diese Bildung der Materie geschah nun nicht, indem Gott die Welt durchdrang, sondern indem er sich ihr nur näherte, wie ein Magnet das Eisen anzieht (c. 44). Hier liegt wohl der Punkt, von wo aus Hermogenes das Vorhandensein des Bösen erklären zu können meinte. Die Materie wird nämlich nicht ganz, sondern nur teilweise gebildet (c. 38: „Nec tota materia fabricatur, sed partes ejus)." Gott durchdringt sie nicht, es kommt also nur zu einer Bildung auf der Oberfläche. In jedem Teile der Materie ist aber zugleich das Ganze enthalten (c. 39), es bleibt daher in allem etwas von der ungeordneten Bewegung, und da wird Hermogenes, obwohl das aus Tertullians Angaben nicht ganz klar wird, die Ursache des Bösen gesehen haben. Weiter hängt mit diesen Gedanken aufs engste die Ansicht des Hermogenes von der menschlichen Seele zusammen, welche Tertullian in einer eigenen uns verlorenen Schrift „de censu animae" (vgl. De anima 1) widerlegte und gegen die er auch de anima 11 polemisiert, daß er nämlich die Seele als aus der Materie entsprungen ansah (De anim. 11: „animam ex materia, non ex Dei flatu contendit"). Aus Tertullians Widerlegung sieht man, daß Hermogenes dann für die sterbliche, weil der Materie angehörende Seele, die Unsterblichkeit nur behauptete auf Grund des ihr mitgeteilten aus der Substanz Gottes stammenden göttlichen Geistes. So ist auch wohl der Satz in einem von Caspari zuerst veröffentlichten Pseudo-Ambrosianischen Traktat über den Ursprung der Seele (vor 600) zu deuten, in dem es heißt:

„Cesset Ermogenis, qui dicit nihil post mortem hominem futurum“. Die Behauptung ist wohl nur auf diejenigen Menschen zu beziehen, die den aus Gott stammenden Geist nicht haben oder durch ihre Sünde verloren haben und deshalb das Schicksal der Dämonen teilen, die in Materie aufgelöst werden (Theodoret, Haer. fab. comp. I, 19: „Τὸν διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχεθήσεσθαι“), und ähnlich wird es sich verhalten mit der Angabe des Philastrius, h. 55 „Paradisum visibilem negant“. Ganz unklar ist, was die Väter über christologische Irrlehren des Hermogenes berichten. Während Tertullian sagt: „Christum dominum non alium videtur agnoscere, alium tamen facit“ (adv. Herm. c. 1), rechnen ihn Philastrius und Augustin zu den Patripassianern und in den excerptis Theodoti bei Clemens Alex. lesen wir, er habe Ps 19, 5 darauf bezogen, daß Christus seinen Leib in der Sonne abgelegt habe (τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι). **G. Uhlhorn** D.

Hermon. — Litteratur: H. Reland, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata 323 ff.; Ritter, Erdkunde XV, 1, 178 ff. 156 ff.; Porter, Five Years in Damascus 1855, I, 287 ff.; K. Furrer, Wanderungen durch das heilige Land[2] 1891, 416—429; J. G. Wetzstein, Das batanäische Giebelgebirge 1884, 9—13; ders. in F. Delitzsch, Biblischer Commentar über den Propheten Jesaia 1869, 689; W. M. Thomson, The Land and the Book, Central Palestine and Phoenicia 1883, 484—523; Ed. Robinson, Neuere biblische Forschungen 1857, 538—545, 561—571; The Survey of Western Palestine, Jerusalem, London 1884, 484—533 (= Ch. Warren in Quarterly Statement 1870); Fr. Noetling, Der Jura am Hermon, Stuttg. 1887; Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai, Beirut 1896.

Hermon ist im AT der Name eines Gebirges, das die Nordgrenze des Amoriterreiches des Og bildete Dt 3, 8; 4, 48; Jos 12, 1 oder die Nordgrenze von Ostmanasse 1 Chr 5, 23, d. h. des israelitischen Gebiets überhaupt. Jos 12, 5 und 13, 11 wird der „ganze Hermon“ sogar in die Grenze eingeschlossen. Danach haben wir das Gebirge in der Gegend von Dan und den Jordanquellen zu suchen. Nähere Auskunft geben die Targume zu Dt 3, 9; HL 4, 8 und der Samaritanus zu Dt 4, 48, indem sie für H. ṭūr talgā setzen, d. i. Schneegebirge. Dieser Name eignet noch heute in der Form dschebel et-teldsch dem Gebirge, das sich nördlich von den Jordanquellen bei tell el-ḳāḍi und bānijās sowie westlich von dem wādi et-teim erhebt. Daneben wird es jetzt auch dschebel esch-schēch, d. i. Gebirge des Alten (Weißhaarigen), genannt. Nach Dt 3, 9 hieß das Gebirge bei den Phöniciern sirjōn (Ps 29, 6), bei den Amoritern sᵉnīr. Dieser letztere Name haftet nach außerbiblischen Nachrichten an einem nördlicheren Bergzuge. Der arabische Geograph Ibn Ḥauḳal (977 nach Chr.) setzt die Quelle des im Antilibanus entspringenden Baradā-Flusses im sanīr an, und aus den Inschriften des assyrischen Königs Salmanassars II. erfahren wir, daß er 842 Hasael von Damaskus am Gebirge Saniru geschlagen hat. Da die Assyrer von Norden heranrückten, so hat man den Ort der Niederlage Hasaels nördlich oder nordwestlich von Damaskus zu suchen, auf dem Antilibanus oder dschebel esch-scherḳī („dem östlichen Gebirge“), wie die Araber jetzt sagen. Diese beiden, der Zeit nach weit auseinander liegenden Nachrichten stimmen merkwürdig darin überein, daß sie den Namen Senir vom Antilibanus verstehen. Es ist daher wahrscheinlich, daß im Norden wohnende oder von Norden kommende Völker — auch die Amoriter sind vom Libanon her nach Palästina eingedrungen — den südlichsten Teil des Antilibanus, den Hermon, in den Namen Senir einschlossen, während bei den Bewohnern Palästinas nur der Name Hermon üblich war. Dt 4, 48 findet sich noch die Benennung Sion (שִׂיאֹן) für H.; da sie sonst nicht weiter bekannt ist, so hat man schon vermutet, daß שׂיאן Textfehler für שִׂרְיֹן Dt 3, 9 sei. Der Name H. hängt mit dem Stamme חרם zusammen, der als intransitives Verbum bedeutet „verwehrt sein“, nämlich für profanen Gebrauch und für profane Leute (vgl. den arabischen Ausdruck el-haram bei Moscheen und Heiligtümern). H. bedeutet demnach den heiligen, unverletzlichen Berg und muß schon in alten Zeiten eine berühmte Kultusstätte gewesen sein. Wir werden später die Belege dafür finden. Der Plural חֶרְמוֹנִים Ps 42, 7 ist wohl ein Textfehler; man kann ihn nicht auf die zahlreichen Gipfel des H. deuten, da diese nur in der Phantasie der Bibelausleger vorhanden sind, die keine eigene Anschauung von dem Gebirge besitzen. Von unten gesehen, bietet der H. in Wahrheit einen ganz verschiedenen Anblick dar: von Süden her sieht man einen hohen Gipfel auf breitem Unterbau, von Westen her einen nach Norden und Süden sich senkenden Rücken, von Osten her ein ziemlich regelmäßiges Kreissegment. Die wirkliche Beschaffenheit des Gipfels läßt sich von unten aus gar nicht erkennen.

Der eigentliche Gebirgsstock bildet einen von Südwesten nach Nordosten laufenden Rücken, dessen höchster Punkt ziemlich genau in der Mitte liegt. Nach Süden hin fällt er zu den Jordanquellen und dem oberen Lauf des nahr bānijās ab; sein Fuß steht demnach gerade quer vor den Anfängen der Jordanspalte und begrenzt das Tafelland des Dschōlān. Nach Norden hin senkt er sich zu einem breiten Hochland von 1100—1250 m Höhe, das durch den tiefen Einschnitt des wādi el-ḳarn und des nahr baradā von den eigentlichen Höhenzügen des Antilibanus geschieden ist. Nach Osten und Südosten bricht das Gehänge des H. fast in einer einzigen steilen Wand zur Tiefe, während sich das Gehänge nach Westen und Nordwesten in mehreren Stufen senkt, die ihre flach geneigte Böschung gegen Westen, ihre Steilwand aber ebenfalls nach Osten kehren. Der Aufbau des H. gleicht daher im allgemeinen dem des Gebirges westlich vom Jordan; er entspricht einem schrägen Dach, dessen östliche Seite steiler und kürzer ist als die westliche, die im ganzen flacher verläuft. Im Osten des H. dehnt sich das Tiefland des Dschēdūr aus (800—1000 m), im Westen wird das Gebirge von dem wādi et-teim begrenzt, in dem der nahr el-ḥāṣbānī, der nördlichste Quellfluß des Jordans, entspringt. Der durch seine Fernsicht berühmte Gipfel des H., etwa in der Mitte des 25 km langen Höhenzuges gelegen, ist ein kleines Plateau von 400 m im Durchmesser mit drei Spitzen; zwei davon liegen sich an der Ostseite in südnördlicher Richtung einander gegenüber, die dritte liegt an der Westseite und ist durch eine Mulde von den anderen getrennt. Sie ist etwas niedriger als die anderen, deren Höhe 2760 m beträgt. Auf der südlichen befinden sich Ruinen, die ḳaṣr ʿantar genannt werden. Eine niedrige, aus gut behauenen Steinen gefügte, doch schon stark zerstörte Mauer umschließt kreisförmig die eigentliche Spitze; auf ihr ist in den Felsen eine kesselartige Vertiefung von 3 m Durchmesser und 2 m Tiefe gehauen, die wahrscheinlich Kultuszwecken gedient hat. An die Mauer stoßen südwärts die Überbleibsel eines nach Osten sich öffnenden Gebäudes (10 m : 12 m), dessen Steine nur zum Teil noch in den untersten Schichten vorhanden sind. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß sich hier die letzten Reste eines Heiligtums erhalten haben, das dem Dienste des Sonnengottes geweiht war. Wo gäbe es in der That in dem bergereichen Syrien eine andere Höhe, die mehr als diese geeignet wäre, das Gemüt mit heiliger Furcht vor der erhabenen Macht des Tagesgestirns zu erfüllen? Hier konnten seine Verehrer den leuchtenden Gott aus seinem himmlischen Zelt am Rande der Wüste hervortreten und hinter die Abendpforte seines Himmelsgemachs, hinter die funkelnden Wogen des Mittelmeeres, verschwinden sehen.

Das Gestein des Berges gehört der Kreideformation an. Hier und da an der West- und Ostseite haben an den Bruchstellen der Schollen Basaltergüsse stattgefunden, in größerem Maße an der Südseite (tell el-ḳāḍi). Das Vorkommen des Jura am H. hat Dr. Fritz Noetling 1885 aufs Neue bestätigt und näher bestimmt. Er teilt die syrische Juraformation in unteren und oberen syrischen Jura. Jener findet sich nur bei medschdel esch-schems am Südostfuß des H., dieser dagegen nicht nur am Hermon, sondern auch am Libanon und Antilibanus. Die oberen Teile des Gebirges sind entweder ganz kahl, so daß das weiße Gestein bis auf weite Fernen hinausleuchtet und beständig unter den Einflüssen der Feuchtigkeit, der Sonnenstrahlen und des Windes zu Geröll verwittert, oder sind hier und da von niedrigen, meist stachligen Sträuchern bewachsen, die der orientalischen Steppenflora angehören. In der Höhe von 1150—1650 m findet sich ein bemerkenswerter Baumwuchs, teils seltene Koniferen (vgl. Ez 27, 5; J Sir 24, 17), teils wilde Obstbäume mit genießbaren Früchten (Mandeln, Pflaumen, Kirschen, Birnen); auch sind große Flächen mit Traganth- (Tragakanth-) Sträuchern (Gen 37, 25) bedeckt. Auf den niedrigeren Abhängen ist der Weinbau sehr ausgedehnt. Diese Angaben gelten jedoch in der Hauptsache nur von dem westlichen und südlichen Gehänge. Im Winter ist der Hermon etwa von der 1000 m-Linie ab beständig mit Schnee bedeckt; die Frühlings- und Sommersonne schmilzt ihn allmählich weg, bis nur einzelne Flecken dort, wohin die Sonnenstrahlen nicht dringen können, im September übrig bleiben. So kahl die höchsten Rücken des H. erscheinen, im Innern haben sie gewaltige Wasserkammern, die eine große Anzahl von Quellen und Flüssen der Umgebung, besonders den Jordan, mit Wasser speisen. Damit steht auch die seltsame Erscheinung im Zusammenhang, daß ein unsichtbarer See im Innern des H. in der Nähe von bēt dschenn am Ostabhang alljährlich einige Tage lang im Frühling seine Schleusen öffnet, von einer Höhle aus das Land überflutet und mit Fischen bedeckt. Ferner bezieht sich der Tau des Hermon, der auf die Berge von Zion fällt, Ps 133, 3, darauf, daß die von dort herabstreichenden kalten Luftschichten in dem niedrigeren Palästina feuchte Niederschläge bewirken. Im Altertum

war der Hermon durch seinen Reichtum an Tieren bekannt (HL 4, 8); noch jetzt finden sich außer Wölfen, Füchsen ꝛc. auch Bären und Leoparden. In den Dörfern am westlichen Abhang giebt es große Ziegenherden.

Für die Geschichte haben nur die westlichen und südlichen Abhänge des H. Bedeutung gehabt. Wiederholt sind Stämme oder Völker, die an seinem westlichen Fuß oder nördlicher wohnten, an ihm vorbei südwärts gewandert; so in der ältesten Zeit, kurz vor Israels Einwanderung, die Amoriter und Hewiter Jos 11, 3, im zweiten Jahrhundert v. Chr. die Ituräer, im 17. Jahrhundert die Drusen unter Fachr ed-Din. Bis auf die Gegenwart hat sich diese starke Mischung namentlich in Bezug auf die Religionen erhalten. Christen, Nuṣairier, Metāwile und Drusen wohnen dort neben einander. Eine Anzahl griechischer Christen wandte sich 1843 dem Protestantismus zu. Die grausamen Verfolgungen der Christen 1860 begannen z. T. in Orten wie Rāschēja und Haṣbējā. Das AT nennt an Orten des Hermon Baal Hermon, Baal Gad und Mizpa. Baal Hermon ist nach 1 Chr 5, 23 am östlichen oder südöstlichen Fuß des Gebirges zu suchen. Der Name bezeichnet es als Heiligtum, vielleicht das Paneion der Griechen und Römer bei dem heutigen bānijās? Ri 3, 3 ist nach Jos 13, 5 zu lesen „Baal Gad unterhalb des Hermongebirges“. Baal Gad, ebenfalls eine Kultusstätte, lag in der Libanonebene unterhalb des H., also nördlich oder nordwestlich vom H. Jos 11, 17, 12, 7; 13, 5. Mizpa erscheint Jos 11, 3. 8 in Verbindung mit der Flucht der bei Merom geschlagenen Könige; es ist daher wohl auch an dem Westabhange des H. zu suchen. Die heutigen Ruinen auf dem Gipfel hängen vielleicht mit dem Tempel zusammen, den Hieronymus Onom. ed de Lagarde 90, 19 ff. erwähnt. Auf den westlichen und nördlichen Vorbergen finden sich heute noch eine große Anzahl von Tempelruinen. — Wegen Ps 89, 13 hat man schon in der Zeit des Hieronymus (Ep. 44 ad Marc.) einen zweiten Hermon in der Nähe des Thabor angenommen und den Namen „kleiner Hermon“ dem dschebel daḥī beigelegt, doch ohne Grund. **Guthe.**

Herodes der Große. — Quellen: Hauptsächlich Josephus, der das Leben des H. mit Benutzung eines Werkes des Nikolaos Damasc. in den Antiq. hebr. lib. XIV—XVII eingehender und mehr in zeitlicher Folge, in s. Bell. jud. I, 10—30 summarischer und vorwiegend sachlich geordnet beschreibt; vgl. Destinon, Die Quellen des Joseph. I, 1882. Außerdem: Fragmente des Nikol. Damasc. bei Müller, Fragmenta Historicorum Gr. III, 343 ff. Weniges bei Strabo, Dio Cass., Appian, Plutarch und Philo. Rabbin. Tradit. bei Derenbourg, Essai sur l'histoire et la geogr. d. l. Palaest. 1867; Münzen bei Levy, Gesch. der jüd. Münzen 1862 u. a. Neuere Litteratur: Schott in Ersch und Gruber, Enc.; Ewald, Gesch. des V. Isr. IV, 543 ff.; Grätz, Gesch. der Juden III, 165 ff.; Hitzig, Gesch. des V. Isr. II, 534 ff.; Hausrath, Neut. Zeitgesch. I, 218 ff.; Keim, Gesch. Jesu I, 173 ff. und in Schenkels BL.; Arnold in d. 1. Aufl. dieser Encykl.; De Saulcy, histoire d'Hérode, roi des juifs, Par. 1867; Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes im Zeitalt. J. Chr. I[3] 1890, 111 ff.; Wellhausen, Israelitische und Jüd. Geschichte[3] 1897, 307 ff.

Die Herkunft des Herodes (Ἡρῴδης, urspr. Ἡρωίδης) hat sein Hofgeschichtsschreiber Nikolaus von Damaskus als eine echt jüdische retten wollen (Jos. A. XIV, 1, 3; vgl. auch Strabo 16, 2), während in jüdischen und judenchristlichen Kreisen die Sage entstand, er stamme aus Askalon (Justin. Tryph. 52) als Sohn eines dortigen Tempelsklaven (Jul. Afr. b. Eusebius h. e. 1, 7; Eus. chron. II, 251—55; Epiph. haer. 10, 1; Rabb. Trad. b. Derenb.). In Wahrheit war er der Sprößling einer vornehmen Familie der durch Johann Hyrkan judaisierten Edomiter (J. A. XIV, 1, 3; B. I, 6, 2). Ehrgeiz und Thatkraft scheint er von seinen Vorfahren geerbt zu haben. Schon sein Großvater Antipas strebte wohl nach einer selbstständigen Stellung, als er von Alexander Jannäus zum Statthalter von Idumäa gemacht, sich die Unterstützung von Arabern und Philistäern erkaufte (J. A. XIV, 1, 3). Und sein Vater Antipater (vgl. J. A. XIV, 1—11; B. I, 6, 1—11, 4) betrieb bereits weitergehende Pläne mit größerem Erfolg, die günstigen Umstände schlau benutzend. Als von den Söhnen der Königin Alexandra der ältere aber schwächere Hyrkan durch den thatkräftigeren Bruder Aristobul gezwungen war, auf die Thronfolge zu dessen Gunsten zu verzichten, warf sich Antipater zum Beschützer des Schwächlings auf und erlangte hierfür die Hilfe Arabiens, dann der vom Orient siegreich vordringenden Römer. Pompejus ließ den Aristobul gefangen nehmen, eroberte den von seinen Anhängern verteidigten Tempelberg (63 v. Chr.) und setzte nach Abtrennung größerer Gebiete vom jüdischen Lande in dem Reste Hyrkan II. als Hohepriester und Volksfürst ohne Königtitel ein. Der Sache nach hatte schon damals Antipater als Berater des schwachen Fürsten die höchste Gewalt im Lande. Und bald erhielt er für seine einfluß-

reiche Stellung eine rechtliche Sicherung. Denn da er nach der Niederlage des Pompejus bei Pharsalos (48 v. Chr.) sich schnell um die Gunst Cäsars bewarb und ihn im Kriege gegen Ägypten energisch unterstützte, so wurde von diesem (47 v. Chr.) Antipaters Schützling Hyrkan als Hohepriester und mit Ernennung zum erblichen Bundesgenossen der Römer als Volksfürst (Wellh. 311 gegen Schürer I, 278 n. 13) bestätigt, jenem selbst aber nicht nur das römische Bürgerrecht sondern auch eine Art von Prokuratur über Judäa verliehen. Die unzufriedenen Juden suchte nun Ant. durch Drohungen einzuschüchtern und dann durch Herstellung besserer Ordnung im Lande zu gewinnen. Und da er für letzteren Zweck an dem unthätigen Hyrkan keine genügende Unterstützung fand, suchte er dieselbe um so lieber innerhalb seiner Familie. Aus seiner Ehe mit der vornehmen Araberin Kypros waren ihm vier Söhne geboren, Phasael, Herodes, Joseph und Pheroras nebst einer Tochter Salome (J. A. XIV, 7, 3; B. I, 8, 9). Unter diesen war H. (über die Namen vgl. Keim, BL. 28) als Hyrkans Liebling von demselben erzogen (A. XIV, 6, 5; XV, 2, 3), und schon dem Knaben soll ein Essäer Menahem die künftige Königswürde geweissagt haben (A. XV, 10, 5). Jetzt war er zum 25jährigen gewandten und tapferen Jüngling herangewachsen (A. XIV, 9, 2, wo die Handschr. *πέντε καὶ δέκα* haben, aber *πέντε καὶ εἴκοσι* gelesen werden muß, vgl. v. d. Chijs S. 1; B. I, 10, 4 f. 21, 13). So machte ihn nun der Vater zum Befehlshaber des schwierigen Galiläa, während er Phasael zum Gouverneur von Jerusalem ernannte (vgl. über d. Leben des H. bis z. Antritt s. Königsherrsch.: J. A. XIV, 9—16; B. I, 10, 4—18, 3). Schnell erwarb sich dort H. durch Aufhebung einer aufrührerischen Bande, welche durch ihre Räubereien der Bevölkerung gefährlich wurde, den Dank der letzteren sowie auch des Prokurators von Syrien, während er den eifersüchtigen Aristokraten Jerusalems mit jugendlichem Trotze begegnete. Und als nach der Ermordung Cäsars (44 v. Chr.) der Republikaner Cassius nach Syrien kam, um Kontributionen einzutreiben, gewann H. durch auffallend schnelle Überweisung des auf Galiläa fallenden Anteils so sehr des Cassius Gunst, daß dieser ihm nicht nur wie bereits etwas früher Sextus Cäsar, die Prokuratur über Cölesyrien übertrug sondern auch für den Fall seines Sieges die Königswürde versprach. Diesem Ziele wurde er auch bald darauf dadurch einen Schritt näher geführt, daß sein Vater durch einen nach der Herrschaft strebenden Verwandten vergiftet wurde.

Zwar war seine Stellung dem Volke gegenüber zunächst noch sehr unsicher. Und nach dem Abzug des Cassius kam es zum offenen Aufstand, während zugleich Aristobuls Sohn Antigonus-Matthathias, vom Fürsten Marion von Tyrus unterstützt, seine Rechte auf den Thron geltend machte. Aber die Energie, mit welcher H. den Aufstand dämpfte, Marion aus Galiläa zurücktrieb und Antigonus schlug, verschaffte ihm doch bedeutende Achtung. Und um diese zu befestigen, entließ er nun seine bisherige Gattin Doris samt ihrem Sohne Antipater und verlobte sich mit Hyrkans Enkelin Mariamne, um eine Verbindung mit dem makkabäischen Fürstenhause herbeizuführen. Da schienen alle seine Aussichten plötzlich vernichtet, als die Republikaner, zu deren Partei er gehört hatte, bei Philippi von Antonius und Oktavian geschlagen wurden (42 v. Chr.) und dem nach Asien ziehenden Antonius eine Gesandtschaft des jüdischen Volks mit Klagen über des H. Gewaltherrschaft nach Bithynien entgegenging. Indessen Antonius, schon als früherer Gastfreund Antipaters für dessen Sohn günstig gestimmt, wurde von ihm durch Hinweis auf die von dem Anhänger des Cassius Marion von Tyros erlittenen Feindseligkeiten und durch reiche Geschenke vollends gewonnen und ernannte trotz mehrfach erneuter Gegenvorstellungen der Juden H. und Phasael zu Tetrarchen. Kritischer als je wurde aber für H. die Situation, als Antonius, von Kleopatras Reizen umstrickt, es ruhig geschehen ließ, daß die Parther als Freunde der Republikaner in Syrien einfielen (40 v. Chr.) und Antigonus durch große Versprechungen sie dazu bestimmte, ihn mit Gewalt auf den Thron des jüdischen Landes zu führen. Nachdem sie hier eingerückt waren, nahmen sie Phasael und Hyrkan durch List gefangen, während es H. mit Mühe gelang, bei Nacht mit seinen weiblichen Verwandten und einigen Dienern aus Jerusalem zu entkommen. Phasael rannte sich den Kopf an einer Felswand ein, Hyrkan wurde, nachdem Antigonus, um ihn für das Hohepriestertum untauglich zu machen, ihm die Ohren hatte abschneiden lassen (J. A.) oder gar mit seinen eigenen Zähnen abgebissen hatte (J. B.), nach Parthien geschleppt. Den Antigonus dagegen setzten die Parther zum Könige ein. Alles schien für H. verloren. Aber seine Fassung behielt er. Mit seinem kleinen Gefolge schlug er sich bis zur Festung Masada durch, wo er die Frauen seinem jüngeren Bruder Joseph übergab, und eilte, vom Araberkönige abgewiesen, über Alexandria nach Rom. Und hier waren seine durch Geldversprechungen unterstützten Bemühungen um Hilfe bei Antonius und Oktavian von einem

Erfolge gekrönt, der seine Erwartungen übertraf. In richtigem Verständnis der römischen Interessen führten diese (Ende 40: v. d. Chijs, nicht erst Herbst 39, wie Gumpach, Über d. altjüd. Kalender 1848 und Caspari, Chron. geogr. Einl. i. d. Leben J. Chr. 1869 wollen) einen einstimmigen Senatsbeschluß herbei, durch welchen H. zum König des jüdischen Landes ernannt wurde (vgl. Appian 5, 75). Ermutigt konnte dieser schon nach acht Tagen Rom verlassen. Aber sein Reich hatte er sich jetzt erst zu erobern. Nachdem er in Ptolemais (39 v. Chr.) gelandet war, sammelte er schnell aus Fremden und Juden ein beträchtliches Heer und wurde trotz der Unzuverlässigkeit der römischen Hilfe (vgl. Dio Cass. 48, 41), der Mißerfolge seines Bruders Joseph, der bei Jericho den Tod fand, und der mannigfachsten Schwierigkeiten allmählich Herr des Landes. Sein entscheidender Sieg über Antigonus bei Isana (J. A. XIV, 15, 12; Kana B. I, 17, 5 ist wohl nur ein Textfehler) in Samarien öffnete ihm auch den Weg nach Jerusalem. Hier ließ er die Vorbereitungen für eine Belagerung treffen, während er in Samarien seine Hochzeit mit Mariamne feierte. Dann begann er, von römischen Truppen unterstützt, die Beschießung der Hauptstadt, zu deren Übergabe die Häupter der pharisäischen Schriftgelehrten vergeblich rieten. Und nach drei Monaten nahm er sie ein (Herbst 37). Nach dem Abzuge der Römer (vgl. Dio Cass. 49, 22) konnte er seine Regierung antreten, deren Verlauf sich deutlich in drei Perioden gliedert 1. 37—27, 2. 27—14, 3. 14—4 v. Chr. (ähnlich Ew., Keim, Schür.). Was die Chronologie anlangt, so fällt nach Dio Cass. 49, 22 die Eroberung Jerusalems in das Jahr 38 v. Chr., nach Jos. A. XIV, 6, 4 dagegen in das Jahr 37, dem Ersteren folgten Clinton, Fasti Hell. III, 222 und Fischer, Röm. Zeittafeln, 350. Aber die Angabe des hierin mehr unterrichteten Jos. ist mit den Meisten vorzuziehen. Ganz willkürlich nehmen Gumpach und Caspari das Jahr 36 an. Genauer erfolgte die Einnahme nach Jos. A. XIV, 16, 4: τῷ τρίτῳ μηνὶ τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας. Ersteres bedeutet weder den 3. Monat des Olympiadenjahres (v. d. Chijs), noch den des jüd. Jahres (Grätz, Hitzing, Wies.) sondern wie sich aus Vergleichung von Ant. XIV, 16, 4 mit XIV, 4, 3 und B. I, 7 zweifellos ergiebt, den 3. Monat der Belagerung. Hiermit läßt sich die Angabe B. I, 18, 2, daß die Stadt 5 Monate gehalten wurde, so vereinigen, daß hier an die vor der Hochzeitsreise des H. begonnene Einschließung der Stadt gedacht ist (A. XIV, 15, 14), während die eigentliche Belagerung erst später begann (XIV, 16, 2). Mit τῇ ἑορτῇ τῆς νηστ. aber konnte Jos. nicht einen beliebigen Fasttag (Wiesel.) sondern nur den großen Versöhnungstag am 10. Tisri (Oktober) meinen. Und diese Notiz braucht man nicht notwendig auf eine Verwechselung mit dem Sabbath in der heidnischen Quelle des Josephus zurückzuführen (Herzf., Grätz, Schür., Wellh., welche alle die Eroberung in den Sommer setzen), sondern kann sie mit den übrigen Zeitangaben so ausgleichen: Nach Beendigung des Winters (A. XIV, 15, 14) bezieht H. ein Lager in der Nähe von Jerusalem, wartet das Passahfest ab und bricht Mitte Mai auf, um das Heer unmittelbar vor die Mauern der Stadt zu legen und die Einschließung auszuführen (ebend.). Nach der Hochzeitsreise beginnt er Mitte Juli im heißem Sommerwetter (A. XIV, 16, 2) die eigentliche Belagerung, und nach drei Monaten, am 10. Tisri, im Oktober, erfolgt die Einnahme.

Die erste Periode 37—27 v. Chr. (vgl. Jos. A. XV, 1, 1—7, 10; B. I, 18, 4—20, 3; 22, 1—5) ist eine Zeit starken Kampfes gegen innere und äußere Gefahren. Zunächst fiel dem Mißtrauen des Usurpators, dessen Anerkennung viele sich auch durch Folter nicht auspressen ließen, der gefangene Antigonus zum Opfer, der auf H.s Wunsch in Antiochien schimpflich hingerichtet wurde, dann durch Proskriptionen nach römischer Art 45 seiner angesehensten Anhänger (Ende 37). Nur der mit dem Hause der Makkabäer verwandten Söhne des Sabba (vgl. Niese), die am eifrigsten Antigonus unterstützt hatten, wurde er für jetzt zu seinem Bedauern nicht habhaft. Aber auch der alte Hyrkan machte ihm Sorgen. Daher rief er ihn, um ihn unter seinen Augen zu haben, an seinen Hof, wo er alles Mißtrauen durch die höchsten Ehrenbezeugungen verdeckte. Daß er ihn nicht zum Hohepriester machte, konnte H. durch die Verstümmelung desselben rechtfertigen. Als er aber zu dieser Würde einen jüdischen Priester aus Babylonien berief, sah seine Schwiegermutter Alexandra darin eine Verletzung der Ansprüche ihres 17jährigen Sohnes Aristobul und setzte durch Intriguen bei Kleopatra und Antonius, unterstützt von Mariamnes Bitten, es durch, daß H. auf Aristobul die Hohepriesterwürde übertrug (Ende 36 oder Anfang 35 ungefähr ein Jahr vor der Ermordung Aristobuls: A. XV, 3, 3). Seitdem betrachtete H. Alexandra und ihren Sohn mit Mißtrauen, das durch einen vereitelten Fluchtversuch beider verstärkt wurde. Als dann gar bei einem Laubhüttenfest das Volk zu Gunsten des schönen Hohepriesters aus dem makkabäischen Hause Demonstrationen machte, war sein Untergang beschlossen. Bald darauf (November 35) ließ H. ihn bei

Jericho im Bade ertränken. Vor dem Volke heuchelte H. tiefe Trauer. Und bei Antonius, der ihn zur Verantwortung nach Laodicea rief (Frühjahr 34 vgl. v. d. Chijs), erreichte er durch Geschenke gnädige Entlassung. Diese Reise legte aber den Grund zu neuen Verwickelungen. Der seinem Vetter Joseph gegebene, aus unbarmherziger Eifersucht hervorgegangene Befehl des H., Mariamne zu töten, wenn ihm selbst unterwegs ein Unglück begegnete, kam dieser zu Ohren und verwandelte ihre Liebe zu H. in Haß. Und als nach der Rückkehr des letzteren seine intriguante Schwester Salome die ihr als hochmütige Makkabäerin verhaßte Mariamne bezüchtigte, mit Joseph verbotenen Umgang gepflegt zu haben, konnte dieser nur mit Mühe ihren Gatten beschwichtigen. Joseph wurde wegen seiner Indiskretion hingerichtet und ein gewisses Mißtrauen blieb. Die Hereinziehung der Kleopatra aber in diese Familienstreitigkeiten durch Alexandra ermutigte jene in ihrem Wunsche, Palästina in ihren Besitz zu bekommen. Und soviel setzte sie bei Antonius durch, daß er H. zwang, ihr das sehr ertragreiche Gebiet von Jericho abzutreten und dafür einen hohen Pachtzins zu entrichten (vgl. Plut. Ant. 36, D. Cass. 49, 32, welche aber die Abtretung falsch in das Jahr 36 setzen). Als er dann bei einem dortigen Aufenthalt der Königin ihren unzweideutigen Liebesanerbietungen widerstand, brachte dies ihm neue Ungnade. Auf ihren Wunsch wurde er von Antonius genötigt, den Araberkönig, der ihr den schuldigen Tribut nicht gezahlt hatte, zu bekriegen. Sie hoffte aus einer gegenseitigen Schwächung der Beiden Gewinn zu ziehen. Aber auch jetzt schlug dem H. das Unglück wieder zum Glück aus. Zwar zog er im arabischen Kriege anfangs den Kürzeren, und die dadurch hervorgerufene Mutlosigkeit seines Heeres wurde erhöht durch die verheerenden Wirkungen eines furchtbaren Erdbebens (Frühj. 31: J. B. I, 14, 3); doch es gelang ihm wieder, den Mut seiner Soldaten zu beleben und einen entscheidenden Sieg zu erringen. Diesem ganzen Kriege hatte er es zu verdanken, daß er an der Niederlage des Antonius bei Aktium (2. Sept. 31 v. Chr.) unbeteiligt blieb, was ihm seine neue Aufgabe, die Gunst des nunmehrigen Gewalthabers Oktavian-Augustus zu gewinnen, wesentlich erleichterte. Nachdem er, um vor Hyrkan ganz sicher zu sein, diesen seinen alten Wohlthäter unter der falschen Anklage verräterischer Bestrebungen hatte töten lassen, begab er sich nach Rhodus zu Augustus, vor dem er mit berechneter Aufrichtigkeit seine treue Ergebenheit gegen Antonius geltend machte, um nun dem siegreichen Gegner desselben eine gleiche anzubieten. Der Versuch glückte. Augustus nahm sein Anerbieten an und bestätigte sein Königtum. Und da H. bald darauf seine Ergebenheit gegen ihn durch glänzende Bewirtung in Ptolemais (Frühj. 30: Plut. Ant. 74) und durch Verpflegung seines nach Ägypten ziehenden Heeres bewähren konnte, so wurde er, als er dem Kaiser in Ägypten zu dessen dortigen Erfolgen seinen Glückwunsch darbrachte (Herbst 30), durch das neue Geschenk der Städte Gadara, Hippos, Samaria und der Seestädte Gaza, Anthedon, Joppe und Stratons-Turm belohnt. — Während so die politischen Verhältnisse sich günstig gestalteten, verwickelten sich die häuslichen immer mehr. Nach Josephus, in dessen Darstellung freilich die große Ähnlichkeit zwischen diesem Vorgang und dem früheren verdächtig ist (vgl. Destinon), hatte H. vor seiner Reise nach Rhodus Mariamne dem Ituräer Sohemus mit dem gleichen Befehl übergeben, wie früher seinem Vetter Joseph, und wieder war derselbe an jene verraten; deutlicher als zuvor hatte sie dem heimgekehrten Gatten ihren Haß gezeigt, kühner erneuerte Salome ihre Verleumdungen, indem sie Mariamne sogar der Giftmischerei beschuldigte, und in H. schlug diesmal der Verdacht, daß sein Weib mit Sohemus eine Liebschaft gehabt habe, feste Wurzeln. So kam es dahin, daß nicht nur Sohemus hingerichtet, sondern auch Mariamne vor einen Gerichtshof gestellt wurde, welcher, da H. selbst als wütender Ankläger es forderte, die Unschuldige zum Tode verurteilte. Mit einer ihres Geschlechtes würdigen Fassung empfing die Makkabäerin den Todesstreich (Herbst 29 nach A. XV, 7, 4, ein Jahr nach der Rückkehr des H. vom Kaiser). Nun aber erwachte in H. so wild, wie seine Eifersucht sich geäußert hatte, die Sehnsucht nach der Ermordeten, während das Volk in einer furchtbaren Pest die Strafe des Himmels sah. Da der König im Taumel der Lust seinen Schmerz nicht zu ersticken vermochte, nährte er ihn brütend in Einsamkeit, bis er, siech an Geist und Körper, sich in Samaria aufs Krankenlager legen mußte. Erst die Nachricht, daß Alexandra Anstalten mache, sich und ihren Enkeln die Nachfolge zu sichern, brachte ihn auf andere Gedanken. Sofort wurde Alexandra hingerichtet, dann zur Not genesen ließ er ihr in blinder Wut andere folgen, darunter Kostobar, den zweiten Gemahl der Salome, und jetzt auch die Söhne des Sabbas, die jener, wie es sich nun zeigte, so lange verborgen gehalten hatte (27 v. Chr. Vgl. Jos. A. XV, 7, 10, wo in der Angabe der Salome, daß damals die Söhne des Sabbas von Kostob. *χρόνον ἐνιαυτῶν ἤδη δώδεκα* seit der Einnahme von Jerusalem im Jahre 37 behütet

seien, gewiß δέκα f. δώδεκα zu lesen ist, wie umgekehrt A. XVI, 5, 1 nach Vgl. von A. XV, 9, 6 δωδεκάτῳ statt δεκάτῳ gelesen werden muß. Das 12. Jahr seit 37 wäre das Jahr 26 [oder 25 vgl. v. d. Ch.], während die Hinrichtung Kostob.s ebenso wie die der Alex. in so enge Verbindung mit dem Tode der Mar. und seiner Wirkung auf den Gemütszustand des H. gebracht ist, daß sie nicht später als im Jahre 27 erfolgt sein kann, auf welches die Lesart δέκα führt). So hatte H. sich nach Beseitigung der politischen Schwierigkeiten auch von den häuslichen befreit.

Damit beginnt die zweite Periode seiner Regierung 27—14 v. Chr. (vgl. Jos. A. XV, 7, 8—XVI, 2, 5; B. I, 20, 4). Dieselbe kennzeichnet sich besonders durch die großartige Bauthätigkeit des Königs und überhaupt seine reiche Entfaltung von Glanz und Pracht, durch die er nach außen und innen seine Stellung mit wachsendem Erfolge zu befestigen sucht. Seine Bauten begann er (etwa 27 v. Chr.) mit der Errichtung eines Theaters in Jerusalem, das durch Bilder und Trophäen die Thaten Cäsars verherrlichte, und eines riesigen Amphitheaters vor den Thoren der Stadt, für welches er vierjährige Kampfspiele zu Ehren des Augustus einrichtete. Schauspieler, Gladiatoren, Musikanten strömten jetzt in die heilige Stadt, und der Ruhm der dortigen Kampfspiele zog von allen Seiten Fremde herbei. Aber die Juden sahen in dem allen nur eine Niedertretung ihrer Sitten, und die Erbitterung wuchs so sehr, daß sich zehn Aramäer verschworen, den König im Theater zu ermorden. Als der Plan verraten wurde und der König die Verschwörer hinrichten ließ, zerriß das Volk den Angeber in Stücke. H. wußte jetzt, wessen er sich von dem Volke zu versehen habe. Nachdem er daher alle an dem letzten Ereignis Beteiligten in einem Umfange bestraft hatte, daß ganze Familien dabei hingeschlachtet wurden, ging er daran, das ganze Land mit geheimer Polizei zur Auffindung etwaiger Empörungsversuche und mit Festungen zu ihrer wirksamen Unterdrückung zu besetzen. Die Hauptstadt beherrschte bereits sein Schloß und den Tempel die dortige Burg, die er zu Ehren des Antonius früher Antonia genannt hatte. Jetzt gab er Samaria den Namen Sebaste (Ende 27 oder Anfang 26) in der Absicht, es zur Festung zu machen, führte aber zunächst letzteres mit Stratonsturm aus, das nun Cäsarea genannt wurde, legte auch einige ganz neue Festungen in Galiläa und Peräa an und verwirklichte dann seine Absicht in betreff Samaria-Sebastes (A. XVIII, 9, 1). Letzteres geschah im Jahr 25 v. Chr., denn nach Ausweis mehrerer Münzen von Samaria begann die neue Epoche oder Jahreszählung der Stadt vor dem Juni 26 v. Chr., und da Augustus den Titel Sebastos am 16. Januar 27 annahm, fand die davon hergenommene neue Benennung nach diesem Tage statt. Damit steht aber nicht in Widerspruch, daß nach Jos. A. XVIII, 8, 8 vgl. mit 9, 1 die Befestigung von Samaria im J. 25 v. Chr. ausgeführt wurde, denn diese trennt er durch mehrere andere Festungsbauten ausdrücklich von der früheren mit der Absicht einer Befestigung vollzogenen Namensveränderung, mit welcher ohne Zweifel die neue Jahreszählung der Stadt begann. Beachtet man dies und daß die Hinrichtung des Kostobar in das Jahr 27 zu setzen ist, so fallen die chronologischen Schwierigkeiten, die Schürer S. 299 hier findet, und damit seine Vermutungen zur Beseitigung derselben. — Hatte H. so das Volk eingeschüchtert, so gab ihm nun (in demselben Jahre) eine Hungersnot Gelegenheit, durch aufopferungsvolle Freigebigkeit und praktische Fürsorge sich Dank und Liebe zu erwerben, so daß er jetzt ruhiger seine Kunstbestrebungen wieder aufnehmen zu können glaubte. Nachdem er zunächst vor einer neuen Vermählung mit einer schönen Priesterstochter Mariamne, durch Errichtung eines prächtigen Palastes in der Oberstadt (J. B. I, 21, 1; V, 4, 4) für sein eigenes Behagen und durch Erbauung eines Schlosses Herodion an der Stelle einstiger Heldenthaten (J. B. I, 21, 10) für seinen Ruhm gesorgt hatte, folgten andere Luxusbauten, und er scheute jetzt außerhalb Jerusalems sogar die Errichtung heidnischer Tempel nicht, indem er sich nur damit entschuldigte, daß er dazu durch die Römer genötigt sei; die bedeutendste der damaligen Unternehmungen war der 12 Jahre dauernde Neubau von Cäsarea-Stratonsturm mit Hafen, Theater und Amphitheater und einem die Stadt weit überragenden Tempel, der dem Augustus geweiht und mit den Bildnissen des Kaisers und der Stadt Rom geschmückt wurde (B. I, 21, 5—8).

Mehr noch als durch derartige zahlreiche Schmeicheleien erwarb sich H. durch die Hilfe in der Not, die er damals (24 v. Chr.) dem Prokonsul von Ägypten Aelius Gallus, und seinem Heere bei ihrer verunglückten Expedition nach Arabien leisten konnte (vgl. Dio Cass. 53, 29; Strabo 16, 780 ff.), den Dank des Kaisers. Als H. jetzt seine Söhne von der Makkabäerin Mariamne, Alexander und Aristobul, zu weiterer Erziehung nach Rom sandte, wo sie Asinius Pollio in sein Haus aufnahm, da zog Augustus sie an den Hof, sicherte ihnen das Erbschaftsrecht und schenkte überdies dem Könige Trachonitis, Batanäa,

und Auranitis (23 v. Chr. J. B, I, 20. 4: nach Ablauf der ersten Aktiade, die von 28—24 reicht). Als H. dann bei Agrippa während seines Winteraufenthalts in Mitylene, und das Jahr darauf, als Augustus nach Syrien kam (21/20 v. Chr. B. I, 20, 4; A. XV, 10, 3 vgl. D. Cass. 54, 7) auch bei diesem seine Aufwartung machte, wußte er trotz mehrfacher gegen ihn erhobener Anklagen sein Verhältnis zu diesen beiden mächtigsten Männern seiner Zeit so sehr zu befestigen, daß, wie Josephus sagt, im großen römischen Reich Augustus nach Agrippa, Agrippa nach Augustus niemand höher schätzte, als den jüdischen König. Der Kaiser fügte damals noch die Landschaften Ulatha am Meere und Panias an den Jordanquellen zum übrigen Besitz des H. hinzu (vgl. Dio Cass. 54, 9), gab ihm eine Art von Aufsichtsrecht über die syrischen Prokuratoren und ernannte seinen Bruder Phreroras zum Tetrarchen. Zum Danke dafür baute H. nach des Kaisers Abreise einen ihm geweihten Tempel bei Panias. Inzwischen war aber die Geduld des Volkes durch die neuen heidnischen Neigungen des Königs erschöpft. Vergeblich suchte er durch Steuernachlässe das Murren zu beschwichtigen; er mußte wieder zur Gewalt greifen. Die polizeilichen Maßregeln wurden verschärft, alle Versammlungen, selbst das Zusammengehen auf der Straße, verboten, die Zuwiderhandelnden und Unzufriedenen von zahlreichen Spionen, ja in Jerusalem von dem in der Nacht verkleidet umherschweifenden Könige selbst aufgespürt, um in der Festung Hyrkania zu verschwinden. Schließlich verlangte er von allen Unterthanen einen Huldigungseid. Aber die Pharisäer und Essäer verweigerten ihn, und er mußte es dulden. Doch noch einmal verstand er es, die Sympathien des Volkes zu gewinnen durch seinen großartigen Neubau des jüdischen Tempels (vgl. J. B. I, 21, 1; V, 5. Mischna Middoth. S. d. A. Tempel in dieser Enc.). Zwar als er zuerst in öffentlicher Rede seinen Plan dem Volke vortrug, begegnete er vielfachem Mißtrauen. Als aber der Bau, der wohl nach J. B. I, 21, 1 schon seit drei Jahren durch Errichtung der Substruktionen vorbereitet war, jetzt (20 v. Chr. A. XV, 11, 1) energisch und mit aller Schonung jüdischer Anschauungen angegriffen wurde und nach 1½ Jahren der innere Teil des Heiligtums den gesetzlichen Vorschriften entsprechend in neuer Pracht fertig dastand (während der Bau der äußeren Hallen nach acht Jahren zu einem vorläufigen Abschluß kam, aber noch lange fortgesetzt wurde A. XX, 9, 7; Ev. Joh. 2, 20), da jubelte das Volk dem Könige seinen Dank zu. Bald darauf konnte H. auch seine römischen Freundschaften dem Volke im günstigsten Lichte zeigen. Bei seinen Söhnen, die er jetzt von Rom abholte, empfand man den Einfluß ihres Aufenthalts am kaiserlichen Hofe als einen sehr günstigen. Dann machte sich Agrippa (15 v. Chr., nicht nach v. d. Ch.: 57) von H. nach Jerusalem eingeladen, bei den Juden daselbst durch seine Hekatomben im Tempel und seine Freigebigkeit gegen das Volk so beliebt, daß man ihn bei seiner Abreise unter Glückwünschen und Blumenwerfen bis zum Schiffe geleitete (Philo leg. a. Caj. Mang. II, 559 f.). Und im folgenden Frühjahr (J. A. XVI, 2, 2) konnte H. in Kleinasien bei Agrippa den dortigen Juden neue Bestätigung ihrer alten Vorrechte auswirken (vgl. Nic. Dam. in Fragm. hist. gr. ed. Müll. III, 350). Als er nach seiner Heimkehr nach Jerusalem in öffentlicher Rede dies bekannt machte und dabei den vierten Teil der Steuer erließ, war die Dankbarkeit des Volkes vollkommen. Damals stand er auf dem höchsten Gipfel seines Glückes.

In der dritten Periode seiner Regierung Jos. A. XVI, 3, 1 — XVII, 8, 3. B I, 23—33) geht es aber nun schnell abwärts. Die glücklichen Verhältnisse lösen sich auf und das während der Zeit des Glanzes fast vergessene häusliche Elend bricht in verstärktem Maße herein bis zum Tode ihn verfolgend. In seinen Söhnen von der Makkabäerin waren ja doch wieder Sprößlinge des sonst ausgerotteten Fürstenhauses, welche den früheren Argwohn des Königs und die frühere Feindschaft seiner Angehörigen gegen dasselbe hervorriefen. Zwar als gleich nach ihrer Rückkehr von Rom Salome sie hatte anschwärzen wollen, war ihr dies nicht geglückt. Vielmehr hatte damals H. alle Differenzen auszugleichen gesucht, indem er dem Aristobul Salomes Tochter Berenice (J. A. XVIII, 5, 4) zur Frau gab, während er Alexander mit der Kappadocischen Königstochter Glaphyra vermählte (J. A. XVI, 1, 2). Nachdem aber während seiner Reise zu Agrippa (14 n. Chr.) die beiden Prinzen durch hochfahrendes Wesen gegen Salome und Phreroras, sowie durch unvorsichtige Äußerungen über die ungerechte Ermordung ihrer Mutter jenen willkommenen Stoff zu neuen Verleumdungen gegeben hatten, reifte in H. der Argwohn, seine Söhne wollten den Tod ihrer Mutter durch den seinigen rächen. Zunächst nur um sie einzuschüchtern, rief er jetzt den verstoßenen Sohn aus seiner Ehe mit Doris an den Hof (13 n. Chr. D. Cass. 54, 28). Dieser aber begann nun sofort, um seine Stiefbrüder von der Thronfolge zu verdrängen, ein geschicktes Intriguenspiel gegen sie und

setzte dasselbe auch von Rom aus, wohin er von H. mit Empfehlungen an den Kaiser geschickt war, mit solchem Erfolge fort, daß H. sich schließlich mit den beiden Prinzen nach Italien aufmachte (12 v. Chr. vgl. Schür.², nicht nach v. d. Ch.: 10), um sie beim Kaiser zu verklagen. Augustus empfing sie in Aquileja und brachte noch einmal eine Versöhnung zu stande. Aber sie war nur scheinbar und durch die zum Stadtgespräch gewordenen Skandalgeschichten des Hofes war und blieb die Autorität des Königs mehr als je erschüttert. Es war das keine günstige Zeit für die jetzt übereifrig wieder aufgenommenen Kunstbestrebungen. Nachdem H. mit übertrieben kostspieligen Festlichkeiten Cäsarea eingeweiht hatte (10 v. Chr.: A. XVI. 5, 1), baute er die Stadt Antipatris an Stelle des alten Kapharsaba und das Schloß Kypros (vgl. B. I, 21, 3) bei Jericho nach dem Namen seiner Eltern, dann eine Stadt Phasaelis nördlich von Jericho und einen Turm gleichen Namens zum Andenken an seinen Bruder. Aber auch weit über die Grenzen seines Landes hinaus dehnte er jetzt seine Freigebigkeit aus. So haben u. a. (vgl. B. I, 21, 11) Askalon, Tyrus, Sidon, Damaskus, Tripolis, Berytus, Byblus, Ptolemais, Laodicea am Meere, Antiochien in Syrien, Kos, Rhodos, Samos, Hierapolis, Pergamus, Lycien und Jonien, selbst Athen (vgl. C. inscr. Gr. 361) und Lacedämon von H. Prachtbauten, Ländereien oder Unterstützung zu sonstigen gemeinnützigen Zwecken erhalten und ihm verdankte man die Neubelebung der olympischen Spiele (vgl. J. B. I, 21, 12). Durch alles das mochte er ja wohl seinen Ruhm im Auslande verbreiten. Aber unter den Juden vermehrte das nur den Haß gegen ihn schon allein um des unerträglichen Steuerdruckes willen, den diese Ausgaben nötig machten. Überdem konnte der Firnis griechenfreundlicher Kulturinteressen immer weniger die sittliche Fäulnis des Hofes verdecken. Neben Männern von griechischer Bildung wie Nikolaus von Dam. (J. A. XVI, 2, 3; 9, 4; XVII, 5, 4) und dessen Bruder Ptolemäus (A. XVI, 7, 2; XVII, 9, 4; B. I, 24, 2. II, 2, 3), ferner Andromachus und Gemellus (A. XVI, 8, 3) u. a. waren da die zahlreichen Frauen des Königs, die er zum Teil aus den untersten Ständen, nur mit Rücksicht auf ihre sinnlichen Reize wählte (A. XV, 9, 3. B. I, 24, 2) und eine Schar von Eunuchen, Hetären und Lustknaben (A. XVI, 7, 3; 8, 1; XVII, 2, 4). Ein solcher vorzüglich mit Klatschereien und Liebeshändeln beschäftigter Hof war ein fruchtbarer Boden für die Ausbreitung des Zwistes, der zwischen den feindlichen Stiefbrüdern neu erwacht war, geschürt einerseits durch Glaphyra, andererseits durch die Geschwister des Königs. Allmählich wurde im königlichen Palast alles in diese Händel verwickelt, und es kam dahin, daß jeder, um sich vor den Verleumdungen der übrigen zu retten, diesen im Verdächtigen beim Könige zuvorzukommen suchte, der letztere aber allen mißtraute und in eine an Geisteszerrüttung grenzende Erregung geriet. Die Entladung des Gewitters wußte der schlaue Antipater auf seine Brüder, namentlich auf Alexander, hinzulenken, der auf Grund von falschen durch die Folter ausgepreßten Geständnissen seiner Anhänger als Hochverräter verhaftet wurde. Noch einmal vermochte sein Schwiegervater Archelaus seine Befreiung und eine Versöhnung herbeizuführen. Gleich darauf aber wurde der Argwohn des H. gegen beide Söhne der Makkabäerin durch Hetzereien eines Lacedämoniers Eurykles und das alte Intriguenspiel seiner Geschwister so aufgestachelt, daß er jene gefangen setzen, in Berythus verurteilen und in Sebaste durch den Strang hinrichten ließ (7 v. Chr. vgl. Schür.). Inzwischen hatte auch die Freundschaft des Kaisers sich gelockert. Einen Einfall des H. in arabisches Gebiet zur Bestrafung dort aufgenommener Räuberbanden hatte Augustus als Landfriedensbruch so übel vermerkt (vgl. Nic. Dam. III, 351 ff.), daß er ihm schrieb, er habe ihn bisher als einen Freund behandelt, nun aber werde er mit ihm wie mit einem Knecht und Unterthanen verfahren. Zwar wurde er dann durch Nikolaus von Dam. wieder für H. günstiger gestimmt und gab ihm auch in der Behandlung seiner Söhne freie Hand. Aber zu seinem Regierungstalent hatte er seit diesem Familienzerwürfnis nicht mehr das frühere Zutrauen (A. XV, 10, 9) und nach der Hinrichtung der Prinzen scherzte er bitter: Besser ein Schwein des H. als sein Sohn (Macrob. Saturn. 2, 4 doch mit anderer offenbar irriger Motivierung). Schließlich kam auch an Antipater die Reihe. Kaum hatte H. ihn mit einem Testament zum Kaiser geschickt, worin er Antipater und nur für den Fall, daß dieser früher sterben sollte, den Herodes, den Sohn seiner dritten Gemahlin, zum Nachfolger bestimmte, da veranlaßte der Tod des Pheroras Enthüllungen über Antipaters Plan, H. durch Gift zu beseitigen. Daher rief H. ihn von Rom ab, ließ ihn bald nach seiner Ankunft in Fesseln legen, und änderte, durch schwere Erkrankung an den Tod gemahnt, sein Testament dahin ab, daß er mit Übergehung aller übrigen Söhne den jüngsten Antipas zum Nachfolger ernannte. Daß die Krankheit sich bald als unheilbar erwies, machte ihn um so rasender, da er die

Freude des Volkes darüber wohl wußte. Als er daher dieselbe im Herunterreißen des von ihm am Tempelthor angebrachten Adlers sich äußern sah, ließ er die Anstifter lebendig verbrennen (12. März 4 v. Chr.). Auch die heißen Bäder von Kalirrhoë erwiesen sich als unwirksam gegen seine Krankheit. Nachdem er nach Jericho zurückgekehrt war, traf des Kaisers Erlaubnis zur Hinrichtung Antipaters ein und wurde sofort vollzogen. Fünf Tage darauf gab H. seinen Geist auf (April 4 v. Chr. nach der irrigen dionysischen Rechnung der Geburt Christi). Kurz vorher soll der König noch den Befehl gegeben haben, die Angesehensten des Landes bei seinem Abscheiden in der dortigen Rennbahn zu töten, damit so sein Tod aufrichtiges Wehklagen hervorrufe. Wenn wirklich, was zu bezweifeln ist, dieser blutige Befehl gegeben wurde, so wurde er jedenfalls nicht ausgeführt. Das Leichenbegängnis aber wurde ganz nach den Anordnungen des Verstorbenen mit großem Pomp vollzogen. Seine Nachfolge hatte der König wenige Tage vor seinem Tode durch abermalige Aenderung des Testaments so geordnet, daß von seinen Söhnen Archelaus die Königswürde, Antipas die Tetrarchie von Galiläa und Peräa, Philippus die Tetrarchie von Gaulanitis, Trachonitis und Panias erhielt. Die Beweise für das angegebene Datum des Todes des H. sind folgende: 1. Nach J. A. XVII, 8, 1; B. I, 33, hat H. vom Tode des Antigonus an 34 Jahre, von seiner Ernennung durch die Römer an 37 Jahre regiert. Da der erstere im Jahre 37 v. Chr., die letztere im Jahre 40 v. Chr. stattfand, so führt beides nach der gewöhnlichen Rechnungsweise des Jos. auf das Jahr 4 v. Chr. als Todesjahr des H. — 2. Archelaus, des H. Nachfolger, wurde in die Verbannung geschickt nach D. Cass. 55, 25 und Jos. A. X, 2, 1 im Jahre 6 n. Chr., nach J. A. XVII, 13, 2 im 10. Jahr seiner Regierung. Sein erstes Regierungsjahr war also das Jahr 4 v. Chr.. — 3. Antipas regierte nach einer Münze, die sein 43. Regierungsjahr hat, mindestens 43 Jahre, er wurde aber nach J. A. XVIII, 6, 11; 7, 2; 8, 7 im Jahre 39 abgesetzt, er folgte also dem H. spätestens im Jahre 4 v. Chr. — 4. Der Tetrarch Philippus regierte nach J. A. XVIII, 4, 6: 37 Jahre und starb nach derselben Stelle 33 v. Chr., er trat also seine Regierung im Jahre 4 v. Chr. an. — 5. Damit stimmt überein, daß der Tod des H. nach J. A. XVII, 6, 4 nicht lange nach einer Mondfinsternis erfolgte, eine solche aber nach Wurms Berechnung in Palästina im Jahre 4 am 13. März früh eintrat, während es in den zwei folgenden Jahren keine gegeben hat. — Die genauere Bestimmung der Jahreszeit des Todes des H. ergiebt sich teils aus dem Datum der Mondfinsternis, teils daraus, daß nicht lange nach dem Tode des H. ein Passah gefeiert wurde: J. A. XVII, 9, 3. B. II, 1, 3, im Jahre 4 v. Chr. aber das Passah nach Wiesel. Chron. Synopse 56 und 444 auf den 12. April fiel. Danach wird H. anfangs April des Jahres 4 v. Chr. gestorben sein. Vgl. Schegg, Das Todesj. d. K. H. u. d. Todesj. J. Chr. 1882; Kellner, Katholik, 1887, II, 75 ff. 166 ff. Sonstige Litteratur bei Schürer.

Im Charakter des H. fehlt es keineswegs an Lichtseiten. Nicht nur besaß er eine durch hervorragende körperliche Gewandheit und Stärke unterstützte ungewöhnliche Kraft des Verstandes und Willens, seine Beobachtungsgabe, Leichtigkeit in der Auffassung auch schwieriger Verhältnisse, Geistesgegenwart und erfinderische Klugheit in der Wahl der Mittel für seine Zwecke, vor allem unerschütterlichen Mut und eine nie erlahmende Energie, alles Eigenschaften, deren Vereinigung ihn zum Feldherrn und zum Herrscher in seltener Weise geschickt machen konnten. Man muß mit Josephus (Ant. XVI, 2, 2) auch eine gewisse Gutmütigkeit und Hochherzigkeit anerkennen, namentlich da, wo seine Liebesbeweise gegen die Seinigen auf keine Vergeltung zu rechnen hatten (vgl. z. B. J. A. XIV, 13, 7; XVII, 3, 3). Daher ist es nicht richtig, wenn Josephus (A. XVI, 5, 4) und nach ihm auch andere alles Denken und Thun des H. ohne Ausnahme auf keinen anderen Grund als Selbstsucht und Ehrgeiz zurückführen, man wird vielmehr selbst in seiner oft erstaunlichen Freigebigkeit, ja in seinen Bestrebungen für Einführung griechischer Kultur in Palästina, aufrichtiges Interesse für das Wohl anderer als mitwirkend zu denken haben. Freilich ist ohne Frage ein stärkerer Faktor darin wie überhaupt in der Erreichung und Ausübung seiner Herrschaft, der Ehrgeiz. Andererseits fehlt es ihm an allem ernsten sittlichen Pflichtbewußtsein, was wiederum auf dem Mangel an religiöser Überzeugung beruht. Darum erliegt er haltlos den ungeheueren sittlichen Gefahren, welche ihm seine wilde leidenschaftliche Natur, seine teilweise um vieles schlechtere Umgebung, sein durch Usurpation gewonnener Thron inmitten eines Volkes, das er in seinem innersten Wesen nicht versteht, und endlich die Weltverhältnisse bereiteten, die nicht anders einen letzten Rest nationaler Selbstständigkeit für das jüdische Volk zu retten gestatteten als durch Freundschaft mit der dem Judentum so gänzlich antipathischen römischen Weltmacht. So

Haus des Herodes.

Antipas

Antipater † 43 ⌣Kypros | Joseph † 34 ⌣Salome | Phalion

Phasael † 40 v. Chr. | Herodes d. Gr. † 4 v. Chr. | Joseph † 38 | Phreroras † 5 v. Chr. | Salome ⌣1. Joseph 2. Kostobar 3. Alexas

Phasael ⌣Salampso | 1. Doris | 2. Mariamne I | 3. Mariamne II | 4. Malthake † in Rom | 5. Kleopatra | Joseph | Berenike ⌣1. Aristobul 2. Theudion | Antipator ⌣ Kypros

- Kinder des Phasael und der Salampso: 1. Antipater 2. Herodes 3. Alexander 4. Alexandra 5. Kypros⌣ Agrippa I
- 1. Doris: Antipater † 4 v. Chr.
- 2. Mariamne I: Alexander † 7 v. Chr. ⌣Glaphyra | Aristobul † 7 v. Chr. ⌣Berenike | Salampso ⌣Phasael | Kypros
  - Kinder des Aristobul und der Berenike: Herodes v. Chalcis ⌣1. Mariamne 2. Berenike | Agrippa I † 44 n. Chr. ⌣Kypros | Aristobul ⌣Jotaya | Herodias ⌣1. Herodes 2. Antipas | Mariamne ⌣ Antipater
    - Kinder des Herodes v. Chalcis: Aristobul ⌣Salome
    - Kinder des Agrippa I: Drusus † als Kind | Agrippa II † 100 n. Chr. | Berenike ⌣1. Markus 2. Herodes 3. Polemon | Mariamne ⌣1. Archelaus 2. Demetrius | Drusilla ⌣1. Aziz v. Emesa 2. Felix
      - Kinder des Aristobul und der Salome: Herodes. Agrippa. Aristobul.
      - Kinder der Drusilla und des Felix: Agrippa.
- 3. Mariamne II: Herodes ⌣Herodias
  - Kinder: Salome ⌣1. Philippus 2. Aristobul
- 4. Malthake: Archelaus ⌣Glaphyra | Herodes Antipas ⌣1. Tochter des Aretas 2. Herodias | Olympia ⌣Joseph
- 5. Kleopatra: Philippus † 34 n. Chr. ⌣Salome
- Kinder des Antipator und der Kypros: Kypros ⌣Alexas

wird er, zu etwas Anderem eigentlich beanlagt, doch wirklich zuletzt ein herzloser, tyrannischer und mißtrauischer Wüterich, und sein von ihm selbst gepriesenes (A. XV, 11, 1) Friedensreich, das durch seine davidischen Grenzen, durch seine Entfaltung von Pracht und Reichtum, seine glänzende Erneuerung des Tempels, seine Einwirkung auf die Heiden, die außerhalb den jüdischen Namen zu achten lernen und in Jerusalem Jahve ihre Opfer bringen, — durch alles dies messianische Weissagungen zu erfüllen scheint, es ist nur eine Karrikatur, aber als solche selbst, freilich in seiner Weise, eine neue Verheißung des Gottesreichs, dessen König da geboren wird, als das glänzende Lebenswerk des heidnischen Despoten auf dem Stuhl Davids mit seinem Leben zusammenzubrechen im Begriff ist.

Sieffert.

Herodianer. — Vgl. Wolff, curae phil. I, 311 ff.; Otho, Lex Rabb. 275; Noldii, Hist. Idum. 266; Steuch, diss. de Herodianis, Lund 1706; Feodor, diss. de Her., Upsala 1764; C. F. Schmid, epist. d. Her., Lips. 1764; Leuschner, de secta Her., 1751; Winer, Bibl. RL; Ewald, Gesch. d. V. Isr.[3] IV, 534; V, 97 ff.; Keim in Schenkels Bibell.; Bleek, B. Weiß u. a. zu den Stellen der Evv.

Herodianer werden Mt 22, 16; Mk 3, 6; 12, 13 Gegner Jesu genannt, welche sich mit den Pharisäern verbunden haben, um die Vernichtung desselben herbeizuführen. Wenn in denselben mehrere Kirchenväter eine besondere jüdische Sekte gesehen haben, welche den Herodes, sei es Herodes den Gr. oder Antipas, für den Messias hielten (Tertullian, de praescr. 45; Philastr., de haer.; Epiphan., haer. 20), so ist das, da Philo und Josephus von einer solchen Sekte nichts erwähnen, offenbar nur ein Mißverständnis. Überhaupt sind die Herodianer nicht als eine wesentlich religiöse Richtung oder Partei zu denken (so in verschiedener Form dieser Anschauung Ewald und Renan). Aber auch nicht Angehörige des Herod. Hauses, sei es nur Mitglieder der Königsfamilie oder sei es Diener und Trabanten (Luther, Bleek u. a.), können damit gemeint sein. Vielmehr führt die Analogie ähnlicher Namenbildungen auf eine politische Partei, auf dieselben Leute, welche Josephus als Anhänger des H. bezeichnet (Ant. XIV, 15, 10: *οἱ τὰ Ἡρώδου φρονοῦντες*). Es kann dabei zweifelhaft bleiben, ob man mehr an einen Anhang des Antipas oder an Parteigänger des Herod. Hauses, mehr an Römerfreundschaft oder an Interesse für ein nationales Königtum (B. Weiß) zu denken hat. Jedenfalls aber standen die H. dem demokratisch gerichteten Pharisäertum ebenso gegensätzlich gegenüber, wie dem ganz unpolitischen Gottesreich Jesu, und nur zu dem Zwecke, um letzteren als vermeintlichen Aufrührer und Volksverführer unschädlich zu machen, haben sie sich mit den Pharisäern in ein vorübergehendes Bündnis eingelassen.

Sieffert.

Herodias. — Vgl. die A. Antipas, Philippus und Salome; Noldii, hist. Idum. 350 ff.; Winer, B. Reall.; Keim in Schenkels BL; Schürer, Gesch. d. Jud. V. I[2], 1889, 361 ff. 364 ff.; Wellhausen, Isr. u. J. Gesch.[3], 1897, 348 f.

Herodias, die Tochter des von seinem Vater Herodes d. Gr. hingerichteten Aristobul und der Berenice, der Tochter von Herodes d. Gr. Schwester Salome, wurde bereits in kindlichem Alter (c. 7 v. Chr.) durch ihren Großvater (Jos. B. I, 28, 1 ff.; Ant. XVII, 1, 2) verlobt mit dem Sohne desselben aus seiner Ehe mit der zweiten Mariamne, der Priesterstochter, Herodes (Mc 6, 17, vielleicht auch Mt 14, 3, aber nicht Lc 3, 19 Philippus genannt, was wohl auf einer Verwechslung mit dem Schwiegersohn der H. beruht). Aus dieser später vollzogenen Ehe stammte eine Tochter Salome, welche mit dem Tetrarchen von Trachonitis, Philippus, vermählt wurde. Längere Zeit war das Verhältnis der H. zu ihrem Gatten ungestört geblieben. Man darf aber vermuten, daß das Privatleben desselben, zu dem er durch seine Enterbung seitens seines Vaters gezwungen war, auf die Länge die höchst ehrgeizige Frau nicht befriedigte. Thatsache ist jedenfalls, daß als der Tetrarch Antipas (s. Bd I, S. 596) im J. 34 n. Chr. auf einer Reise nach Rom im Hause seines Bruders Herodes Wohnung nahm und, obschon bereits in den fünfziger Jahren stehend und mit einer arabischen Königstochter vermählt, sich um die Liebe der H. bewarb, dieselbe auffallend schnell darauf einging. Es wurde zwischen beiden verabredet, daß Antipas von Rom aus zunächst allein heimkehren, dann seine bisherige Gattin verstoßen und darauf H. aufnehmen sollte. Noch ehe aber dies zur Ausführung kam, erhielt die Gemahlin des Antipas von den schlimmen Plänen Kunde und entfloh zu ihrem Vater, dem arabischen Könige Aretas, der seitdem eine passende Gelegenheit abwartete, um Antipas mit Krieg zu überziehen. Die Vermählung des letzteren mit H. wurde jetzt vollzogen, und sie war offenbar noch in frischer Erinnerung, als der Täufer Johannes gegen den fürstlichen Ehebrecher sein Strafwort richtete (Mt 14, 4), das ihm in Verbindung mit politischen

Sorgen des Königs Gefangenschaft und auf das Drängen der rachsüchtigen H. den Tod eintrug (Mt 14, 3—12). Erst etwa ein Jahr darauf (36 n. Chr.) kam, durch Grenzstreitigkeiten veranlaßt, der Krieg mit Arabien zum Ausbruch, bei welchem Antipas den Kürzeren zog. Bald aber fand seine ehebrecherische Verbindung eine noch härtere Strafe. Und es war seine ehrgeizige Frau selbst, die ihn durch diesen Hang ins Unglück brachte. Der neue Kaiser Caligula gab dem Bruder der H. Agrippa (im Jahre 38 n. Chr.) die Tetrarchie des Philippus mit dem Königstitel. Dies erregte den Neid seiner Schwester H. Und so mußte auf ihr Drängen Antipas mit ihr nach Rom gehen, um auch für sich ähnliche Ehren zu erbitten. Aber eine gleichzeitig dort ankommende Anklageschrift des Agrippa gegen ihn und sein von ihm selbst zugestandener großer Waffenvorrat erregten den Argwohn des Kaisers. Infolgedessen wurde er, während seine Tetrarchie Agrippa erhielt, abgesetzt und nach Lugdunum in Gallien verbannt (39 nach Chr.) In dieser tiefsten Erniedrigung zeigte nun doch H. sich unerwartet hochherzig. Die ihr angebotene kaiserliche Gnade wies sie mit den schönen Worten ab: nachdem ich das Glück mit meinem Gatten geteilt habe, wäre es treulos, ihn in seinem Elend zu verlassen (Ant. XVIII, 7, 2). Und so folgte sie ihrem Gemahl in die Verbannung. **Sieffert.**

Herrnhut s. Zinzendorf.

Hersfeld, Herolvesfeld. — Lamperti libelli de institutione Herveldensis ecclesiae, quae supersunt, herausgegeben von Holder-Egger in Lamperti opera, Hannover 1894; Lamberti vita Lulli in MG SS XV S. 132; Miracula Wigberti Hersf. in MG SS IV S. 224. Die Urkunden bei Wenck, Hessische Landesgeschichte, 2. Bd 1789 UB; Rettberg, KG Deutschlands I S. 602; Hauck, KG Deutschlands II, 2. Aufl. S. 58.

Als Bonifatius in seinem hessischen Missionsgebiet ein Kloster zu gründen gedachte, wählte Sturm dafür den Ort des späteren Klosters Hersfeld; Bonifatius entschied sich jedoch für das weiter südlich gelegene Fulda, vita Sturmi 4 SS II S. 367. Einige Jahrzehnte später hat Lul den Plan gefaßt, dem von der bischöflichen Gewalt eximierten Kloster Fulda gegenüber ein dem Bischof untergeordnetes Kloster zu gründen. Nun kam er auf den einst verlassenen Ort zurück; er erwarb ihn und gründete somit auf Eigengut das neue Kloster. Das Jahr ist nicht bekannt. Im Jahr 775 übergab er es dem König. Karl gewährte dem Kloster Königsschutz und freie Abtswahl, und sicherte es gegen jede Ausdehnung der Macht des Bischofs, die über das hinausging, was die kirchlichen Gesetze gewährten, B. M. 172 vom 5. Januar 775. Der Besitz des Klosters mehrte sich sehr rasch. Nach dem sogen. Breviarium Lulli, herausgegeben von Landau, Ztschr. d. Ver. f. hessische Geschichte X S. 184 ff., erwarb Lul für das Kloster vor der Übergabe an Karl 414 Huben und 343 Mansen, durch Karl wurden ihm 420 Huben und 290 Mansen übergeben; endlich nach der Übergabe wurden erworben 205 Huben und 113 Mansen. Das Kloster war den Aposteln Simon und Thaddäus geweiht; seit der Übertragung der Wigbertsreliquien im Jahre 780 erscheint er als der Hauptheilige.

Schon unter Lul werden 150 Mönche erwähnt, Brev. Lulli. Thätig waren dieselben in den ersten Jahrzehnten des Bestandes des Klosters in der Sachsenmission. Der Beweis liegt darin, daß Karl die Zehnten im Hessengau, B. M. 220, und im Friesenfeld MG Dipl. II S. 218 Nr. 191 dem Kloster übertrug. Ein um 850 aufgestelltes Verzeichnis der zehntpflichtigen Orte veröffentlichte Größler, Zeitschr. des Harzvereins 1874 S. 85, neu herausgegeben von Schröder in den Mitteilungen des Instit. f. österr. Gesch. XVII S. 12. Noch im neunten Jahrhundert beginnt sodann die litterarische Thätigkeit, die Hersfeld hervorragende Bedeutung verliehen hat; sie ist ganz überwiegend geschichtlich. Ihre älteste Frucht waren die verlorenen, aber von den Hildesh., Quedlinb. und Weißenb. Annalen sowie von Lambert benützten Hersfelder Jahrbücher, vgl. Wattenbach GQ I S. 340. Im elften Jahrhundert schrieben gleichzeitig in Hersfeld der päpstlich gesinnte Lambert und der gut kaiserlich gesinnte Verfasser des Liber de unitate ecclesiae conservanda, Lib. de lite II S. 173. — In der späteren Zeit des MA verlor Hersfeld wie die meisten Benediktinerklöster seine allgemeine Bedeutung. **Hauck.**

Hervänus von Bourg-Dieu (Burgidolensis), gest. ca. 1150. — Ausgaben: Kommentar zu den paulinischen Briefen in den älteren Ausgaben der Werke Anselms von Cant. zuerst Köln 1533; Komm. zu Jesaja zuerst bei Pez, Thesaurus anecd. III, beide zusammen MSL 181. Ungedruckt Komm. zu Ez., Klgl., 12 kleine Propheten 2c. und Pseudocyprian de Coena. Ueber ihn das Rundschreiben der Klosterbrüder nach seinem Tode mit

Verzeichnis der Schriften, gedr. nach d'Achery, Spicil. II bei Pez u. MSL 181; Gerberon zu seiner Ausgabe Anselms MSL 158; Histoire litt. XII; Ziegelbauer, Hist. litt. OSB III; Höffer, Nouvelle biographie générale Bd. 24; Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, S. 49 ff.; Frank, Theologie der Konkordienformel II, 54 ff.

Herväus, geb. in Le Mans Ende des 11. Jahrhunderts, trat um 1100 in das Benediktinerkloster in Déols oder Bourg-Dieu (Depart. Indre), in welchem er etwa 50 Jahre bis zu seinem Tode lebte. Er widmete sich ganz dem Studium der Schrift und der Väter. Seine Klosterbrüder beschreiben sein Leben in den typischen Farben des strengen Asketen und weltfernen Gelehrten. Seine Kommentare lassen erkennen, daß er die exegetische Tradition beherrscht, obwohl namentliche Citate selten sind; augustinische Formeln begegnen sehr häufig. Doch ist seine Auslegung selbstständiger Versenkung in die Schrift entsprungen, zeigt guten Geschmack in der Form und aufrichtige Herzensfrömmigkeit. Gelegentlich wagt er auch von dem beatus Hieronymus abzuweichen (MSL 181, S. 750). Sein strenger Mönchsidealismus läßt ihm die Christenheit und ihre Leiter im düstersten Lichte erscheinen, gleich dem ehebrecherischen Jerusalem Jesajas und seinen Fürsten von Sodom. Der Antichrist steht bevor; die Zahl der rechten Bibelchristen schwindet immer mehr (S. 57 f). Doch macht ihn dies nicht an der Kirche irre, deren Unvollkommenheit hier auf Erden begreiflich ist, gegenüber ihrem Vollendungszustand im Himmel, auf den die Prädikate von Eph 5, 27 anzuwenden sind (S. 1263). In der Gnadenlehre ist H. nicht Vertreter eines paulinischen oder evangelischen (gegen Rudelbach), sondern korrekt katholischen Standpunktes (vgl. z. B. den Kommentar zu Rö S. 594, 608, 641, 643). Von der Versöhnungslehre Anselms ist keine Spur: Kol 1, 14 wird auf das Lösegeld an den Teufel gedeutet.

Die Schriften des H. sind oben größtenteils aufgezählt. Ob die Auslegungen evangelischer Perikopen, welche das Verzeichnis seiner Schriften kennt, in den unter Anselms Namen MSL 158 laufenden homiliae ganz oder teilweise wiederzufinden sind, wie Hist. litt. behauptet (vgl. A. Anselm von Cant. I, S. 566, 24), ist nicht zu erweisen. Inhaltlich würde besonders die verdächtige 16. wohl zu Herväus stimmen. Die Kommentare zu Mt und Apk, welche Gerberon (s. dessen Einl. MSL 158) ihm zuschrieb, gehören Anselm von Laon (s. den A. I. 572, 12). (G. Plitt †) R. Schmid.

Herväus Natalis, d. h. Herväus von Nédellec, auch Herväus Brito genannt, gest. 1323, scholastischer Philosoph und Theologe. — Vgl. Quétif et Échard, Scriptores ordin. Praedicatorum I, 533; Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, 2 Paris 1880, p. 327 ff.; Werner, Thomas von Aquino III, 104 ff.; Prantl, Geschichte der Logik im Abendland III 264 ff.

Herväus stammte aus der Bretagne, nach seinem Geburtsort Nédellec empfing er den Beinamen Natalis, nach dem Lande seiner Geburt die Bezeichnung Brito. Er studierte in Paris und trat in den Dominikanerorden ein. Im Jahre 1309 wurde er Provinzial, im Jahr 1318 General des Ordens. 1323 starb er unerwartet auf einer Reise, zu Narbonne. Von seinen Schriften seien hier folgende erwähnt: In quatuor Lombardi Sententiarum volumina scripta subtilissima, Venet. 1505 fol. Quodlibeta undecim cum octo profundissimis tractatibus, Venet. 1513 fol. De intentionibus secundis, Paris 1544, 4° Quétif und Échard führen außerdem eine Anzahl ungedruckter Schriften von ihm an, z. B. de peccato originali, de paupertate Christi, de sacramentis, wozu noch verschiedene metaphysische und logische Traktate kommen. Dagegen stammt die Summa totius logicae, die unter den Schriften des Thomas steht, wohl ebensowenig von Herväus her (vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 250), als das Correctorium corruptorii S. Thomae Aquinatis (1290), eine der Gegenschriften gegen das Correctorium fratris Thomae von Wilhelm von Marra, das unter dem Namen des Ägidius von Rom gedruckt ist, aber auch bisweilen Herväus zugeschrieben wurde (s. Hist. littéraire de la France XXV, 266 ff.).

Herväus schließt sich in seiner Lehre mit Bewußtsein dem Thomas von Aquino an, doch erfüllen ihn auch die Gedanken des Duns Scotus mit ernstem Nachdenken und es fehlt nicht an Versuchen denselben entgegenzukommen. Das Interesse des Herväus galt mehr den philosophischen als den theologischen Problemen. Dies giebt sich schon äußerlich daran zu erkennen, daß in dem Sentenzenkommentar die Kraft der Darstellung sich auf das erste und zweite Buch richtet, während die Erläuterung des dritten bei der 11., die des vierten bei der 14. Distinktion abbricht, d. h. also Erlösung, Gnade, Sakramente (mit Ausnahme der metaphysischen Probleme in dem Abendmahl), letzte Dinge werden ganz

übergangen oder nur kurz behandelt. Mit dieser Einschränkung des Interessenkreises geht Hervänus den meisten späteren Scholastikern voran (vgl. Seeberg DG II, 173 Anm.). — Das philosophische Interesse des Hervänus gilt besonders den durch Duns Scotus dem Thomismus gegenüber kontrovers gewordenen Fragen. Im Gegensatz zum univoken Sein der Scotisten wird das Sein der einzelnen Wesen als real behauptet, aber von der Realität eines ihnen gemeinsamen Seins als solchen abgesehen. Die Konformität der Dinge nötigt das Denken zu Gemeinbegriffen, obwohl etwa die humanitas als solche nicht existiert. Somit sind also die Begriffe zwar subjektiv (im modernen Sinn des Wortes), aber nicht willkürlich, da sie ihr Fundament an der Natur der Dinge haben. Die Universalien existieren also nur in der Vorstellung, die Gattungsbegriffe bestehen nur vermöge der unitas communitatis (z. B. in Sent. I dist. 36 quaest. 2; dist. 19 quaest. 3. Quodlib. I quaest. 9). Also: entia rationis non dicunt aliquid existens realiter subiective in intellectu vel in aliqua natura reali, sed dicunt ea quae consequuntur rem, prout est obiective in intellectu (Quodlib. III quaest. 1). Hierin scheint eine Annäherung an den Nominalismus zu liegen. — Die berühmte Frage nach dem Prinzip der Individuation beantworteten die Scotisten durch die Annahme der Häcceität, durch die das Individuum zum Individuum werde; dies bestreitet Hervänus. Die Häcceität selbst sei doch nur ein Gemeinbegriff, der nur durch die Besonderung auf das einzelne Individuum Prinzip der Individuation werde, aber dieselbe Besonderung könnte auch an Materie oder Form gedacht werden. Soll nun aber die Häcceität schlechtweg als etwas Anderes von Materie oder Form gesondert werden, so müßte sie doch entweder Substanz oder Accidenz sein, denn sonst wäre sie überhaupt nicht. Ist sie aber substanziell, dann ist schließlich doch an die Materie als Individuationsprinzip zu denken; ist sie Accidenz, so läuft sie auf die räumliche, nämlich geometrische, Quantität hinaus (Quodlib. III quaest. 9). Nach Hervänus soll die Essenz das innere Prinzip der Individuation sein, wozu bei sinnlichen Dingen die räumliche Quantität kommt (ib. und VIII quaest. 13). Vgl. Prantl a. a. O. III, 269 ff. — — Nun noch einige Sätze aus der Theologie des Hervänus. Das Dasein und das geistige Sein Gottes vermag die vernünftige Betrachtung aus dem Sein herzuleiten. Dagegen kann eine positive Erkenntnis des göttlichen Wesens nur durch den Glauben an die Offenbarung gewonnen werden (Quodlib. VI). Fides respicit duo, scilicet ipsum cui credit seu ipsum dominum nostrum Iesum Christum, cuius vices supplet summus pontifex in ecclesia, et ipsa dicta sive credita id est articulos fidei et dicta sacrae scripturae (in Sent. IV dist. 14 quaest. 2). Das ist der mittelalterliche Glaubensbegriff, auf dessen Formulierung hier der dogmatische Positivismus des Duns (s. Bd V 69,25) nicht ohne Einfluß zu sein scheint. Die Lehren von Gott, der Trinität und Christus verlaufen in dem hergebrachten Schema der Distinktionen. Der Wille kann nicht Ursache seiner Bewegung sein, diese ist durch den Intellekt bedingt (gegen Duns; Sent. II dist. 25 quaest. 1). Die Lust zum sinnlichen Genuß gehörte zu den pura naturalia auch vor dem Fall: ad hoc quod vires inferiores ad plenum sine quacunque rebellione essent subditae, rationi erat necessarium donum supernaturale. Die Erbsünde ist in allen, die secundum rationem seminalem von Adam herstammen, und zwar geht nur die erste Sünde Adams auf seine Nachkommen über, nicht sein späterer Sündenstand und die Sünden seiner Nachkommen (Sent. II dist. 30 quaest. 1). Von den Sakramenten heißt es: Sacramenta sunt instituta ad curationem hominis quantum ad sanitatem spiritualem et ad protestandum fidem quam homo debet habere de redemptore (ib. IV dist. 1 quaest. 4). Der sakramentale Genuß des Abendmahls wird Guten und Bösen, auch Hund und Maus (cf. Thomas) zu Teil, das spiritualiter manducare vollzieht der gläubige und devote Teilnehmer an der Messe (IV dist. 9 quaest. 1). Eingehender wird die Frage nach der Gegenwart des Leibes Christi auf dem Altar behandelt. Mit ganz kurzen Notizen über das Bußsakrament bricht der Sentenzenkommentar ab.

Hervänus war ein gemäßigter Thomist. Das geschichtliche Interesse an dem Mann besteht darin, daß er uns einen Einblick gewährt in den theologischen und philosophischen Interessenkreis der thomistischen Theologie nach Duns Scotus. Die Alleinherrschaft des Thomas in seinem eigenen Orden ist schon früh eingeschränkt durch das Interesse an den Fragen und Einwürfen seines großen Gegners. Das philosophische Element überwuchert das kirchliche Interesse in der Dogmatik. Der Positivismus der Formel scheint letzterem genug zu thun. Man sammelt sorgfältig die Meinungen der Meister der Vergangenheit, man wägt ab, aber der Trieb zu einem neuen großen Wurf fehlt. Die spätere Scholastik

bahnt sich an. An einer Bearbeitung der Lehre des Hervāus fehlt es bisher, wie überhaupt an Untersuchungen über die Theologie der einzelnen scholastischen Lehrer. Eine Bearbeitung müßte auch das ungedruckte Material in ihren Bereich ziehen.

R. Seeberg.

Herz, im biblischen Sinne. — Litteratur: Flacius, clavis scr. scr. s. v. cor; M. F. Roos, fundamenta psychologiae ex scr. scr. collecta, Tübingen 1769, cap. i3; Olshausen, de naturae hum. trichotomia, opusc. theol. p. 159; Delitzsch, Syst. der biblischen Psychol., 2. Aufl. 4, 12; J. T. Beck, Bibl. Psychol., 3. Aufl., Stuttgart 1871, §§ 20—27; Krumm, de notionibus psycholog. Paulinis, Gießen 1858, cap. 3; Chr. Fr. Zeller, Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung, Calw 1850; von Rudloff, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttl. Offenbarung, 2. Aufl. Gotha 1869, I, 3; II, 4; Wörner, Bibl. Anthropologie, Stuttgart 1887, II, 11, 3; K. Fischer, Bibl. Psychologie, Biologie und Pädagogik, Gotha 1889, S. 20 ff.; Th. Simon, Die Psychologie des Ap. Paulus, Göttingen 1897, S. 24 ff.; Oehler, PRE[1]; Delitzsch, PRE[2].

Herz, לֵב, לֵבָב, *καρδία*, wird in der hl. Schrift außer Hi 41, 15; Da 4, 4, 13 nie wie רוּחַ und נֶפֶשׁ den Tieren beigelegt, an diesen beiden Stellen auch nur, weil es hier im psychologischen, nicht physiologischen Sinne steht. Wohl wird bildlich Dt 4, 11 vom Herzen des Himmels geredet, bis wohin der Berg Sinai in Feuer loderte, 2 Sa 18, 14 vom Herzen der Eiche oder Terebinthe, an der Absalom hing, Ex 15, 8; Ps 46, 3; Pr 23, 34; 30, 19; Ez 27, 4. 25—29; 38, 2, 8; Joel 2, 8 vom Herzen des Meeres und Mt 12, 40 vom Herzen der Erde, um auszudrücken, daß sich etwas mitten darin, ganz davon umgeben befinde. Dies aber sind auch die einzigen Stellen, an denen das Wort von anderen Subjekten als von Menschen im übertragenen Sinne gebraucht wird. An allen übrigen Stellen der biblischen Litteratur steht es vom menschlichen Herzen, und zwar außer 2 Sa 18, 14; 2 Kg 9, 14, wo es rein physiologisch das Herz bezeichnet, welches der Mörder trifft, stets im psychologischen Sinne. Ein Herz und damit ein Organ zu haben, mittelst dessen man empfindet, denkt, will, ist der Vorzug des Menschen, und in der Art der hl. Schrift A und NTs vom Herzen zu reden, bezeugt sich, wie wenig griechische Philosophie bezw. Psychologie auf die Religion der Offenbarung eingewirkt hat. Denn während bei den Griechen *καρδία* von Homer und den Tragikern vorzugsweise לֵב im AT im psychologischen Sinne gebraucht wird, danach aber das Wort wenigstens aus der Schriftsprache fast verschwindet und von *ψυχή, νοῦς, διάνοια* u. a. abgelöst wird, nötigt die Macht des biblischen Geistes bezw. die Religion Israels die LXX, in *καρδία* nicht bloß ein verhältnismäßig abständiges Wort beizubehalten, sondern ihm eine bis in die Ausdrucksweise der Gegenwart reichende neue Geltung zu verschaffen. Nur 2 Kg 6, 11; 1 Chr 12, 38; 15, 29; 17, 2; 22, 7; 2 Chr 7, 11; 9, 1; 15, 15; 31, 21; Ps 21, 3; 69, 21; Pr 6, 21; 26, 25; Jes 7, 2. 4; 10, 7; 24, 7; 33, 18; 41, 22; Jer 4, 19 geben die LXX לֵב bezw. לֵבָב durch *ψυχή* wieder, während sie נֶפֶשׁ nie durch *καρδία* übersetzen (Dt 12, 20; Ps 93, 19; 131, 2 nur handschriftlich); im übrigen behalten sie, abgesehen von den Stellen, an denen sie für לֵב wie auch für נֶפֶשׁ und רוּחַ in abstrahierender Erweiterung der Vorstellung das reflexive Personalpronomen setzen, sowie von den wenigen Stellen, in denen sie es durch *διάνοια, φρένες* u. a. wiedergeben, die Übersetzung durch *καρδία* bei, weil der Ersatz durch *ψυχή* absolut unzulässige Vorstellungen in die Psychologie der Offenbarungsreligion gebracht hatte. Denn abgesehen davon, daß לֵב, *καρδία* in der biblischen Sprache nie wie *ψυχή* das Subjekt selbst bezeichnet, auch nicht bezeichnen kann, werden in der hl. Schrift die sittlichen Qualitäten dem Herzen beigelegt (s. u.), während der Grieche sie der Seele zuschreibt und von einer *ψυχή ὀρθή, ἀγαθή, δικαία, εὔνους, εὖ φρονοῦσα*, ja von einem *ἀγαθός* resp. *πονηρὸς τὴν ψυχήν* redet, wie auch das der griechischen Ausdrucksweise folgende Buch der Weisheit (2, 22; 7, 29; 8, 19; vgl. 2 Pt 2, 8). Nach biblischer Anschauung aber ist nicht die Seele selbst eigenschaftlich zu werten, vgl. Pr 21, 10: *ψυχὴ ἀσεβοῦς*, nicht *ἀσεβής*.

Als Organ des Leibes nun ist das Herz der Sitz des Lebens, welches von dort aus quillt und den ganzen Menschen durchdringt und erfüllt. Es ist an allen Eindrücken, die er empfängt, wie an allen Äußerungen des Lebens hauptsächlich und an erster wie an letzter Stelle beteiligt; alle Äußerungen des Personlebens gehen vom Herzen aus und wirken auf dasselbe zurück, und alles, was das Personleben in seinem innersten Grunde in Anspruch nimmt, wirkt auf das Herz. Jede Stärkung und Erquickung, auch durch Speise und Trank, erquickt das Herz Ri 19, 5. 8; Gen 18, 5; 1 Kg 21, 7; Ps 22, 27; Akt 14, 17, und jedes Uebermaß beschwert das Herz Lc 21, 34; jeder Angriff auf das Leben selbst ist ein Angriff auf das Herz Ex 9, 14. Es ist Sitz und Herd des mensch-

lichen Personlebens, welches sich in ihm nach all seinen Beziehungen der bewußten und unbewußten, willkürlichen und unwillkürlichen, leiblichen und geistigen Triebe, Empfindungen und Zustände konzentriert, und zugleich ist es das unmittelbare Organ, mittels dessen der Mensch sein Personleben lebt. Daher die Ermahnung: „mehr denn alles, was zu hüten ist, bewahre dein Herz, denn von ihm aus gehet das Leben“ Pr 4, 23; vgl. Ps 69, 33. Deshalb können *καρδία, ψυχή* und *πνεῦμα* miteinander wechseln, für einander eintreten oder synonym gebraucht werden, aber doch nur bis zu einer gewissen Grenze hin, welche es zu erkennen gilt, um die besonderen Vorstellungen zu ermitteln, die sich mit dem Wort verbinden. So werden die Empfindungen der Freude, des Leides, der Erschütterung, Beunruhigung sowohl vom Herzen Pr 12, 25; Ps 119, 21; 143, 4; Hi 37, 1; Jo 14, 1. 27, wie von der Seele ausgesagt, Jo 12, 27; Akt 15, 24; Gen 41, 8; Ps 6, 4; 86, 4 vgl. mit AG 14, 17; Ps 22, 27 vgl. mit Pr 3, 22. Auch denke man an den Parallelismus von Herz und Seele Ps 94, 19; Pr 27, 9; 2, 10. Der Schwankende heißt *δίψυχος* Ja 1, 8; 4, 8 und ihm wird *καρδία δισσή* Si 1, 28 beigelegt. Man sagt *ἁγνίζειν καρδίας* Ja 4, 8 und *ἁγνίζειν ψυχάς* 1 Pt 1, 22, sowie von dem, der seine Klagen ausschüttet, שָׁפַךְ נֶפֶשׁ Ps 42, 5; Hi 30, 16 und שָׁפַךְ לִבּוֹ Ps 62, 9; Thren 2, 10. Aber die Seele hört den Ton der Trompete und das Herz pocht dem, der es hört Jer 4, 19. Das Herz kennt den Kummer seiner Seele und in seine Freude mengt sich kein Fremder Pr 14, 10. מָרַר und Derivate werden mit נֶפֶשׁ verbunden, שִׂמְחָה und Derivate dagegen, worauf Öhler aufmerksam macht, mit לֵב. Reines Herzens ist, wer nicht auf Eitles, auf Sünde seine Seele gerichtet hat Ps 25, 4. Die תַּאֲוָה, *ἐπιθυμία*, das unmittelbare, einem Naturtrieb ähnlich auftretende Verlangen wird (ausgenommen Ps. 21, 3; wo aber die LXX *ψυχή* setzen) stets der Seele zugeschrieben, vgl. Jes. 26, 8; Ps 10, 3; Dt 12, 15; 18, 6; 20, 21; 1 Sa 23, 30; Jer 2, 24 u. a.; das bewußt und mit Willen, mit Überlegung geäußerte oder gehegte Verlangen aber, der überlegte Wille und Entschluß sowie die gesamte Denkthätigkeit wird dem Herzen beigelegt, vgl. Ps 37, 4; 28, 3; 66, 18; Jer 3, 17; Esth 7, 5; Kohel 8, 11; 9, 3; 1 Ko 4, 5. Man sagt *ἀπολέσαι τὴν ψυχήν*, aber nicht *τὴν καρδίαν* Mc 8, 35; vgl. Mt 10, 39; *ἀνάπαυσιν εὑρίσκειν ταῖς ψυχαῖς* Mt 11, 29, und die fleischlichen Lüste streiten wider die Seele, deren Heil sie gefährden 1 Pt 2, 11; חָיְתָה נַפְשְׁךָ Jer 38, 17. 20 heißt: du wirst leben bleiben, dagegen חָיָה לֵבָב Ps 22, 27; 69, 33 bezeichnet die innere Erhebung und Förderung, die denen zu Teil wird, welche Gott suchen. Wo Herz und Seele mit einander verbunden werden zu gleicher Beteiligung, insbesondere wo es das religiöse Verhalten gilt, wie in der Forderung der Liebe Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele, liegt nicht eine bloße Häufung synonymer Begriffe zur Verstärkung des Ausdrucks vor, sondern es soll hervorgehoben werden, daß das, was mit dem Herzen zu leisten ist, — denn stets steht das Herz in dieser Verbindung an der ersten Stelle — zugleich die ganze ungeteilte Persönlichkeit, das gesamte Personleben in Anspruch nimmt und nicht im Herzen verborgen bleiben kann, Dt 4, 9. 29; 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 4; 26, 16; 30, 2. 6. 10; Jos 22, 5; 23, 14; 1 Kg 2, 4; 8, 48 u. a.; 1 Sa 2, 35; Jer 32, 41. Nabals Herz erstarb 1 Sa 27, 35, d. h. er verlor das Bewußtsein, aber die Seele ging erst von ihm (Gen 35, 18) nach 10 Tagen, als er starb. Man kann wohl von einer *καρδία τῆς ψυχῆς*, aber nicht von einer *ψυχὴ τῆς καρδίας* reden, denn sobald es auf den genauen Ausdruck ankommt, ist *ψυχή* das Subjekt des Lebens, welches ein Herz hat, mit dem Herzen lebt, sinnt, denkt, *καρδία* aber ist nie dieses Subjekt selbst, sondern nur sein Organ.

Anders verhält es sich mit der Verbindung bezw. Unterscheidung von Geist und Herz, wobei an das Verhältnis von Geist und Seele zu erinnern ist. Die Seele ist was sie ist durch den Geist, den sie als Lebensprinzip in sich trägt. Wenn darum Geist und Seele auch im Sprachgebrauch für einander eintreten können, so giebt es doch eine Grenze, über die hinaus das nicht mehr möglich ist (s. d. A. Geist d. W. Bd VI S. 450). Da nun das Personleben der Seele durch den Geist bedingt ist und sich durch das Herz vermittelt und bethätigt und so die Wirksamkeit des Geistes — das eigentlich menschliche — im Herzen gesucht werden muß, so kann dem Herzen beigelegt werden, was des Geistes ist. Da weiter der Geist das göttliche Lebensprinzip der Seele ist, der demgemäß auch in Anspruch genommen wird in allen Erscheinungen, Äußerungen und Zuständen des religiösen, auf Gott bezogenen Lebens, so wird begreiflich, daß und weshalb gerade das religiöse Leben und Verhalten dem Herzen beigelegt wird. So erscheinen zunächst Geist und Herz ganz parallel Ps 34, 19; 51, 19; 78, 8. Während Akt 19, 21 den Vorsatz des Paulus, durch Macedonien und Achaja zu reisen, seinem Geiste zuschreibt (*ἔθετο ἐν τῷ*

πνεύματι), redet Akt 11, 23 von einer *πρόθεσις τῆς καρδίας*, 2 Ko 9, 7 von einem *προαιρεῖσθαι τῇ καρδίᾳ*. Der Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* ohne sittliche Nebenbeziehung erscheint anderwärts als ein Gegensatz von *πρόσωπον* und *καρδία*, vgl. Kol 2, 5 mit 1 Th 2, 17. Dagegen ist *λατρεύειν τῷ θεῷ ἐν τῷ πνεύματι* Rö 1, 9 oder bloß *πν.* Phi 4, 3 nicht völlig gleich dem *λατρεύειν τῷ θεῷ ἐκ καρδίας* geschweige denn *ἐν καρδίᾳ*, indem letzteres nicht wie *πν.* die Beteiligung des Lebensprinzips, sondern nur die Innerlichkeit dieses Gottesdienstes hervorhebt. Die Vertauschung aber von Geist und Herz ist ganz ausgeschlossen, wo das Herz als die Stätte jener Wirksamkeit des Geistes erscheint, deren Ergebnis das Gewissen ist, Rö 2, 15; Hbr 10, 22; vgl. 1 Pt 3, 4. Darum erscheint im AT, welches kein besonderes Wort für Gewissen hat, das Herz als das die Funktionen des Gewissens ausübende Organ 1 Sa 24, 6; 25, 31; 2 Sa 24, 10; 1 Kg 2, 44; Hi 27, 6; Kohel 7, 23; Jer 17, 3, welchen Stellen im NT nur 2 Ko 3, 2. 3; 1 Jo 3, 19—21 zur Seite stehen, da dort das Gewissen eintritt, Hbr 10, 22: *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* Rö 2, 15. (Es liegt auf der Hand, daß auch לֹא־אֵדַע נַפְשִׁי Hi 9, 21 gesagt werden kann, wenn es darauf ankommt, die Unwissenheit der Person zum Ausdruck zu bringen ohne Berufung auf das Herz oder Gewissen.)

Dagegen werden nun Herz und Fleisch, letzteres sowohl als Bezeichnung des Menschen wie als Benennung seiner sündigen und hinfälligen Eigenart nie mit einander vertauscht, so entschieden auch dem Herzen die Sünde zugeschrieben wird. Verbunden erscheinen beide nur Ez 44, 7. 9: „Leute unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Fleisches“, sowie Ps 84, 3: „meine Seele sehnt sich nach den Vorhöfen Jhvhs, mein Fleisch und Herz freuen sich in dem lebendigen Gott“; ferner Ps. 73, 26: „verschmachtet ist mein Fleisch (שְׁאֵרִי) und mein Herz“, und endlich Ps 16, 9: „mein Herz freuet sich und meine Ehre (Seele) jubelt; auch mein Fleisch wird wohnen mit Vertrauen“. Aber höchstens in der letzteren Stelle könnte man mit Delitzsch „die alttestamentliche Trichotomie“ finden, wenn man das Herz = *πνεῦμα* faßte und die Stelle mit 1 Th. 5, 23 in Parallele setzte. Aber im ersten Hemistich werden Herz und Seele nur verbunden, um das innerliche Frohlocken möglichst stark auszudrücken. (Ps 21, 7 ersetzen die LXX das לִבִּי im 2. Hemistich durch *ἡ σάρξ μου*, um das zweimalige לִבִּי zu vermeiden).

So ist nun das Herz im Unterschiede von der Seele die Stätte, an der sich das gesamte Personleben sowohl nach seinen Zuständen wie nach seinen Äußerungen konzentriert. In ihm verbirgt sich das eigentliche Wesen, die eigentliche Beschaffenheit eines Menschen, worauf die mögliche Entgegensetzung des inneren Charakters im Guten wie im Bösen beruht 1 Sa 16, 17; Lc 16, 15; 2 Ko 5, 12; Mt 15, 8; Thren 3, 41; Joel 2, 13; Rö 2, 29; 1 Th 2, 17. Gott ist es, der die Herzen prüft 1 Th 2, 4; Rö 8, 27; Apk 2, 23; 1 Ko 14, 25; Jer 11, 20; 17, 9. 10; Ps 26, 9; 73, 21; Petrus redet von dem verborgenen Menschen des Herzens im sanften und stillen Geist 1 Pt 3, 4, denn er ist es, der der Person Wert giebt. Darum ist es ein köstliches Ding, daß das Herz durch Gnade fest werde und sich nicht mehr bewegen lasse, anderswo sein Heil zu suchen Hbr 13, 9; vgl. 1 Th 3, 13; Ja 5, 8. Mit dem Herzen hält man sich an Gott und Christus, ruht in ihm, hat ihn, so daß er in uns wohnt und lebt Eph 3, 17; Ga 2, 20; Phil 4, 7. Ebenso aber nimmt die Gottentfremdung das Herz hin, wie denn Eph 4, 18 die Gottentfremdung der Heiden auf die Härte und Blindheit ihrer Herzen zurückführt, und Jes 1, 5 klagt über das Gott entfremdete Volk: „das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz todesschwach“. So wird der eigentliche Charakter einer Persönlichkeit durch das Verhalten seines Herzens bestimmt, und deshalb wird von Reinheit, Demut, Zerschlagenheit des Herzens Ps 73, 1, 24, 4; Pr 22, 11; Mt 5, 8; 11, 29; Lc 4, 18; 8, 15, und ebenso von Unbeschnittenheit, Unaufrichtigkeit, Unbußfertigkeit u. s. w. desselben geredet Ez 44, 7. 9; Akt 7, 51; 8, 21; Rö 1, 21, 2, 5. Gott selbst heißt mächtig an Kraft des Herzens Hi 36, 5, und ebenso ist derjenige stark und fest in seinem Herzen, der Gott sucht, hat und hält im Glauben Ps 112, 7; 21, 25; 10, 8; Hi 11, 13; Ps 78, 8. Dagegen ist das Herz des Ungläubigen schlaff, erschrocken und verzagt Nu 26, 36; Dt 1, 28; 28, 65; Jos 2, 11; 7, 5. Nah 2, 11; Jes 7, 2. 4; Jer 51, 46; Ez 22, 14; vgl. Ps 38, 11; Kohel 2, 22 f.; 3, 11.

Denn nicht bloß die Zuständlichkeit des Personlebens wird durch das Herz gestaltet, das Herz, ist auch der eigentliche Ausgangspunkt für alle Bethätigungen und Erscheinungen des Personlebens, weshalb Pr 4, 23 die Bewahrung desselben fordert. Sein Verhalten richtet sich nach dem Schatze von Gutem oder Bösem, den es sich gesammelt hat Lc 6, 45; Mt 12, 34 f. 15, 18 f. Es ist das Organ für die Aufnahme des göttlichen Wortes und für die Gabe des heiligen Geistes, durch welchen die Liebe Gottes darin ausgegossen wird Mt 13, 19; Mc

4, 15; 7, 9; Lc 8, 12. 15; 24, 32; vgl. Akt 2, 27; 7, 54; 16, 14; Rö 2, 15; 5, 5; 8, 15f.; Ga 4, 6; 1 Ko 2, 9; 2 Ko 1, 22; 3, 15; 4, 6; 2 Pt 1, 19; Lc 21, 14; Hbr 8, 10; 10, 16; Eph 6, 22; Kol 2, 2; 4, 8; 2 Th 2, 17. Wie es aber die Stätte für die Wirksamkeit Gottes, seines Wortes und Geistes ist, so macht es sich auch zum Organ des Satans Jo 13, 2; Akt 5, 3; es widerstrebt Gott und seinem Worte und wird demgemäß verhärtet oder verstockt Akt 28, 27; Mt 13, 15; Mc 6, 52; 8, 17; Jo 12, 40; Eph 4, 18; Hbr 3, 8. 15; 4, 7; vgl. Ex 4, 21; 7, 13. 22; 8, 32; 1 Sa 6, 6; Dt 2, 30; 5, 7; Jes 63, 17; Pr 28, 14; Sach 7, 12; Ps 81, 12f., und von innen aus dem Herzen heraus kommen ebenso arge Gedanken, Mord, Ehebruch u. s. w. Mc 7, 21, wie man mit dem Herzen oder von Herzen, *ἐκ καρδίας*, Gott und die Brüder lieben soll Mt 22, 37; Mc 12, 30. 33; Lc 10, 27; 1 Ti 1, 5; 1 Pt 1, 22. Man hat jemanden in seinem Herzen Phi 1, 7; 2 Ko 7, 3, oder ist eines Herzens mit ihm AG 4, 32. Es ist die Stätte wie das Organ des Glaubens und des Unglaubens Rö 10, 9. 10; Mc 11, 23; Eph 3, 17; Lc 24, 25; Rö 6, 17; 1 Pt 3, 4; Eph 6, 5; Kol 3, 22; Mt 18, 35; 2 Th 3, 5; Hbr 10, 22; 1 Pt 3, 15; Akt 7, 39; 15, 9 (s. u.). Überhaupt ist es das Organ der Entschließungen Akt 5, 4; 7, 23; 11, 23; 1 Ko 4, 5; 2 Ko 7, 9; 8, 16; 1 Ko 7, 37; Rö 10, 1; 1, 28; Apk 17, 16; Lc 24, 38; 1 Ko 2, 9; Akt 7, 39, wie es die Stätte und das Organ für alle das Personleben in Anspruch nehmenden Empfindungen ist Jo 14, 1. 27; 16, 6. 22; AG 2, 26; 14, 17; 21, 13; Rö 9, 2; 2 Ko 2, 4; Ja 5, 5; Hi 37, 1; 23, 15f.; Ps 55, 5; 102, 5; 109, 22; 143, 4; Je 23, 9. Endlich aber ist es das Organ des Denkens, Jes 10, 7; Ps 140, 3; Sach 7, 10; Pr 6, 14. 18; 19, 21; Ps 73, 7; Mt 9, 4; 13, 15; Lc 1, 51; Jo 12, 40; Hbr 4, 12; AG 8, 22; 28, 27; Rö 1, 21 Eph 1, 18. Hierfür wird im johanneischen und namentlich im paulinischen Sprachgebrauch *νοῦς*, *διάνοια* vorgezogen, denn der *νοῦς* als Organ des Geistes ist zugleich eine Funktion des Herzens, und es ist begreiflich, daß der Apostel Rö 7, 23. 25 *νοῦς* und *σάρξ* entgegensetzt, weil im Zusammenhange seiner bisherigen Ausführungen der Gegensatz von *σάρξ* und *καρδία* zu weit gegriffen gewesen wäre. „Das Herz — sagt Delitzsch — denkt, bedenkt, erkennt, weiß, versteht; dort ist die Geburtsstätte der Gedanken oder, was dasselbe, der inneren Worte, die dann zu verlautbarenden werden; אמר בלב, *λέγειν ἐν τῇ καρδίᾳ* ist s. v. a. denken . . . der Weise heißt חכם לב Ex 28, 3 und לב im prägnanten Sinne ist Verstand Hi 12, 3; Pr 15, 22; Ho 4, 11; daher איש לבב der Verständige Hi 34, 10. 34, und חסר לב Pr 6, 32 u. ö. oder אין לב Ho 7, 11; Jer 5, 21 der Verstandlose."

Die Art des Herzens bestimmt die Art des Menschen überhaupt Mt 12, 31; Lc 6, 41. Im Herzen ist dem Menschen durch das Gewissen, durch welches er für oder wider sich selbst zu zeugen genötigt ist, des Gesetzes Werk vorgeschrieben Rö 2, 15 und Gott hat dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gelegt Kohel. 3, 11. Daneben aber sind die Gedanken, das Dichten des menschlichen Herzens böse von Jugend auf Gen 8, 21; 6, 5, und die Dinge, die den Menschen verunreinigen, kommen aus seinem Herzen Mc 7, 21. Dadurch ist das Herz die Werkstätte für das zwiespältige Ich, in dessen Kampf und Not uns Rö 7 einen Blick thun läßt. Bei den einen ist das Herz *ἀσύνετος* Rö 1, 21; *ἀμετανόητος* Rö 2, 5, und der Mensch ein *ἀπερίτμητος τῇ κ.* AG 7, 51; vgl. Eph 4, 18; Ps 73, 7; 140, 3; Pr 6, 14. 18; Lc 1, 51, während auf der anderen Seite bei denen, die Jehovah suchen, alles weise ist 1 Chr 28, 9; vgl. Lc 8, 15; AG 8, 21, aber eben nicht ohne Kampf. Denn das Herz, welches des Gesetzes Forderung kennt und zu bejahen, anzuerkennen sich genötigt sieht, entscheidet auch über ihre Verwirklichung bezw. über die Stellung zu Gottes Gesetz und Gnade, und darum ist das Herz, wie schon oben gesagt wurde, das Organ des Glaubens und des Unglaubens, wobei zu beachten ist, wie vollständig Paulus, ganz unbeeinflußt durch griechische oder alexandrinische Gedanken oder Sprechweise, hier in alttestamentlichen Ausdrücken denkt und redet. Denn wenngleich das AT sehr selten vom Glauben und dann nicht von der Beteiligung des Herzens daran redet, so liegt doch die Art, wie im NT und speziell von Paulus Herz und Glauben zusammengebracht werden, durchaus in der Linie des AT; vgl. übrigens auch Ps 28, 7; 31, 25; 73, 26.

Die Art der Schrift, vom Herzen zu reden, beruht auf der Anschauung von der Einheit und Zusammengehörigkeit der physiologischen und psychologischen Lebensvorgänge, auf der Beteiligung des Herzens an Empfindungen und Entschlüssen, sowie darauf, daß für das natürliche gesunde Empfinden kein Grund vorliegt, das Denken und Erkennen von der Stätte des Empfindens und Wollens auszuschließen. **Cremer.**

Herz-Jesu-Kultus. — Historische Nachrichten von der sogenannten Andacht zum Herzen Jesu. Wielands Teutscher Merkur, 1789, 1. Bd S. 173 ff.; Wachler, Die Andacht zum hl. Herzen Jesu, ZhTh 1834, S. 221 ff.; F. S. Hattler, S.J., Geschichte des Festes und der Andacht zum Herzen Jesu und die Denkschrift der polnischen Bischöfe vom Jahre 1765 2. A., Wien 1875; ders., Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens und der Herz-Jesu-Idee, 2. Aufl. Innsbruck 1894; J. de Galliset, S.J. Ueber die Andacht zum hochheiligen Herzen unseres Herrn u. Gottes Jesu Christi. In deutscher Uebers. von F. Hattler, S.J., Innsbruck 1884; Zur Geschichte der Herz-Jesu-Andacht, Katholik, 65. Jahrg., 1885, S. 523 ff. 638 ff.; H. E. Manning, Die Andacht zum hlgst. Herzen Jesu und ihre Bedeutung und ihre dogmatische Grundlage. Aut. Uebers., Köln 1875; K. Martin, Bischof von Paderborn, Die Lehre und Uebung der Andacht zum göttlichen Herzen Jesu. 3. Aufl. Köln 1876; N. Nilles, S.J., de rationibus Festorum sacratissimi cordis Jesu et purissimi cordis Mariae, libri IV. ed. V., 2. tomi Oeniponte 1885 (ein allerdings nicht sehr genaues, natürlich zumeist Schriften von asketischem Interesse aufzählendes Verzeichnis der einschlägigen Litteratur, vol. II, S. 521–642!); Hermannus Jos. Nix, S. J., Cultus SS. Cordis Jesu sacerdotibus praecipue et theologiae studiosis propositus. Cum additamento de cultu purissimi cordis B. V. Mariae. Ed. altera. Friburgi 1891; ders. im katholischen Kirchenlexikon Bd V; H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Bonn 1885, II Bd S. 983 ff; ders., Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, Bonn 1879, S. 81 ff.; Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Paderborn 1897; F. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 11. A. Paderborn 1895.

1. Geschichte der Andacht. Der Kultus des heiligsten Herzens Jesu ist, obwohl man behauptet hat (Teutscher Merkur a. a. O. S. 175), daß schon der englische Theologe Thomas Goodwin (eine Zeit lang Kaplan Cromwells, dann Präsident des Madleyn College in Oxford) in seinem (mir nicht zugänglichen) Buche Cor Christi in coelis erga peccatores in terris 1649 das ganze System dieser Andacht enthalte (vgl. darüber Edinburgh Review Jan. 1874 S. 256 ff.), eine Erfindung der Jesuiten. Unter dem Einfluß des Jesuiten La Colombière, der seiner Heiligsprechung entgegensieht (Nix a. a. O. S. 13), ihres Seelenführers, pflegte Maria Margareta Alacoque (gest. 1690), Nonne im Kloster der Salesianerinnen in Paray-le-Monial in der Bourgogne einen derartigen mystischen Verkehr mit Jesu, daß sie darüber in Verzückungen geriet, und ihr schließlich nach ihrer Angabe am 16. Juni 1675, als sie in Andacht versunken vor dem Allerheiligsten betete und nichts sehnlicher wünschte, als die Liebe Jesu durch irgend eine Genugthuung vergelten zu können, Jesus selbst erschien, ihr „sein heiligstes Herz auf einem Flammenthrone, umflochten von Dornen und über ihm ein Kreuz, zu schauen gab und ihr offenbarte, er wolle, daß zur Sühnung der ihm im heiligsten Sakrament zugefügten Unbilden sein Herz besonders geehrt würde und daß der Freitag, der auf die Frohnleichnamsoktave folge, dieser Verehrung eigens gewidmet sein solle“. Weitere Offenbarungen bestätigten dies. Das Kloster von Paray-le-Monial wurde alsbald für die neue Andacht gewonnen, und Colombière und seine Nachfolger in Paray-le-Monial, P. Croiset und P. Rolin, beeilten sich, dafür Propaganda zu machen, besonders Croiset, der auch die erste Schrift darüber veröffentlichte: La dévotion au S. Coeur de N. S. Jésus Christ. par un Père de la Comp. de Jésus, Lyon 1691 (in deutscher Übers. von J. Stark schon 1876 in 15. Aufl. in Straßburg erschienen), und damit in den Kreisen der Gläubigen Frankreichs und bald darüber hinaus vielen Anklang fand. Allerdings wollte man in Rom von der neuen Andacht nichts wissen. Das Buch des Pater Croiset wurde 1704 verboten (Reusch, Index II, 184) und schon vorher im Jahre 1697 war die Bitte der Salesianerinnen um Einführung des Herz-Jesu-Tages mit einem eigenen Offizium von der Ritenkongregation abgelehnt und ihnen nur gestattet worden, in ihren Ordenskirchen an dem erwählten Tage zu Ehren des heiligsten Herzens die Messe von den fünf Wunden lesen zu lassen (Nilles I, 24). Nicht mehr wurde bewilligt, als die Bitte 1707 erneuert wurde, und ebenso 1727, indem der Promotor fidei, Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV. auf die Konsequenzen hinwies: daß man dazu kommen könnte, mit gleichem Rechte die Augen, die Zunge Jesu u. s. w. zum Gegenstande einer besonderen Andacht zu machen; auch setze der Antrag voraus, daß das Herz der Sitz der Affekte sei, über welche philosophische Frage die Kirche eine Entscheidung bisher vermieden habe und vermeiden wolle (Nilles I, 39 f.). Inzwischen hatte die fragliche Verehrung namentlich durch Bruderschaften (s. u.), die man alsbald zu diesem Zwecke errichtete, bedeutend an Ausdehnung gewonnen. Von der deutschen Schweiz aus, wo schon 1702 das erste den Gegenstand in deutscher Sprache behandelnde Buch erschien („Von der ewigen Weisheit Gottes Neu-erfundenes, in dem Hertz Jesu Christi angezündetes und in die Eyßkalte und finstere Welt geworffenes Feuerwerk . . . oder das Göttliche Hertz Jesu . . . lebendig vorgestellt einer andächtigen Bruderschaft, unter dem Titul der ewigen Anbetung

des liebreichsten Hertzens Jesu . . . bei den Frauen Fr. Ursulinern in Lucern") verbreitete sich die Andacht schon nach Deutschland, vor allem nach Augsburg, wo bald eine Reihe von Schriften dafür eintraten. Allgemeines Aufsehen machte es, als Languet, damals Bischof von Soissons, später Erzbischof von Sens in einer Biographie der Margarete Alacoque dafür eintrat, aber auch vielen Widerspruch fand. Indessen war von nachhaltigerer Bedeutung die erste Schrift desselben Jesuiten, der die Sache als Postulator causae im Jahre 1726 in Rom betrieben hatte, Gallifet, De Cultu sacrosancti Cordis Dei (Romae 1726), die in viele Sprachen übersetzt noch heute den sogenannten „wissenschaftlichen" Verteidigern des Herz-Jesu-Kultus als Arsenal dient. Obwohl er u. a. namentlich von den Jansenisten bekämpft wurde, oder vielleicht gerade deshalb, fand er jetzt immer mehr Anhänger, besonders in den Kreisen der Vornehmen und Großen und wurde da geradezu Modesache. Es fehlte auch nicht an Mirakeln, Bewahrung vor der Pest, plötzliches Erlöschen derselben, plötzliche Bekehrungen u. s. w., die seine Gottgefälligkeit den Gläubigen bestätigten. Könige und Königinnen bestürmten den Papst mit der immer wiederholten Bitte, ein eigenes Offizium und eine eigene Messe zu gestatten, und nirgends, abgesehen von Frankreich wurde die neue Andacht allgemeiner als in Polen, dessen Bischöfe in einem Memoriale vom Jahre 1765 (bei Nilles I, 100—144 deutsch bei Hattler, Geschichte 2c. S. 165 ff.), das sich wesentlich auf Gallifet stützt und auf die schier auf den ganzen Erdkreis sich erstreckende Verbreitung verweist, gemeinsam mit der römischen Erzbruderschaft vom Herzen Jesu die bekannte Bitte erneuerten. Sie hatten den Erfolg, daß ihnen und der Erzbruderschaft jetzt wirklich ein Offizinm und eine eigene Messe gewährt wurde, übrigens unter der ausdrücklich ausgesprochenen Voraussetzung, daß der fragliche Kultus sich nur auf das Herz Jesu als Symbol seiner Güte und Liebe beziehe (intelligens huius missae et officii celebratione non aliud agi, quam ampliari cultum iam institutum et symbolice renovari memoriam illius divini amoris, quo Unigenitus Dei Filius humanam suscepit naturam, et factus obediens usque ad mortem, praebere se dixit exemplum hominibus, quod esset mitis et humilis corde, Nilles I, 152; Nix a. a. O. S. 19). Aber dieser Versuch, die Anbetung des materiellen Herzens auszuschließen, war vergeblich. Wie immer erwiesen sich die Jesuiten und der von ihnen in der Devotion gepflegte Sinn für das Stoffliche stärker als die Päpste. Als jetzt gerade dafür in verschiedenen Schriften eingetreten wurde, und darüber ein litterarischer Kampf entstand, griff die Kurie nicht ein. Dagegen zeigte sich sehr bald, wie gefährlich es schon war, an der Richtigkeit des neuen Kultus zu zweifeln oder sich gar dagegen zu erklären. Als der bekannte Bischof von Pistoja, Scipione Ricci (s. d. A.), den man durch List hatte verleiten wollen, eine Kirchenglocke in honorem SS. Cordis Jesu zu weihen, in einem Hirtenbriefe vom 3. Juni 1781 (wieder abgedruckt Rivista Christiana 1875, S. 332 ff.) sehr entschieden vor der Cordiolatrie warnte, erhob sich gegen ihn der Haß der Jesuiten und ihrer Freunde, und schon am 19. Mai wurde er durch ein päpstliches Breve zurechtgewiesen, worin aber wiederum bemerkt wurde, die Andacht bezwecke nur, ut in symbolica cordis imagine caritas Salvatoris recolatur (Reusch II, 985). Gleichwohl erhob sich auch sonst unter dem Einflusse der Josephinischen Richtung, die damals von Toskana aus weite Kreise Italiens ergriff, scharfe Opposition, selbst der Prokurator des Augustinerordens, Augustinus Georgi († 1797) schrieb, wenn auch pseudonym, dagegen (schon 1772) Nilles I, 220. In Neapel und Genua wurden die vom Herz-Jesu-Kultus handelnden Schriften verboten, in Wien kam es zu Bestrafungen wegen ihrer Verbreitung. In Verona wurden sogar die Herz-Jesu-Bruderschaften durch den Bischof aufgehoben. Dagegen sorgten die Gegner der Jesuiten für die Verbreitung der zu diesem Zweck in Nürnberg neu gedruckten scharfen Schrift des römischen Advokaten Camillus Blasius Disputatio commonitoria (Nilles 228) und der infulierte Probst von Bienco, M. A. Wittola durfte in seiner „Wiener Kirchenzeitung" (1784—1789) ungehindert gegen die „Eingeweide-Andacht" eifern. Aber bald mit den Regierungsantritt des Papstes Pius VI. erfolgte der Umschwung. Unter die Verdammung der Sätze der Synode von Pistoja vom Jahre 1786 durch die Bulle Auctorem fidei vom 28. August 1794 fielen auch deren Auslassungen gegen die Andacht zum hlst. Herzen Jesu (Denzinger, Enchiridion, Nr. 1425. 1426). Wie sehr sie schon ins Volk eingedrungen, zeigt, daß im Jahre 1796 Stände und Geistlichkeit in Tirol zum Schutz vor der drohenden Kriegsgefahr das ganze Land dem Herzen Jesu weihten und sich zur Feier des Herz-Jesu-Festes für alle Zeiten verpflichteten. Das lag nicht am wenigsten daran, daß die Förderung der Herz-Jesu-Andacht längst zur Ordenssache der Jesuiten geworden war, und sie mußte es um so mehr werden, als nicht wenige Exjesuiten in der 1794 von Tournely gestifteten „Gesellschaft des heil.

Herzens Jesu", die sich 1797 mit der von Paccani gestifteten „Genossenschaft vom Glauben Jesu" verband (vgl. F. Speil, L. F. von Tournely und die Gesellschaften des Herzens Jesu, Breslau 1874) den Orden nach seiner Aufhebung fortsetzten (über die Verdienste der Jesuiten um die Verbreitung des Herz-Jesu-Kultus ausführlich Nilles I, 170 ff.). Unter ihrem Einfluß erbat immer eine Diöcese nach der andern die Erlaubnis, das Herz-Jesu-Fest feiern zu dürfen und die Päpste bewilligten immer reichlichere Ablässe für seine Verehrer. Längst weihte man sogar schon (vgl. Mühe, Der Monat Junius dem hl. Herzen Jesu geweiht, Straßburg 1843 bei Nilles II, 543) den ganzen Monat Juni der Herz-Jesu-Andacht (Genehmigt und mit Ablässen versehen durch Dekret der Ablaßkongregation vom 8. Mai 1873; Beringer, Die Ablässe S. 408). So war denn in der That Andacht und Fest schon beinahe allgemein geworden, als Pius IX. am 23. August 1856 auf den Wunsch der französischen Bischöfe das Fest für die ganze Kirche zu einem festum duplex majus erhob, welches am Freitag nach der Fronleichnamsoktave zu feiern sei (Nilles I, 167). Dabei blieb die schon durch Pius VII. bestätigte Erlaubnis bestehen, es mit Zustimmung des betreffenden Diöcesanbischofs auch am folgenden Sonntag oder an einem anderen Tage zu feiern. Die endlich durchgesetzte Seligsprechung der Maria Marg. Alacoque am 19. August 1864 diente natürlich auch von neuem der Verbreitung der Andacht. Und während die deutschen Bischöfe sich bis dahin sehr zurückgehalten hatten, läßt sich seitdem unter dem wachsenden Einfluß des Jesuitismus auch bei ihnen ein immer steigender Eifer für den Herz-Jesu-Kultus beobachten. Schon auf einer Versammlung zu Bamberg am 20. Juli 1864 dekretierten die baierischen Bischöfe in einem gemeinsamen Hirtenbriefe eine neuntägige Andacht zum hl. Herzen Jesu, und als die deutschen Bischöfe sich zur Reise zum Vatikanischen Konzil anschickten, verordneten sie in dem von Fulda am 6. September 1869 datierten Hirtenbriefe eine dreitägige Andacht zu demselben Gegenstande (Katholik 1885, S. 523). Und der Eifer wuchs auf dem Konzil. Die Mehrzahl der versammelten Prälaten richtete an den Papst die Bitte, das Herz-Jesu-Fest zu einem festum primae classis zu erheben, aber nur die Jesuiten wurden für ihre unbestreitbaren Verdienste um das Vaticanum damit belohnt, daß sie das Indult erhielten, das Fest in ihren Kirchen als festum duplex primae classis cum octava begehen zu dürfen (Nilles I, 189). — Gleichwohl richteten die deutschen Bischöfe am 16. Juli 1871 an den Papst von neuem die Bitte, jenen allgemeinen Wunsch der Kirche zur Erinnerung an seinen fünfundzwanzigjährigen Pontifikat zu erfüllen. Das ist nicht geschehen, vielleicht deshalb nicht, weil die damit wohl gegebene Forderung, den Tag auch bürgerlich zu feiern, schwerlich durchzusetzen sein würde. Schon erfolgreicher war eine vom Erzbischof von Toulouse angeregte, von 525 Bischöfen unterschriebene Petition vom April 1875, die darum bat, der Papst möge zur zweihundertjährigen Säkularfeier der Herz-Jesu-Andacht urbem et orbem dem Herzen Jesu weihen und zugleich den Prälaten befehlen, sie sollten an demselben Tage, der zugleich der Jahrestag der Erwählung des Papstes war, einzeln alle Diöcesen und Missionen solemniter eidem Sacratissimo Cordi una cum Sanctitate Vestra, dedicare et curare, ut illo eodem die parochi omnes et missionarii, superiores omnes regulares, domorum praefecti, monasteriorum moderatores, collegiorum, seminariorum, scholarum etc. sese suaque omnia paroecias, missiones, congregationes, domos cum maxima celebritate, Sacratissimo Cordi consecrent et devoveant (Nilles I, 206). Soweit ist der Papst zwar noch nicht gegangen, wahrscheinlich deshalb nicht, weil er erst wenige Jahre früher dem hl. Joseph die ganze Welt geweiht hatte, aber er hat doch gestattet, daß unter Benutzung eines festgestellten Weiheformulars (deutsch u. a. Katholik 1865 Bd 55, 1, 559), das zu diesem Zweck an alle Ordinariate verschickt wurde, diese ihre Gläubigen oder auch die Gläubigen sich selbst an jenem 16. Juli dem hlgst. Herzen weihen durften, und hat dafür einen vollkommenen Ablaß verliehen (Nilles 202 f.; Hattler, Geschichte &c. S. 155 ff.). Diese Weihe ist denn auch unter sehr verschiedener Teilnahme, unter großem Enthusiasmus in Frankreich, vorgenommen worden. Aber die Wünsche der Jesuiten waren damit natürlich längst nicht befriedigt, und haben sie auch nicht alles erreicht, so sind sie doch seitdem einen großen Schritt vorwärts gekommen, denn Leo XIII. hat in der Erwägung, daß die saluberrima cordis religio . . adeo iam aucta et confirmata sit, ut in ea praesidium et columen christianae reipublicae non immerito collocetur, durch Breve vom 28. Juni 1889 das Herz-Jesu-Fest zum ritus duplicis primae classis freilich noch sine octava erhoben (Nix S. 31 ff.), und seit 1876 hat die fragliche Andacht, der mehr als 1000 Schriften und mehr als 25 periodische Zeitschriften dienen, in geradezu erstaunlicher Weise zugenommen, auch tritt sie immermehr in die Öffentlichkeit.

Denn während man noch vor zwei Jahrzehnten wenigstens in Deutschland nur ganz vereinzelt ihr gewidmete Bildwerke fand, muß jetzt schon das Fehlen derselben in einer Kirche auffallen und würde den betreffenden Pfarrer in seiner Rechtgläubigkeit diskreditieren. Und nachdem man auf dem Montmartre in Paris mit der von der Nationalversammlung votierten großen Sühnungskirche zum Herzen Jesu, zu der an jener Jubelfeier vom 16. Juni 1875 der Grundstein gelegt wurde, den Anfang gemacht hat, wetteifert man jetzt auch in Deutschland, namentlich in überwiegend protestantischen oder durch das Eindringen des Protestantismus gefährdeten Gebieten Herz-Jesu-Kapellen oder -Kirchen zu errichten, und nachgerade findet sich so ziemlich in jeder römisch-katholischen Kirche eine naturgemäß immer unschön wirkende plastische Darstellung Jesu, auf der ein blutigrotes Herz aus der Brust herausquillt, und alle Versuche, diese grobsinnliche Auffassung in einer für das ästhetische Empfinden weniger verletzenden Weise darzustellen (vgl. Hattler, Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens &c., Innsbruck 1884) sind bisher immer gescheitert und sie müssen scheitern, weil sie sonst den Gegenstand nicht zum richtigen Ausdruck bringen würden.

2. Der Gegenstand der Andacht. Anfangs hatte die römische Kurie, wie bemerkt, das Herz Jesu nur als Symbol der Liebe Christi bezeichnet, und auch im römischen Brevier heißt es: „unter dem Symbol des hl. Herzens werde die Liebe Christi verehrt, der für die Erlösung des Menschengeschlechtes gelitten und gestorben“ (Reusch, Die deutschen Bischöfe S. 31 f.), aber die Doktrin der Jesuiten, deren Anführer Gallifet schon entdeckt und, wie behauptet wird, bewiesen hatte, daß das Herz Jesu von der Lanze durchbohrt sei und daß es sich um das materielle Herz handle, hat sich durchgerungen. Eine erste offizielle Anerkennung des Gliederkultus findet man schon im Breve Pius IX. über die Seligsprechung der M. Alacoque, indem der Papst sagt: „Wer könnte auch ein so hartes und ehernes Herz haben, daß er sich nicht zur Gegenliebe bewogen fühlte gegen jenes süßeste Herz, das darum von der Lanze sich durchbohren und verwunden ließ, damit unsere Seele gleichsam einen Ruheplatz und eine Zufluchtsstätte finde, wohin sie von den Angriffen und den Nachstellungen der Feinde sich zurückziehen und Schutz finden könne“ (vgl. Katholik 1875 I, 388). Und immer ungescheuter sprach man seitdem davon, daß die Andacht sich auf das wirkliche Herz Jesu richte. Dieses hatte Jesus der M. Alacoque gezeigt, und die Wiedergabe dieser Geschichte in dem genannten Breve durch Pius IX. bietet den gläubigen Katholiken „einen vollgiltigen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Privatoffenbarung, welche der demütigen Klosterjungfrau von Paray-le-Monial zu teil wurde“ (ebenda S. 383). Offener und klarer kann man das nicht aussprechen, als z. B. u. a. der bekannte Bischof Martin von Paderborn († 1878) gethan hat: „der wahre Gegenstand der Andacht zum heiligsten Jesu ist, wie es dieser Name selbst bezeichnet, das wirkliche Herz Jesu; das wirkliche Herz Jesu, und nicht etwa nur die durch dieses Herz versinnbildete Liebe . . . Man frage doch das christliche Volk, wie es diesen Namen versteht, und ob es seine Andacht nicht dem wirklichen Herzen Jesu selbst sondern nur der Liebe Jesu als eigentlichem Gegenstande widme. Das wirkliche körperliche Herz Jesu ist es, das mir durch die übliche, körperliche Abbildung desselben als Gegenstand meiner Verehrung vor Augen gestellt wird“ (a. a. O. S. 1 f.). Und daß es sich da nicht etwa um eine Privatmeinung des Bischofs handelt (vgl. übrigens die gleichen Ausführungen bei F. X. Leiter, Ein Wort über den Gegenstand der Andacht vom hl. Herzen Jesu, Freiburg 1874, ferner Katholik 1875, I, 392 f.) geht daraus hervor, daß die Ablaßkongregation mit Genehmigung Pius IX. im Jahre 1878 erklärt hat, die Ablässe, welche für Gebete bewilligt seien, die man vor dem Bilde des Herzens Jesu verrichte, könnten nur genommen werden, wenn das Bild das Herz Jesu so darstelle, daß man dasselbe wirklich sehen könne, und es genüge nicht, daß das Bild den Heiland darstelle, wie er seine Seitenwunde zeigt, indem er die eine Hand an die Seite legt, ohne daß ein Bild des Herzens Jesu sichtbar wäre (Reusch, Die deutschen Bischöfe S. 84). Und wie in der Messe der ganze Leib Christi Gott geopfert wird, so werden die Gläubigen aufgefordert, das „Herz Jesu, das zum Sühnopfer für uns gewarden ist, dem himmlischen Vater aufzuopfern, zum Ersatz für die Beleidigungen, die wir dir zugefügt haben“.

3. Gesellschaften unter dem Titel des hl. Herzens Jesu. Wie immer, wenn es sich um die Verbreitung einer neuen Andacht handelte, griff man alsbald zur Gründung von Bruderschaften, welche sich die Verbreitung des neuen Kultus zur Aufgabe machten. Eine solche unter dem Titel des hl. Herzens wurde zuerst 1693 in Paray-le-Monial errichtet. Im Jahre 1727 zählte man schon gegen 400, darunter 83 in Deutschland (Katholik 1885 S. 385). 1729 errichtete P. Gallifet in Rom in der Kirche des hl. Theodor auf dem Campo Vaccino eine solche Bruderschaft, die 1732 zur Erzbruder-

schaft erhoben wurde, und da die Päpste reichlichen Ablaß verliehen und die Jesuiten aller Orten dafür arbeiteten, war ihre Zahl in der ganzen Welt im Jahre 1765 schon auf 1089 gestiegen (ihre Aufzählung auf Grund der römischen Archive bei Nilles I, 206 ff.). Dazu kam eine zweite römische Erzbruderschaft ursprünglich in der Marienkirche ad Pineam, jetzt in S. Maria della Pace, und im Jahre 1865 betrug die Zahl der mit dieser römischen Erzbruderschaft in Verbindung stehenden Bruderschaften bereits 6676, und wurde 1895 auf über 10000 geschätzt. Für die nicht sehr bedeutenden Gebetsleistungen werden sehr bedeutende Ablässe zugesichert (über Statuten, Ablässe etc. Nilles I, 512 ff.; Beringer S. 611 ff.). Schon M. Alacoque ließ kleine „Herz-Jesubildchen" anfertigen, da der göttliche Heiland wünsche, daß man solche bei sich trüge. Eine bestimmte Form — ein Stückchen weißen Wollenstoffs, darauf in roter Farbe das Herz-Jesusbild gestickt mit der Umschrift: Halt, das Herz Jesu ist hier — erhielten sie durch Anna Magdalena von Remusat, und als sie sich bei der im Jahre 1720 in Marseille wütenden Pest als Schutzmittel bewährten, kamen diese Herz-Jesu-Amulette hier immer mehr in Aufnahme und wurden unter dem Namen sauvegarde ganz besonders in der Revolutionszeit von den Gläubigen getragen. Dadurch erlangte das Amulett beinahe das Ansehen eines Skapuliers, gilt aber offiziell nur als Abzeichen (signum). Immerhin hat Pius IX. auf den Wunsch des Erzbischofs von Dublin, Kardinal Cullen, unter dem 28. Oktober 1872 den Brauch bestätigt und den Trägern Ablässe zugesichert, und auf die Bitte des Bischofs Senestrey von Regensburg, dem eifrigen Verbreiter der Herz-Jesu-Andacht in Deutschland durch Breve vom 28. März 1873 gestattet, diese Ablässe den armen Seelen im Fegefeuer zuzuwenden (Beringer, Die Ablässe S. 408 f.). — Eine weitere Gesellschaft zur Verehrung des Herzens Jesu mit besonderer Form ist die 1863 zu Bourg in Frankreich gestiftete Bruderschaft „die Ehrenwache des göttlichen Herzens Jesu", wobei bemerkt zu werden verdient, daß Leo XIII. durch Breve vom 4. Juli 1894 die in der öffentlichen Kapelle des Klosters der Heimsuchung (Salesianerinnen) zu Metz bestehende Bruderschaft zur Erzbruderschaft für Deutschland, erhoben hat. „Jedes Mitglied wählt sich täglich eine Stunde, welche samt dem Namen auf das Vereinsbild (ein Zifferblatt, in dessen Mitte das Bild des Herzens Jesu zu sehen ist) eingeschrieben wird. Bei Beginn seiner Stunde, während welcher man seine Berufsarbeiten gar nicht unterbricht, begiebt sich jedes Mitglied im Geiste vor den Tabernakel, betet Jesum im heiligsten Sakrament an, opfert ihm alle Gedanken, Worte, Werke und Leiden, vorzüglich aber das Verlangen auf, sein zärtlich liebendes Herz mit seiner Liebe zu trösten. Insbesondere opfern die Mitglieder dem himmlischen Vater während der Ehrenwachestunde öfters das kostbare Blut und Wasser auf, welches aus der Wunde des göttlichen Herzens geflossen ist, als Opfer der Versöhnung und Genugthuung für die Sünden der Menschen und für die Bedürfnisse der heiligen Kirche" (Beringer 618). — Gleichfalls dem Herzen Jesu dient, obwohl er auch andere Devotionszwecke verfolgt, der von dem Jesuiten P. Gautrelet in Vals in Frankreich im Jahre 1844 gestiftete, von Leo XIII. im Jahre 1879 mit neuen Satzungen versehene (abgedr. bei Nix S. 190) „Gebetsapostolat in Vereinigung mit dem hl. Herzen Jesu" (vgl. Ramière, soc. Jes. Der Apostolat des allerheiligsten Herzens Jesu, Trier 1868). Im Jahre 1895 zählte man 50000 Zweigvereine mit über 20 Millionen Mitgliedern, darunter in Ländern deutscher Zunge 6133 Lokalvereine. Das Vereinsorgan, „der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu" erscheint monatlich in 20 verschiedenen Ausgaben und in 14 Sprachen für die deutschen Mitglieder in Innsbruck (Beringer S. 610 ff.). Schon mehr in den Marienkult gehört die in Issoudun (Diöcese Bourges) gegründete und 1864 kanonisch errichtete „Erzbruderschaft Unserer lieben Frau vom heiligsten Herzen Jesu", als deren Zweck bezeichnet wird „die Verehrung der allerseeligsten Jungfrau in ihrer Beziehung zum göttlichen Herzen Jesu" (Beringer S. 628 ff.).

Die wichtigste Gesellschaft sind aber wohl die „Damen vom heiligsten Herzen Jesu" Les dames du sacré coeur, oder „die Gesellschaft des hl. Herzens Jesu", eine Vereinigung, die unter dem Einfluß des Jesuiten Varin von Magdalena Sophia Barat († 1865), der Leo XIII. nach Einleitung des Kanonisationsprozesses vom 18. Juli 1879 den Titel „ehrwürdig" zuerkannt hat, im Jahre 1800 in Paris gegründet worden ist (vgl. L. Baunard, Histoire de Madame Barat 2 vols., Paris 1876, deutsch u. d. T. Leben der ... M. S. Barat und Gründung der Gesellschaft des hl. Herzens Jesu mit Vorwort von O. Zardetti, 2. Aufl., Regensburg 1887). Sie verfolgt den doppelten Zweck der Anbetung des hl. Herzens Jesu und der Erziehung der Jugend. Die Statuten, von Varin verfaßt, sind dem Jesuitenorden nachgebildet, so daß man nicht ohne Grund (so auch Heimbucher) diese Genossenschaft gewissermaßen als eine Fortsetzung oder ein Wiederaufleben

der von Urban VIII. aufgehobenen Jesuitinnen (s. d. A.) ansehen kann. Die angehende Ordensperson verbringt zunächst 3—6 Monate im Kloster als sogenannte Postulantin in weltlicher Kleidung, dann folgt ein zweijähriges Noviziat, hierauf (seit 1826) Ablegung der einfachen Gelübde mit dem Gelübde der Stabilität, d. h. lebenslänglich in der Kongregation bleiben zu wollen, was nur der Papst wieder aufheben kann. Nach mehrjähriger Probezeit geloben die Schwestern dann noch speziell, sich der Erziehung der Jugend widmen zu wollen. Neben diesen Professen oder Chorschwestern giebt es noch Hilfs- oder Laienschwestern (Soeurs coadjutrices für die häuslichen Geschäfte, und Soeurs commissionaires, die den notwendigen Verkehr mit der Außenwelt besorgen). Die auf Lebenszeit gewählte Oberin, die ihren Sitz in Paris in der Straße Varennes im ehemaligen Hotel Biron hat und der einige Konsultorinnen zur Seite stehen, ernennt die Lokaloberinnen und die Vorsteherinnen der „Vikarien", wie die Ordensprovinzen seit 1851 heißen. Ein alle sechs Jahre von der Oberin zu berufender Generalrat hat über die genaue Beobachtung der Konstitutionen zu wachen. Eine Eigentümlichkeit ist auch, daß die Mitglieder ihren Familiennamen, Madame X., beibehalten. Ihre Ordenstracht ist schwarzes Kleid, Haube mit weißer Krause und schwarzem Schleier. Ihre Zahl ist fortwährend gewachsen. Nach Nix (Kirchenlexikon V, 1920) zählte die Genossenschaft 1839 schon 40 Ordenshäuser, 1851 bereits 65, welche in 10 Vikarien eingeteilt waren; 1864 bestanden 86 Klöster mit 3500 Mitgliedern, 1880 zählte man 105 Häuser in 18 Vikarien mit 4700 Mitgliedern. Sie unterhalten Mädchenerziehungsanstalten, Freischulen und namentlich Pensionate für Damen höherer Stände, die seit langem in den Kreisen des ultramontanen Adels und sonstiger Vornehmen als die Normalerziehungsanstalten angesehen werden. Durch diese in jesuitischem Geiste geleitete, bigotte und antinational gerichtete erziehliche Thätigkeit sind die Damen vom hl. Herzen von nicht geringer Bedeutung für die Restauration des Katholicismus und die Jesuitisierung desselben geworden. Nicht ohne Grund wird ihnen nachgesagt, daß sie bestrebt sind, ihre Zöglinge und durch sie die Männer in neuester Zeit namentlich für den Gedanken der Wiederaufrichtung der weltlichen Herrschaft des Papstes (vgl. De Segur d. h. Herz Jesu, Mainz 1875) zu fanatisieren. Und daß jeder Versuch, auch nur durch eine andere Methode das bisherige System zu durchbrechen, im Keime erstickt wird, zeigt die von „Spectator" (Beil. z. Allg. Ztg. 1899, Nr. 124, S. 4f.) berichtete Thatsache, daß Mme. Marie du Sacré-Coeur, die in mehreren Schriften (Les Religieuses enseignantes et les Nécessités de l'Apostolat 5. ed. Paris 1899 und La Formation catholique de la femme contemporaine, ebend. 1899) unter Hinweis auf den manque de charactère de fermeté et de personalité in dem jetzigen System eine Verbesserung der in den französischen Frauenklöstern erteilten Erziehung gefordert hat, trotz der Zustimmung von 22 französischen Bischöfen von Rom aus zensuriert und aus ihrem Orden ausgestoßen wurde. In Deutschland sind sie zur Zeit noch als dem Jesuitenorden affiliiert auf Grund des Jesuitengesetzes (Bekanntmachung vom 20. Mai 1873) ausgeschlossen. **Theodor Kolde.**

Herzog, Johann Jakob, gest. 1882.

J. J. Herzog, der Begründer dieser Encyklopädie, wurde am 12. September 1805 in Basel geboren. Seine dem angesehenen Kaufmannsstande angehörigen Eltern wurden ihm schon in seiner Kindheit entrissen. Aber seine Verwandten sorgten ausreichend für die Erziehung des Knaben, welche derselbe zuerst in einem Institut in Neustadt am Bieler See, später im Hause des auch als Pädagoge bekannten Naturforschers Christoph Bernouilli, zuletzt im Baseler Pädagogium erhielt. Zur Wahl des theologischen Studiums wirkte wohl besonders der Einfluß eines in Basel im geistlichen Amte stehenden Oheims mit, der ihn konfirmiert hatte und ihn nach seinem Abgang zur Universität in sein Haus aufnahm. Gerade damals wurde an die theologische Fakultät in Basel, an der zuletzt nur zwei Professoren gewirkt hatten, de Wette berufen, welcher trotz heftiger Befeindung von pietistischer Seite bald einen großen wissenschaftlichen und persönlichen Einfluß auf die Studenten gewann. Auch der junge Herzog fühlte sich zu ihm während seiner Basler Studienzeit am meisten hingezogen. Vielleicht trug dies dazu bei, daß derselbe im Sommer 1823 sich dem von de Wette begünstigten Zofingerverein anschloß, dem er „im Umgange mit strebenden, für Vaterland, Freundschaft und Wissenschaft begeisterten Altersgenossen" eine kräftige, wohlthätige Anregung zu verdanken später bekannt hat. Nach dreijährigem Studium in Basel ging Herzog zugleich mit seinem vertrautesten Freunde Abel Burkhardt zur Vollendung seiner Studien nach Berlin, wo damals Schleiermacher und Neander auf dem Höhepunkte ihrer Wirksamkeit standen. Von ersterem erhielt Herzog eine mächtige Anregung, ohne doch dabei für seine Grundanschauung gefangen genommen zu werden

(vgl. wie er selbst in späterem Rückblick die Einwirkung des großen Mannes auf seine Entwickelung beschreibt ThStK 1846 S. 778f. u. S. 790f.). Je mehr aber die Erstarkung des christlichen kirchlichen Bewußtseins Herzog von Schleiermachers Theologie abzog, desto mehr überließ er sich dem Einfluß Neanders, durch den auch das Interesse für kirchengeschichtliche Studien in ihm erweckt wurde. So kehrte er mannigfach gefördert mit seinem Freunde Burkhardt nach Basel zurück. Nach wohlbestandenem theologischen Examen entschied er sich hier für die akademische Laufbahn und veröffentlichte daher, um sich den Grad eines Licentiaten der Theologie zu erwerben, eine Abhandlung über ein exegetisches Thema (dissertatio exegetica de loco Paulino Rom. 3, 21—31, Basel 1830, worin er die gewiß sehr anfechtbare, aber jüngst wieder mehrfach geltend gemachte Anschauung zu begründen suchte, daß an jener Stelle *δικαιοσύνη θεοῦ* eine von Gott hergestellte sittliche Beschaffenheit bezeichne im Unterschiede von der durch *δικαιοῦσθαι* ausgedrückten göttlichen Vergebung der Schuld). Der Promotion folgte bald die Habilitation in der theologischen Fakultät der Universität Basel. Einer Beförderung an diesem Orte erwiesen sich aber die Verhältnisse wenig günstig. Und so folgte Herzog, nachdem er 1834 eine ihn bis zu seinem Lebensende reich beglückende Ehe mit Rosine Socin geschlossen hatte, um so lieber das Jahr darauf einem Rufe an die Akademie von Lausanne. Seine in dem Neustädter Erziehungsinstitut erworbene Fertigkeit in der französischen Sprache konnte ihm jetzt zu statten kommen. Zunächst 1835 provisorisch angestellt, wurde er nach der 1837 erfolgten Reorganisation der Akademie 1838 definitiv zum Professor der historischen Theologie ernannt.

Es waren die schönen Frühlingstage seiner Gelehrtenlaufbahn, die Herzog zu Lausanne verlebte. Für die Reize der wundervollen Natur, welche die Ufer des schönen Lemansees boten, hatte er gleich seiner mit warmem Gemüte begabten Gattin vollen Sinn. Freundschaftliche Beziehungen der angenehmsten Art knüpften sich bald nach allen Seiten. Und er selbst wußte auch neben einem so bedeutenden Manne, wie es sein Amtsgenosse Alexander Vinet war, schnell einen nicht geringen Einfluß auf die Studierenden zu gewinnen. Es war ein neues Element, das ihnen in dem deutschen Professor entgegentrat im Verhältnis zu den rednerisch begabteren französischen Lehrern. Während sie seine gründliche Gelehrsamkeit wahrhaft in Erstaunen setzte, erfreuten sie sich doch zugleich seines mehr entgegenkommenden gemütlichen Wesens. So entstand ein reger Verkehr zwischen ihm und seinen Schülern, wie er in den bisherigen Traditionen der waadtländischen Universität nicht gelegen hatte. Daher wurden neben seinen Vorlesungen, die sich über Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Symbolik, Missionsgeschichte, das Leben der Reformatoren und die bisher noch gar nicht in Lausanne vertretene biblische Theologie erstreckten, ganz besonders die von ihm in seinem Hause mit freiwilligen Teilnehmern angestellten theologischen Übungen beliebt, die zu lebhaftem Austausch der wissenschaftlichen und kirchlichen Interessen Anlaß gaben. Zugleich entfaltete er auch eine emsige litterarische Thätigkeit, die doch auch ganz mit seinen persönlichen Interessen in Zusammenhang stand. Zunächst richtete sie sich besonders auf die Ursprünge des reformierten Kirchenwesens, das von Anfang seine volle Zuneigung gewonnen hatte, und jetzt im Waadtland ihm in scharf ausgeprägter Gestalt entgegentrat. Eine gegen Zwinglis theologische Grundlehren gerichtete Anklage auf pantheistischen Dualismus bewog ihn den Nachweis zu versuchen, daß es mit der ganzen Lehre Zwinglis von der Vorsehung sowie mit seinen metaphysischen Bestimmungen über Gottes Wesen im Verhältnis zu den Geschöpfen auf nichts Anderes abgesehen sei als darauf, „die freie Gnade Gottes im Gegensatz gegen die menschliche Sünde zu preisen" (ThStK 1839, S. 778ff.). Und in einem kleinen populären Schriftchen zeichnete er das Lebensbild des gewaltigen Reformators, welcher der französisch-schweizerischen Kirche dauernd das Gepräge seines Geistes aufgedrückt und von dort aus in die Kirchen der europäischen Länder weit hineingewirkt hat, mit ebensoviel Liebe als Unparteilichkeit (Johannes Calvin, Eine biographische Skizze, Basel 1843). Mit noch größerer Hingebung studierte er die Reformation seiner Vaterstadt Basel und die Wirksamkeit ihres Hauptbegründers Ökolampadius, der in seiner ebenso entschiedenen als milden Weise ihm einigermaßen kongenial war. Die bis in die Basler Zeit zurückreichenden sorgfältigen Vorarbeiten wurden zunächst für eine kleinere Veröffentlichung verwendet („Ökolampads Entwickelung zum Reformator" in den ThStK 1840, S. 315ff.), fanden dann aber ihren Abschluß in einem den Gegenstand nach allen Seiten hin behandelnden Werke: Das Leben Ökolampadius' und die Reformation der Kirche zu Basel, 1843, 3 Bde. Mit Recht glaubte Herzog, daß dieser Reformator eingehender bekannt zu werden verdiene, als es durch die bisherigen Arbeiten über denselben (von Heß, Falkeisen, Haller, Ochs) geschehen

sei. Und seine eigene Leistung darf man als ein Muster einer kirchengeschichtlichen Biographie bezeichnen. Wie vielseitig übrigens neben diesen Spezialforschungen Herzogs Mitarbeit auf kirchengeschichtlichem, namentlich reformationsgeschichtlichem Gebiete war, beweisen seine zahlreichen aus der Lausanner Zeit herrührenden, sämtlich sehr sorgfältigen und die Sache fördernden Rezensionen (so von Baum, Theodor Beza, im hist. Anzeiger für christl. Theol. und Wiss. 1844, Nr. 79, von Trechsel, die protest. Antitrinitarier, ebend. 1845, Nr. 47 und 48, von St. Beuve, Port Royal und H. Reuchlin, Geschichte von Port Royal in der Evang. Kirchenzeitung 1845, Nr. 88 und 89, von Ch. Coquerel, Histoire des églises du desert im hist. Anzeiger f. christl. Th. u. Wiss. 1845 Nr. 78 und 79 von Merle d'Aubigné, Histoire de la réform. au XVI siècle ebend. 1846, Nr. 73, von Reber, Felix Hemmerlin, ebend. 1847, S. 802), sowie sein Aufsatz über Bossuets Korrespondenz (in der Zeitschrift La réformation au XIX siècle Genève, Tome II, 1846, Nr. 29. 34. 36. 39. 41. 45). Gleichzeitig verfolgte aber Herzog auch die kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart mit dem lebhaftesten Interesse. Als in Genf 1837 eine irvingianische Bewegung Platz griff, suchte er dieselbe sofort an Ort und Stelle kennen zu lernen und gab seinem Freunde Burkhardt darüber einen ausführlichen schriftlichen Bericht. Die in Zürich durch die Berufung von David Strauß hervorgerufenen Kämpfe veranlaßten Herzog zu einer kritischen Darlegung der pantheistischen Voraussetzungen, von denen das Leben Jesu des Genannten ausgeht (Revue suisse, II, 9. 1839).

Ganz besondere Aufmerksamkeit richtete er auf die Entwickelung des gegenwärtigen kirchlichen Lebens seiner damaligen engeren Heimat. Eine Reihe von Aufsätzen für die Evangelische Kirchenzeitung analysieren die Bewegungen und Zustände nicht nur der waadtländischen Nationalkirche, sondern auch der freien Gemeinden und sektiererischen Bildungen des Landes (Briefe aus dem Waadtlande, Ev. KZ 1840, S. 606. 636. 677. 719. 793. 812; 1841, S. 728). Speziell beschäftigte ihn der von England dorthin verpflanzte Darbysmus, jene wunderliche extrem individualistische, sektiererische Erscheinung, die von fanatischem Abscheu gegen alles Weltliche ausgehend, auch jede Art von kirchlicher Organisation als etwas Weltförmiges bekämpfte. Die sorgfältige geschichtliche und prinzipielle Untersuchung ist rein sachlich. Aber sie mündet in ernstliche Mahnungen und Warnungen für die nationale Kirche des Waadtlandes aus, wie denn alle jene zeitgeschichtlichen Berichte Herzogs mit dem ruhigen unparteiischen Urteil des Historikers die lebhafteste persönliche Teilnahme verbinden. Und bald hatte er von Vorgängen zu berichten, die ihn selbst auf das unmittelbarste berührten (Ev. KZ 1847, S. 161. 169. 409. 417. 438. 627. 651. 687. 689. 792. 793. 804). Ein schwerer Konflikt zwischen Staat und Kirche war im Waadtlande ausgebrochen, der eigentlich bereits dadurch begründet war, daß die evangelische Kirche dieses Landes von Anfang an einen Geist der Freiheit eingesogen und doch trotz der Proteste von Viret und Beza in eine weitgehende Abhängigkeit von der politischen Gewalt geraten war. Vgl. d. A. Freikirchen Bd VI S. 254, 16 ff. Den Verlauf des Kampfes konnte Herzog zunächst, wenn auch mit der wärmsten Teilnahme, doch als ruhiger Zuschauer verfolgen, da die Freiheit seiner eigenen Lehrthätigkeit dadurch in keiner Weise bedroht war. Die Lage änderte sich aber für ihn, als er durch ein Reskript des Staatsrates vom 17. Februar 1846 in eine neu umgebildete Kommission berufen wurde, welche für die Prüfung, Ordination und Anstellung der Geistlichen zu sorgen hatte. Denn der Eintritt in die Kommission hatte die Anerkennung der kirchlichen Befugnisse der gegenwärtigen politischen Gewalt und somit auch ihrer letzten willkürlich in das eigenste Gebiet der Kirche eingreifenden, die Freiheit des geistlichen Amtes verletzenden, Maßregeln zur Voraussetzung. So lehnte Herzog in einem Schreiben an den Staatsrat vom 21. Februar 1846, das er den Geistlichen der Nationalkirche mitteilte (abgedruckt in Précis des faits etc. par Baup. Lausanne 1846, p. 229 sq.), den ihm erteilten Auftrag mit freimütiger Darlegung seiner Überzeugung von dem Recht der Kirche auf Unabhängigkeit für ihre innersten Angelegenheiten ab und legte zugleich, indem er dies als eine notwendige Folge seiner Ablehnung erkannte, seine staatliche Professur nieder. Die Demission wurde denn auch angenommen, übrigens in durchaus ehrenvoller Form (le conseil d'Etat — vous accorde votre démission dans un sens fort honorable vu la manière dont vous avez rempli vos fonctions). Die Anhänglichkeit der Studenten an ihn zeigte sich bei dieser Gelegenheit darin, daß sie ihm ein Ständchen brachten, das freilich vom Pöbel lärmend unterbrochen wurde. Seitdem wirkte Herzog ein und ein halbes Jahr lang mit Amtsgenossen, die den gleichen Schritt thaten, in privater Lehrthätigkeit. Aber je länger dieser Zustand dauerte, desto unbefriedigender wurde er für ihn. Sein Einkommen genügte nun nicht zu seinem und seiner Familie Unterhalt. Seine Wirksamkeit

hatte keine hinreichend feste Gestalt. Auch den Notstand der kirchlichen Separation fühlte er schmerzlich als prinzipieller Gegner einer gänzlichen Trennung von Kirche und Staat. Gerade in seinem Schreiben an den Staatsrat, das sein Entlassungsgesuch enthielt, hatte er seine „Anhänglichkeit an das Prinzip einer mit dem Staate geeinten nationalen Kirche“ geltend gemacht. Wenige Jahre zuvor hatte er den kirchlichen Individualismus seines Amtsgenossen Vinet samt der daraus sich ergebenden prinzipiellen Forderung einer Trennung von Staat und Kirche aufs schärfste verurteilt und auf eine falsche Ausdehnung der Wahlfreiheit in der christlichen Entwickelung, auf eine Verkennung der religiösen Erziehung zurückgeführt (Rezension von Vinet, essai sur la manifestation des convictions religieuses, ThStK 1844, S. 499 ff.). Und gerade in dieser Zeit seiner eigenen kirchlichen Separation veröffentlichte er eine recht feinsinnige Abhandlung über die Anwendung des ethischen Prinzips der Individualität in Schleiermachers Theologie (ThStK 1846, S. 777), worin er den einseitigen religiösen und kirchlichen Individualismus des berühmten Theologen als die Wurzel aller zum Teil sehr belangreichen Mängel seines Systems nachzuweisen suchte und eben daraus auch dessen Vorliebe für die kleineren religiösen Gesellschaften ableitete (S. 805). So war es für ihn denn doch höchst erfreulich, als sich ihm neue Wege eröffneten. Schon im Herbst 1845 hatte Tholuck bei einem wiederholten Aufenthalt in Lausanne, in Herzogs Hause den Wunsch ausgesprochen, denselben den schwierigen Verhältnissen des Waadtlandes durch eine Berufung in seine eigene Nähe entzogen zu sehen. Nach der bald darauf erfolgten Entlassung Herzogs betrieb Tholuck Herzogs Berufung nach Preußen eifriger und bald mit Aussicht auf Erfolg. Dann kam die Sache doch ins Stocken und schien sogar aussichtslos zu werden, so daß Tholuck seinen Freund herzlich zu trösten hatte. Dann langte fast gleichzeitig mit einer Anfrage, ob Herzog eine Professur an der theologischen Fakultät in Wien annehmen wolle, die Berufung nach Halle an. Die Wahl war nicht leicht. Denn gewichtige Gründe sprachen für Wien. Doch entschied sich Herzog für Halle. Im Herbst 1847 ging er dorthin mit dem Auftrag, Kirchengeschichte und neutestamentliche Exegese zu vertreten.

Von seinem trotz aller Schwierigkeiten ihm lieb gewordenen Lausanne nahm er wenigstens einen Impuls zu neuen litterarischen Arbeiten nach Deutschland mit. Zwei der Religionsgenossenschaft der piemontesischen Waldenser angehörige Studenten waren dort ihm besonders nahe getreten und hatten für dieses christliche Heldenvölkchen in ihm ein Interesse geweckt, das ihn auch zur historischen Erforschung seiner Ursprünge führte. Bald gewann er die Überzeugung, daß die damals bei Waldensern und Protestanten noch herrschende Auffassung der Sache unrichtig sei. Und so verdoppelte sich sein Eifer, sich eine begründete Erkenntnis derselben zu verschaffen. Die ersten Ergebnisse dieser Untersuchung veröffentlichte er bald nach seiner Übersiedelung in einer akademischen Gelegenheitsschrift (de origine et pristino statu Waldensium, Hal. 1848). Hier sucht Herzog den Ursprung und den ältesten Zustand der Waldenser besonders durch Vergleichung der ältesten waldensischen Litteratur mit Angaben der katholischen Schriftsteller aus dem Ende des 12. Jahrhunderts zu gewinnen. Dabei ließ er es schon da nicht an einer Kritik der Quellen fehlen. Als wichtigen Anhaltspunkt dafür machte er die Korrespondenz zwischen dem Waldenser Morel und dem Basler Reformator Ökolampadius geltend. Und sein wohlbegründetes Resultat war, daß die von Leger in den Anfang des 12. Jahrhunderts gesetzten waldensischen Schriften vom Antichrist, vom Fegfeuer, von Anrufen der Heiligen, der Katechismus und das Glaubensbekenntnis erst nach der Reformation des 16. Jahrhunderts entstanden sein könnten. Dann aber trat er größere wissenschaftliche Reisen an, um die in europäischen Archiven zerstreuten waldensischen Manuskripte, von denen nur ein kleiner Teil und auch dieser noch gar nicht genügend durchforscht war, gründlich zu studieren, namentlich die wohl lange bekannten, aber nicht genügend ausgebeuteten Genfer Handschriften und die von dem Erzbischof Usher herrührende Sammlung des Trinity College zu Dublin, die erst vor wenigen Jahren bekannt geworden war. Die Frucht dieser Arbeit, neben der kleinere Publikationen hergingen (Anzeige von the roman version of the gospel according to St. John, by Gilly 1848 in der deutschen Zeitschrift für chr. Wissenschaft und chr. Leben, 1851. Nr. 24 und Kritik der Geschichte der Waldenser in dem Werke von Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, in ThStK 1851 S. 942), war das umfangreiche und bedeutsame Werk: Die romanischen Waldenser, Halle 1853. Freilich hatte inzwischen Dieckhoffs Schrift über die Waldenser 1851 mehrere seiner Resultate vorweggenommen. Allein mit so viel Geschick dieselbe geschrieben war, sie hatte doch erhebliche Mängel. Namentlich hatte Dieckhoff in der Kritik der älteren waldensischen Litteratur weit über das Ziel hinausgeschossen, indem er aus seinem

Nachweise, daß mehreres davon nicht echt ist, ohne weiteres den Schluß auf eine Unechtheit von allem gezogen und infolgedessen den ursprünglichen Charakter der waldensischen Bewegung fast allein nach katholischen Quellen dargestellt hatte. Herzogs Schrift zeigte auch gegenüber dieser Dieckhoffschen Schrift einen bedeutenden Fortschritt. Er hat durch eine sorgfältige Untersuchung der waldensischen Schriften ihre verschiedenen Schichten klar von einander gesondert und nachgewiesen, daß mehrere davon bereits vor dem 15. Jahrhundert entstanden sind, das Meiste aber allerdings in hussitischer und dann wieder in reformatorischer Zeit überarbeitet oder auch verfaßt ist. Und auf diese Weise hat er seine Grundanschauung von der Sache sicher basiert, nach welcher die Waldenser nicht früher als im 12. Jahrhundert entstanden sind, von Anfang an eine biblische Richtung verfolgt, aber den Boden der mittelalterlich-katholischen Frömmigkeit doch erst unter dem Einfluß der hussitischen Bewegung, dann der Reformation des 16. Jahrhunderts wirklich verlassen haben. Diese Anschauung ist heutzutage von den Kennern fast allgemein angenommen. Aber „es ist noch immer nötig", bemerkt Ritschl (Gesch. des Pietismus I, S. 19) „gegen die vulgäre Tradition von der nähern Verwandtschaft dieser Erscheinung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts auf das Zeugnis von Herzog zu verweisen, daß diese Reform auf katholischem Boden steht und in ihm wurzelt."

Inzwischen hatte Herzog nach den Schwierigkeiten der letzten Lausanner Zeit die Sicherheit der Verhältnisse Halles doch wohlthuend empfunden. Und der bald sehr freundschaftlich gewordene Verkehr mit Amts- und Gesinnungsgenossen wie Tholuck und Julius Müller mußte ihm ebenso erfreulich wie förderlich sein. Indessen so fest gewurzelt war er in Halle doch noch keineswegs, daß er nicht dem schon ein Jahr darauf 1854 an ihn ergangenen Ruf hätte folgen sollen, die Professur für reformierte Theologie in Erlangen zu übernehmen, die seiner entschieden reformierten Gesinnung wohl in höherem Grade zusagte. Auch diesmal aber blieben seine örtlich geschiedenen Lebensabschnitte durch ein litterarisches Werk miteinander verknüpft. Vor Jahren bereits war in theologischen Kreisen der Gedanke aufgetaucht, den Ertrag der reichen Arbeit, zu der die Theologie seit den ersten Dezennien des neuen Jahrhunderts durch die Vertiefung des religiösen Sinnes, wie auch durch kritische Angriffe angeregt war, in ein großes encyklopädisches Werk zusammenzufassen. Schon waren ernstliche Vorbereitungen dafür in Gang gesetzt, da kam die März-Revolution und brachte sie vorläufig gänzlich zum Stillstand. Als sie dann nach der Wiederkehr der politischen Ruhe wieder aufgenommen wurden, war inzwischen der begabte Gelehrte, der sich zuerst an die Spitze des Unternehmens gestellt hatte, Schneckenburger, aus diesem Leben geschieden. Da wandte man sich an Tholuck um Rat. Und es war ein guter Gedanke von diesem, daß er seinen Freund Herzog als Leiter des Unternehmens empfahl. Seine hohe wissenschaftliche Befähigung dafür hatte derselbe längst durch seine litterarischen Leistungen erwiesen. Sichere Auffassung und Reife des Urteils war in diesen allen zu erkennen. Und sein vielseitiges Wissen mußte an Umfang noch mehr gewinnen, seitdem er durch seine Erlanger Professur veranlaßt war, seine Vorlesungen über die verschiedensten Gebiete der Theologie auszudehnen. Auch seinem theologischen Standpunkte nach war er für jene Aufgabe sehr geeignet. Die an Schleiermacher und Neander anknüpfende, der Union der beiden protestantischen Kirchen freundliche, offenbarungsgläubige Richtung, welche damals in der evangelischen Theologie entschieden die Führung hatte, war auch die seinige, und das nahe Verhältnis zu einigen ihrer hervorragendsten Vertreter in Halle hatte ihn darin befestigen müssen. Bei seiner sicheren, mitunter wohl auch einmal seine Überzeugung und sein Recht mit einer gewissen Schroffheit geltend machenden Entschiedenheit war es zu erwarten, daß er dieselbe auch in der Encyklopädie insoweit werde zur Herrschaft kommen lassen, als es notwendig war, um dieser einen bestimmten Charakter aufzuprägen. Aber seine ebenso große, im Alter noch wachsende Milde und Humanität verbürgte zugleich die Weitherzigkeit nach beiden Seiten, in der ein Unternehmen von so allgemeiner Bedeutung geleitet werden mußte. Überhaupt war die Verbindung von Bescheidenheit und Energie, die jeder Redakteur für die Behandlung seiner Mitarbeiter braucht, ihm in besonders hohem Maße eigen. Und die mannigfaltigen persönlichen Beziehungen, die seine verschiedenartigen Wirkungskreise ihm verschafft hatten, erleichterten ihm die Aufgabe, möglichst von allen Seiten die geeigneten Kräfte heranzuziehen. In so guten Händen nahm denn das Werk den glücklichsten Fortgang. Den ersten Band konnte er 1854 in Halle erscheinen lassen, mit dem 21. Bande 1866 in Erlangen das Unternehmen zu Ende führen, das in besonders augenfälliger Weise zeigte, wie viel doch auch die neuere Theologie an Arbeit, Fortschritten und Ergebnissen neben ihren Schwesterwissenschaften aufzuweisen hatte. Herzog selbst hat während der zeitrauben-

den Redaktionsgeschäfte nicht weniger als 529 Artikel, von denen einige sehr umfangreich sind, verfaßt. Es ist daher zu bewundern, daß er daneben noch für andere Abhandlungen, für verschiedene Vorträge, Reden, Predigten Zeit hatte („Über ein neulich veröffentlichtes Dokument, betr. die Waldenser in Bern und Freiburg im Jahre 1399" in der ZfWL, 1855 Nr. 37. 38; Predigt über Lc 24, 13—35, Stuttgart 1855; Franz von Sales und Frau von Chantal, deutsche Zeitschrift 1856, Nr. 4. 5. 16. 17. 28. 29; Anzeige von Fromment, actes de Genève, und Bonnivard, advis et devis de la source et tyrannie papale, ebend. 1857, Nr. 18; Recension von Baur, KG des 18. Jahrhundert, ThStK 1865, S. 771; Das Wort Gottes ein Licht in dunkler Zeit, Predigt über Ps 119, 105, Erlangen 1866; Der kritische Geist in der Theologie, Rede, abgedruckt in den Verhandlungen der evangelischen Alliance zu Amsterdam 1867; Die Familie Calas und Voltaire, der Retter ihrer Ehre, ZhTh 1868, 2, S. 218 ff.; Fénélon, Erzbischof v. Cambray, ebend. 1869, 2, S. 239 ff.; Cantica, waldensischer Text der Auslegung des hohen Liedes, ebend. 1870, 4. S. 516 ff.; Le sacrifice de la messe, revue théolog. 1872; Blaise Pascal, ZhTh 1872, 4, S. 471 ff.; Die Rückkehr der vertriebenen Waldenser in ihre Thäler im Jahre 1689, Vortrag, Erlangen 1876). Durch alles dies war aber Herzogs Kraft noch keineswegs erschöpft. An der Schwelle des achten Jahrzehnts seines Lebens ging er noch an zwei große litterarische Unternehmungen. Im Jahre 1876 ließ er den ersten Band eines Lehrbuches der Kirchengeschichte, an dessen Vorbereitung er schon lange gearbeitet hatte, erscheinen, und nachdem er, von einem leichten Schlaganfalle gemahnt, sich von seiner Lehrthätigkeit zurückgezogen hatte, bald auch die anderen Bände folgen (Abriß der gesamten KG, Erlangen, Besold, 1876—82, 3 Bde). Daß sich an diesem Werke besonders in formeller Beziehung bereits die Spuren des hohen Alters zeigten, war begreiflich. Aber seinen hellen Sinn und sein warmes Herz bekundete es in reichem Maße. Und in weiten Kreisen hat es sich Freunde erworben (auch eine Übersetzung ins Schwedische ist erschienen). Daneben hatte er die Freude, noch die zweite umgearbeitete Ausgabe seiner Encyklopädie in Gang bringen zu können (seit 1877). Ihre Beendigung freilich sollte er nicht mehr erleben. Seitdem der letzte Band seiner Kirchengeschichte veröffentlicht war, nahmen seine Kräfte zusehends ab. Die Ausführung eines weiteren litterarischen Unternehmens, das ihn bis in die letzten Wochen hinein beschäftigte, einer Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts war ihm nicht mehr möglich. Die Arbeit seines Lebens war gethan und hatte einen harmonischen Abschluß gefunden. Bald sollte einen solchen auch sein Leben selbst erhalten. Nach einem Krankenlager von einigen Monaten, auf dem er auch in hilfloser Lage nie eine Klage hören ließ, sondern auf dem Grunde seines freudigen Glaubens an seinen in Jesus Christus ihm gnädigen Gott sich seine kindliche Heiterkeit bewahrte, ist er am 30. September 1882 friedlich zu seiner ewigen Ruhe eingegangen. Die Seinigen, seine Gattin, sein Sohn und seine Tochter, beweinten den Abschied von dem treuen Lebensgefährten und Vater. Alle aber, die ihn kannten, betrauerten in ihm einen Mann von seltener Geradheit des Charakters, Herzensgüte und Ehrenhaftigkeit. Mit der Geschichte der protestantischen Theologie bleibt sein Name unauflöslich verbunden. (Dieser Artikel ist eine Erweiterung des vom Unterzeichneten verfaßten Nekrologs in der Allgemeinen Zeitung 1883, Nr. 31 Beilage.) **F. Sieffert.**

Hesekiel s. Bd V S. 704.

Heß, Felix, V. D. M., geb. 1742, gest. 1768 in Zürich, Sohn des Amtmanns Hs. Konrad, mit seinem Bruder Heinrich einer der intimsten Freunde Lavaters. Ein sehr begabter Theologe und philosophischer Kopf, dessen früher Tod sehr beklagt wurde. Veröffentlichte 1767 „Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten" Berlin. Seine Uebersetzung von „Joh. Taylors Entwurf der Schrifttheologie" wurde von seinem Freunde J. J. Heß (Antistes) herausgegeben (Zürich 1777). **P. D. Heß.**

Heß, Hans Caspar, V. D. M. von Zürich, 1772—1847, schrieb als Informator in Genf: La vie d'Ulrich Zwingli, Paris und Genf 1810; deutsche Übersetzung von L. Usteri, Zürich 1811. **P. D. Heß.**

Heß (Hesse), Johann, gest. 1547. — Kurze Biographien des Heß in Henelii (lebte 1584—1656) Silesia Togata (Manuskr. auf der Bresl. Universitätsbibliothek und städt. Biblioth.); Hankii, De Siles. alienigen erudit., 1707; Ehrhardt, Presbyterologie d. evang. Schles., I. — Weitläufiger, doch fast nur nach sekundären, teilweise trüben Quellen: Kolde, Dr. J. Heß, Der

schles. Reformator, Breslau 1846. — Vom Unterzeichneten (mit Angabe der Quellen): Joh. Heß. Der Breslauer Reformator, in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altert. Schlesiens, 1864, Bd 6, S. 97—131; S. 181—265, und Bd 12, S. 410ff. — F. Künzel, Dr. Joh. H., der Reformator Breslaus, Festpredigt 1890 (mit vielen biographischen Notizen; am Schluß Beigaben: 1. Mitteilung reichhaltigsten Quellenmaterials für H., namentlich für seine Korrespondenz mit Lang, Pirkheimer, Camerarius, Spalatin u. a., — über die von ihm hinterlassene Bibliothek, — über die für H. besonders wichtige Rhediger. Briefsammlung und das Ratsarchiv in Breslau; 2. Predigt von H. v. J. 1534; 3. H.s Testament, Testamentseröffnung, Pfarrhausinventar). Von demselben: Beiträge zur Heßbiographie im Korrespondenzbl. des Vereins f. Geschichte d. evang. Kirche Schlesiens Bd 5 H. 1 (Heß in Neiße) und H. 2 (H.s Berufung ins Pfarramt v. St. Maria Magdal.); Bd 6 H. 2 (H.s italien. Reise 1518 u. 1519); Lic. Konrad ebend. Bd 6 H. 1 (H.s Berufung ins Pfarramt von St. Maria Magdal.).; G. Bauch, Beitr. zur Litteraturgeschichte des schles. Humanismus in d. Zeitschr. d. Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens, Bd 26 S. 213ff.; A. Rezek, Eine Unterredung der böhm. Brüder mit J. H. 1540, ebendas. Bd 18 S. 287ff. — Vgl. ferner in Fischers Reformgesch. der Kirche zu St. M. Magd. in Breslau 1817; Akten des Breslauer Domkapitels in Kastners Archiv für die Geschichte des Bist. Breslau I 1858; Klose, Reformgesch. d. Stadt Breslau (Mskr. im Besitz des Vereins f. Gesch. und Altert. Schles.); G. Plitt, loci comm. Melanchthons S. 77ff, 2. Aufl. von Kolde S. 88ff. — Für das noch reichlich vorhandene und von den Biographen noch nicht erschöpfte Briefmaterial vgl. bei Künzel und Bauch (oben), auch Tschackerts Urkundenbuch der Reformationsgesch. des Herzogt. Preußen (Bd 43—45 der Publikationen d. kgl. preuß. Staatsarchive).

Johann Heß war der erste evangelische Pfarrer von Breslau, und an seine Person knüpft sich die ganze Reformationsgeschichte dieser Stadt. Er stammte aus Nürnberg, aus einem wohlhabenden bürgerlichen (nicht wie manche spätere meinten adeligen) Geschlecht. Sein Geburtsjahr ist ohne Zweifel 1490 (nicht, wie andere angeben, 1491 vgl. Ztschr. d. Ver. f. Gesch. Schles. a. a. O., Bd 6 S. 99). Sein Geburtstag fiel ohne Zweifel in den September, läßt sich aber da nicht mehr sicher bestimmen; wir haben darüber keine ins 16. Jahrhundert zurückreichende Angabe; die späteren nehmen meistens den 23. September an. In einem noch vorhandenen (jetzt im Besitze von D. Knaake befindlichen) Exemplar von Luthers Supputatio annorum mundi Wittemb. 1541, das nach einer eigenhändigen Eintragung des H. diesem zugehörte, ist beim Jahr 1490 von derselben Hand bemerkt: „Natus Jo. Hessus in (i) Septē" (sollte Heß selbst den Tag nicht sicher gewußt haben?) — Die Namen Heß und Hesse wechseln.

Heß studierte vom Winterhalbjahr 1505—6 bis zum Sommer 1510 zu Leipzig, wo er im Sommer 1508 Baccalaureus der Philosophie wurde, und zwar besonders Latein bei dem Humanisten J. Rhagius Ästikampianus, sodann zwei Jahre in Wittenberg. Hier wurde er am 8. Nov. 1510 als Baccalaureus rezipiert, am 17. Febr. 1511 zum Magister promoviert. Er wurde hier namentlich mit Luthers Freunden Johann Lange (der hier am 12. März 1512 als Baccalaureus rezipiert wurde) und Spalatin bekannt und befreundet. Luther nennt er in einem Brief an jenen vom 8. Dez. 1513 „Pater meus". Für humanistische Studien, auch im Griechischen, fand er hier reichste Anregung. Er ließ nachher auch den gefeierten Humanisten Mutian durch Spalatin als „unsern" grüßen. Im Januar 1512 erschien von ihm (vgl. Bauch a. a. O.) auch eine humanistische Publikation (die einzige von ihm überhaupt) bei Grüneberg in Wittenberg: ein Abdruck des Kapitels De vitanda ebrietate aus Plinius' Naturgeschichte zusammen mit einem (auch vorher schon gedruckten) lateinischen Gedicht seines Freundes Guolfus Cyclopius (wohl = Wolfgang Kannegießer aus Zwickau) „contra furiosam Veneris frenesin" und zwei kleineren Stücken desselben, mit einer Widmungsvorrede des Heß an seinen Freund Ulrich Pinder den jüngeren aus Nürnberg, ferner mit einer Elegie Spalatins an Heß. Nach noch vorhandenen schriftlichen Äußerungen des Heß (bei Bauch) ergötzte er sich damals besonders an Werken des Hieronymus und Ambrosius, ohne an den scholastischen „quaestionarii theologi" Geschmack zu finden, studierte ferner jetzt auch Jurisprudenz mit Pinder, ohne Zweifel bei ihrem Landsmann Scheurl. Jener Cyclopius nannte ihn „philosophiae ac rectorum studiorum professorem clarissimum".

Im Anfang des Jahres 1513 kehrte Heß für kurze Zeit nach Nürnberg zurück, wo Scheurl jetzt Ratskonsulent geworden war. Dann wurde er — wohl durch seine humanistischen Konnexionen und namentlich auch sehr empfohlen durch einen Brief Scheurls — Sekretär und „Notar der Kanzlei" des Breslauer Bischofs Johann V. Turzo, eines Freundes der neu erwachten Wissenschaften und Verehrers von Erasmus. Derselbe schätzte ihn hoch wegen seiner wissenschaftlichen Bildung und seiner Tüchtigkeit für die Geschäfte; Heß erscheint so schon in einer kirchlichen Urkunde vom 1. Mai 1513 (incorp. Bischof

Joh. V. fol. 110/112). Mit des Bischofs Zustimmung und ohne Zweifel auf seine Empfehlung hin nahm ihn Herzog Karl von Münsterberg-Öls 1515 zum Erzieher seines Sohnes Joachim (späteren evangelischen Bischofs von Brandenburg) an. In dieser Stellung lebte Heß in Neiße, wo er 1515 auch ein Kanonikat erhielt. Während einer dort ausgebrochenen Pest zog er 1516 mit seinem Zögling auf fürstlichen Schlössern in Böhmen und Schlesien herum. In Neiße beschäftigte er sich zuerst, wie wir aus Briefen an Lange sehen, eifrig mit dort von ihm vorgefundenen Werken alter Theologen, des Athanasius, Origenes, Beda und des von ihm hochgeschätzten und gegen Lange in Schutz genommenen Petrus Nolanus. Das wichtigste Licht wirft dann auf sein dortiges äußeres und inneres Leben ein Brief von ihm an Spalatin aus Schloß Öls vom 13. April 1517, im achten Monat jenes durch die Pest veranlaßten Herumreisens. Er ist jetzt glücklich darüber, daß er die Evangelien, die paulinischen Briefe und die Psalmen ruhig hat durchlesen dürfen, freut sich auch, daß er die Werke des Hieronymus jetzt bekommen werde. Er fürchtet, der Bischof, sein Gönner, möchte ihn aus diesem Leben herausrufen in den Tod hinein, nämlich in den Staub, Lärm, Trug, Ränke und andere Erbärmlichkeiten des Hoflebens. Dieser und sein eigener Vater wollen ihn ferner nach Rom schicken, damit er dort Prozesse führen, Pfründen verschachern, alles Heilige — nicht ohne apostolische Dispensation — profanieren lerne. Er selbst sehnt sich vielmehr nach Wittenberg. Im Spätsommer 1517 durfte er wenigstens einen Besuch in Mitteldeutschland machen, wo er jetzt namentlich auch dem Eoban Heß in Erfurt befreundet erscheint. Dann reiste er 1518 nach Italien, wohin Turzo ihn also zu seiner weiteren Ausbildung für die kirchlichen Geschäfte zu schicken beabsichtigt hatte. Er verfolgte dort ohne Zweifel vornehmlich humanistisch-wissenschaftliche Interessen. In diesem Streben traf er dort zusammen mit dem bekannten Crotus Rubeanus; beide waren auch miteinander in Rom; beide holten sich auch in Italien die theologische Doktorwürde (fraglich ist, ob in Bologna, vgl. Kolde, Analecta Luther. S. 9 ff. — oder in Ferrara, was man früher anzunehmen pflegte und wofür allerdings die dort sehr schnell und leicht im Jahre 1517 vor sich gegangene Promotion des Cochläus, vgl. Heumanni docum. literar. epist. p. 19, sich anführen läßt).

Aus Italien zurückgekehrt, trieb es ihn, der bis dahin, wie Melanchthon sagt, einen Ozean unseliger Fragen durchschifft hatte, nach Wittenberg. Unterwegs besuchte er in Augsburg Ökolampad. Von Nürnberg aus schrieb er den 19. November 1519 an Lange voll Freude über Luthers Leipziger Disputation. In Wittenberg verweilte er während des Dezembers und des folgenden Januars (1520) im Umgang mit Luther und Melanchthon. Besonders herzlich verband er sich jetzt mit diesem; dieser sah ihn nunmehr glücklich bei der heil. Schrift angelangt und von Christi Geist beseligt, im Gegensatz zur bisherigen Schulweisheit. Zugleich wollten indessen beide noch weiter die humanistischen Studien pflegen.

Heß ging zurück zu seinem Bischof, der ihm zu dem Kanonikat in Neiße auch eines in Brieg (vgl. im Korrespondenzblatt Bd 5 S. 130) und in Breslau zugeteilt hatte; er empfing jetzt auch die Priesterweihe. Mit den Wittenbergern blieb er im brieflichen Verkehr. Für die evangelische Richtung öffneten sich jetzt gerade auch in Schlesien und Breslau schöne Aussichten. Der Bischof zeigte nicht bloß gegen Heß keinen Argwohn, sondern ließ auch den Domherrn Schleupner in Wittenberg studieren, ja knüpfte selber durch diesen mit Luther und Melanchthon Beziehungen an und wurde von ihnen hochgeschätzt. In Breslau hatte schon vorher das neue wissenschaftliche Streben regsame Vertreter gefunden. Jetzt verband sich hiermit auch bei anderen, wie bei Heß, der neue religiöse Geist (zu Heß's Freunden gehörte u. a. jetzt Krautwald, der spätere Genosse Schwenkfelds). Kleine reformatorische Schriften Luthers wurden nachgedruckt. Die Stadt hatte unter den Kämpfen gegen die Hussiten den Ruhm eifriger katholischer Kirchlichkeit sich erworben. Hierzu hatte jedoch ganz besonders der nationale Gegensatz mitgewirkt. Jetzt erlaubte man sich auch umsomehr Ansprüche auf die eigenen Rechte und zugleich auf ein freies Urteil über die Schäden der Kirche. Man klagte über das unordentliche, ärgerliche Wesen bei Klerus und Mönchen; das hatte überdies auch den letzten Bischöfen, Männern tüchtigen sittlichen Charakters, manche Not bereitet. In politischer Beziehung genoß die Stadt, obgleich unter der Krone Böhmen stehend, große Selbstständigkeit. — Doch Bischof Turzo starb schon im Sommer 1520. Sein Nachfolger Jakob von Salza war zwar ein sehr gemäßigter Mann, hielt jedoch streng an der römischen Kirche fest. Dem Heß wurde schon früher von manchen aus Neid und Eifersucht, jetzt auch wegen seiner religiösen Richtung nachgestellt. Er erhielt wegen ängstlicher Zurückhaltung Vorwürfe von Melanchthon, ferner von dem jetzt schon lebhaft erregten C. Schwenkfeld von Ossig: vgl. den Brief desselben

vom 14. Oktober 1521 im Original in der Rhediger. Briefsammlung zu Breslau, abgedruckt (doch, wie mir Koffmane nachher mitgeteilt hat, noch mit bedauerlichen Fehlern) in dem erwähnten „Correspondenzblatt“ Bd 2, S. 12 ff.: die sehr interessante erste Urkunde, welche wir über diesen Mann besitzen. Er suchte eine sichere Stätte für sich bei seinem Patron, dem Herzog von Oels, einem Nachkommen Podiebrads (dorthin zweiter Brief Schwenkfelds an ihn, in der Rhed. Briefs.; abgedruckt, obwohl nicht ganz korrekt, bei A. F. G. Schneider, zur Litteratur der Schwenkfeldschen Liederdichter, Berlin 1857, S. 33 f.); er verkündigte jetzt als Hofprediger desselben das Evangelium und wollte mit ihm, der auch selbst an Luther schrieb, das Abendmahl unter beider Gestalten herstellen; auch dieser Fürst übrigens ließ sich immer wieder durch politische Rücksichten binden. Endlich finden wir ihn im Frühjahr 1523 zu Nürnberg wieder; was ihn dort anzog, war ohne Zweifel die Freiheit, deren auf der dortigen Kanzel bereits die evangelische Predigt genoß. Dort war als solcher Prediger schon auch sein Freund Schleupner thätig. Und von ihm selbst vernahm man jetzt in Breslau, daß auch er dort das Wort Gottes lauter verkündige. Da beschloß der Breslauer Magistrat, ihn an eine der eigenen Kirchen zu berufen.

Die Breslauer Bürgerschaft war seit Heß's Abgang mehr und mehr von den reformatorischen Tendenzen durchdrungen worden. Die Franziskanermönche des Klosters zu St. Jakob nahmen an der Bewegung teil; das Volk wurde hier durch „lutherische“ Predigten aufgeregt. Der Klerus fürchtete ein Ausbrechen von Tumulten gegen sich und seine Kostbarkeiten. Da benutzte der Magistrat den verwahrlosten Zustand der einen der beiden Stadtpfarrkirchen, nämlich der Maria-Magdalenenkirche, für welche man seit Jahren vergebens einen neuen ordentlichen Pfarrer vom Bischof erbeten hatte, um Heß dorthin zu berufen. Und zwar nahm dieser für die Reformation in Breslau entscheidende Akt folgenden Verlauf (daß er uns nicht ganz offen und klar vorliegt, brachte die Sache mit sich). Die Besetzung der Pfarrstelle erfolgte von Rechts wegen durch den päpstlichen Stuhl unter Vermittelung des Bischofs und Domkapitels. Der Magistrat ersuchte den Heß in seinem Schreiben vom 20. Mai 1523 nur, „einen Predigtstuhl allhie“ anzunehmen, ohne von der Pferrstelle zu reden. Am 21. August schrieb dann der Bischof an Heß, der jetzt wieder nach Schlesien gekommen und auch mit ihm zusammengetroffen war: „hortamur ut munus praedicandi ad quod vocati estis in civitate Wratislav. suscipiatis“ — also auch ohne Nennung der Pfarrstelle. Der Bischof gedachte ohne Zweifel so dem Andringen der Bürgerschaft gegenüber wenigstens einen möglichst gemäßigten und besonnenen Mann, durch welchen Schlimmerem vorgebeugt wäre, nach Breslau zu bekommen. Weiter hoffte er wohl, dem Wunsch des Magistrats entsprechend, auch eine Verständigung mit dem Domkapitel und päpstlichen Stuhl über die Übertragung der Pfarrstelle an Heß herbeiführen zu können. Inzwischen lief im September ein scharfes päpstliches Breve (vom 23. Juli) gegen die sich verbreitende Ketzerei ein, während diese dort fortschritt und z. B. ein Priester auch ehelich zu werden begehrte. Der Bischof beantragte jetzt am 13. Oktober wirklich beim Domkapitel die Investitur des Heß, damit dieser nicht dennoch vom Magistrat eingesetzt und damit den andern Städten ein sehr gefährliches Beispiel gegeben werde. Das Kapitel lehnte dies einstimmig ab. Der Magistrat aber präsentierte ihn am 19. Oktober förmlich dem Bischof und setzte ihn, hier abgewiesen, am 21. Oktober feierlich zum Pfarrer ein. Es erschien dann eine „Schutzrede des ehrb. Rats und der ganzen Gemeind“, worin es hieß: nachdem ihr Bischof selbst ihnen diesen jetzigen Pfarrer als Verkündiger des Evangeliums empfohlen und zum Prediger gegeben und ihm hiermit das vornehmste Amt, nämlich das Amt des Wortes Gottes übertragen habe, haben sie ihm jetzt, damit beides nicht getrennt werde, auch die andere geringere Würde der Kirche, die der Pfarrer Recht genannt werde, auferlegt. — Es ist das ein Hergang, der wohl einzig dasteht in der deutschen Reformationsgeschichte, — und ebenso das Verhältnis, in welchem (vgl. unten) auch nachher noch die evangelischen Kirchen Breslaus zu ihrem Bischof verblieben.

Gegenüber den Erlassen ihres Landesherrn wider das Luthertum erklärten die Ratsherren: mit Luthers Person oder seinen Schriften als solchen haben sie nichts zu thun; sie wollen nur eine Abhilfe jenes Notstandes und die Predigt des göttlichen Wortes. Heß aber zeugte in einer von ihm veranstalteten Disputation (20. April 1524) offen für das freie, reine Gotteswort entgegen den Menschensatzungen, für Christi Priestertum entgegen dem Meßopfer, für die göttliche Einsetzung des Ehestandes entgegen dem Cölibat. Und der Rat gebot allen Predigern der Stadt, dem Beispiele des Heß in der Verkündigung des Wortes zu folgen. Die Änderung des Meßkanons und die Zulassung der Laien zum Kelche scheint sofort von Heß ganz in der Stille vollzogen worden zu sein. Die Prozessionen mit der Hostie, die Weihungen des Wassers u. s. w. wurden an Quasimodogen.

1525 abgethan. Zugleich wurde jetzt für bessere Einrichtung der Schulen gesorgt. Heß machte ferner sogleich ganz besonders ums Armenwesen sich verdient; im Jahre 1525 wurde, weil Heß sich weigerte, fernerhin „über den vor der Kirchenthüre liegenden Herrn Christum hinüberzuschreiten", von der Stadt eine wohlgeordnete Armenpflege eingeführt und das Betteln verboten.

Im August des Jahres 1525 erhielt Heß einen Genossen des evangelischen Pfarramts in seinem aus Breslau gebürtigen, jetzt an die Elisabethenkirche berufenen Freunde Ambr. Moiban. An dieser anderen städtischen Kirche war das Patronat von einem Stifte, dem dasselbe zustand, förmlich dem Magistrat abgetreten worden, und nach dem Wunsche des letzteren wurde für Moiban, der während der letztverflossenen Zeit auf der Wittenberger Universität gewesen und jetzt auch Doktor der Theologie geworden war, sogar vom Bischof eine Konfirmationsurkunde ausgestellt. Die Priesterweihe jedoch wurde ihm vom Weihbischof versagt: er hat ohne Zweifel überhaupt nie eine Ordination durch Handauflegung erhalten. — Jeder der beiden Pfarrer hatte vier Kaplane unter sich. Um dieselbe Zeit erhielt auch die Bernhardinerkirche, die Kirche der sogenannten Neustadt, einen evangelischen Prediger. — So war die Reformation des Pfarramtes für die Stadt Breslau durchgeführt (das heißt für die Stadt diesseits der Oder, — abgesehen von der nicht der städtischen Verfassung und dem Magistrat untergebenen Domvorstadt und der Kirche der Sandinsel).

Am 8. September 1525 trat Heß in den Ehestand, ebenso am 30. April 1526 (nicht wie man anzugeben pflegt, schon 1525) auch Moiban. Heß' Frau starb 1531, worauf er 1533 sich wieder verheiratete.

Angelegentlich wurde besonders auch fürs Schulwesen weiter gesorgt, wofür nun namentlich Moiban begabt, worin ferner vornehmlich der frühere Leipziger Professor und nachmalige Breslauer Ratsherr und Landeshauptmann Metzler thätig war. In den Lokalen bei den beiden Kirchen wurden auch für studierende Jünglinge und für Erwachsene Vorlesungen gehalten: so von Heß über alttestamentliche Bücher.

Heß hatte eine vielseitige Gelehrsamkeit, sammelte sich auch eine große Bibliothek. Noch ist in Breslau eine von ihm gebrauchte deutsche Bibel und ein geschriebenes lateinisches Psalmbuch mit einem aus der Vulgata und neueren Übersetzungen hergestellten Text vorhanden. Beide Bücher enthalten sehr reiche Notizen von ihm aus alter und neuer Litteratur, — das Psalmbuch ferner sehr umfassende Excerpte aus Nachschriften, die sein Freund Veit Dietrich auf Coburg und vielleicht auch sonst noch von Vorträgen und vielleicht auch anderen Äußerungen Luthers über die Psalmen sich gemacht hatte: dieselben werden bei der neuen Herausgabe von Luthers Werken zugleich mit dem, was bisher in diesen (EA.) aus Dietrichs Nachlaß publiziert ist, zu gebrauchen sein (vgl. darüber: Koffmane, in „Beiträge zur Reformationsgeschichte, zur Feier des 70. Geburtstages von D. Köstlin 1896" S. 81 ff.). — Im Jahr 1539 dachte man in Wittenberg daran, Heß an die dortige Universität zu berufen (Corp. Ref. III, p. 741). — Er trieb zugleich geschichtliche Studien und zwar namentlich für die Geschichte Schlesiens, so schon zur Zeit seiner Anstellung bei Bischof Turzo; ein geschichtliches Sammelwerk über Schlesien, welches er handschriftlich hinterlassen hat, ist unter dem Namen Silesia Magna von späteren gebraucht worden, jetzt aber verschwunden. Auch eine Münzsammlung legte er an.

Für die Armen wurde auf Heß's Antrieb im Jahre 1526 das große Allerheiligenhospital zur Pflege der Kranken erbaut. In den älteren städtischen Spitälern waren schon im Jahre 1525 über 500 Arme versorgt worden. Über 400 Arme erhielten außerhalb der Spitäler Unterstützung.

Die Änderungen im Gottesdienste blieben auf sehr enge Grenzen beschränkt. Hierin zeigte sich namentlich Heß bei aller Entschiedenheit des Bekenntnisses fortwährend als ein Mann der Mäßigung und Vorsicht. Längere Zeit wurden noch tägliche Messen gehalten, — Gottesdienste mit Darreichung des Sakramentes (in Moibans Kirche erst 1538 wegen Mangels an Kommunikanten abbestellt). Auch die Vespern und Horen bestanden fort. In betreff einträglicher Meßstiftungen für Altäre der evangelisch gewordenen Kirchen wurde dann mit dem katholischen Klerus das Abkommen getroffen, daß solche Messen in katholischen Kirchen gelesen und die Einkünfte geteilt werden sollten; das Abkommen besteht noch heutzutage fort und im Zusammenhange damit die merkwürdige Einrichtung, daß die betreffenden katholischen Altaristen in der evangelischen Elisabethenkirche zu solchem Dienste die Installation erhalten. Meßgewänder blieben noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts im Gebrauche beim evangelischen Kultus. — Die Klöster mit den zugehörigen

Kirchen mußte die Stadt in ihrer eigenen Mitte fortbestehen lassen, so entvölkert sie auch geworden waren.

Die Haupteigentümlichkeit der unter Heß vollzogenen Breslauer Reformation war überhaupt das Verhältnis, in welchem das neue Kirchentum zum alten formell verblieb. Heß und Moiban erkannten fortwährend die Bischöfe als ihre Vorgesetzten an; sie und der Magistrat beriefen sich darauf, daß vom Bischof selbst das Predigtamt ihnen anbefohlen worden sei. Und die Bischöfe (so auch Salzas gleichfalls sehr gemäßigter, unter dem Einflusse des Magistrats gewählter Nachfolger Promnitz seit 1539) thaten das ihrige, diesen Zustand in Frieden fortzuerhalten. Die evangelischen Ordinationen breslauischer und anderer schlesischer Prediger wurden auswärts, besonders in Wittenberg, geholt. Erst infolge des böhmischen Majestätsbriefes vom Jahre 1608 errichtete die Stadt 1615 für sich ein eigenes Konsistorium.

Eben hiermit verwahrte sich die Stadt gegen die Mandate ihrer streng katholischen Landesherrn, vor welchen namentlich gegen Heß vom katholischen Klerus geklagt worden war. Dem König Ludwig hatte ohnedies die Macht zum Einschreiten gefehlt. König Ferdinand (seit 1526) war besonders durch die stete Türkengefahr darin gehemmt.

Zugleich kam — besonders auch beim Könige — dem evangelischen Kirchentume Breslaus das sehr zu gute, daß man in ihm ein starkes Bollwerk gegen die mächtigen Umtriebe des Schwenkfeldianismus und Anabaptismus in Schlesien erkennen mußte. Schwenkfeld (vgl. über ihn oben S. 789,59) und Krautwald waren mit ihrer Abendmahlslehre (seit 1525) von Heß und Moiban sogleich ruhig und entschieden zurückgewiesen worden. Der Magistrat verbot schon 1526 das unbefugte Disputieren über Gottes Wort. Gegen die Wiedertäufer holte Heß den Rat Luthers ein, wonach man warten, bis sie sich selbst verraten, und dann sie ausweisen sollte (1528). Nur in wenigen Fällen wurde dies nötig (falsch ist die Angabe späterer über Hinrichtung von Widertäufern in Breslau).

Auch mit der Abendmahlslehre der schweizerischen Reformation wollte Heß nichts zu thun haben. Er klagt namentlich 1529 über viele Beschwerden, welche „Ökolampadianer“ ihm bereiten. Doch hielt er dergleichen lieber still von sich und den seinigen ferne, als daß er am Lärm des Streites hätte teilnehmen mögen.

Unter solchen Verhältnissen und nach solchen Grundsätzen hat Heß ruhig und sicher als evangelischer Pfarrer bis an sein Ende weiter gewirkt. Breslau ist so auch für das evangelische Kirchentum die Hauptstadt Schlesiens geworden.

Mit auswärtigen bedeutenden evangelischen Persönlichkeiten hielt Heß freundschaftlichen Verkehr und wurde hoch von ihnen geschätzt: außer Joh. Lange, Melanchthon und Luther sind besonders Veit Dietrich (zahlreiche Briefe desselben in der Rhediger. Brieff. und in den Monum. piet. et liter.), Camerarius (Briefe von ihm in der Rhed. Brieff., zwei Briefe des Heß an ihn in Camer. tert. libell. epistol. Eobani Hessi), Brenz (Dedikation seines Komment. zum Galaterbrief an Heß 1546) zu nennen. Auch mit kirchlichen Persönlichkeiten in Preußen (Speratus, Poliander, Apel, auch dem Herzog von Preußen) korrespondierte er. Wir haben ferner noch einzelne Briefe an ihn aus dem Gnesenschen (von Joh. v. Lasko 1526), Posen, Mähren (Edelmann Joh. v. Zwole), Krakau. — Von den nicht zum Protestantismus übergetretenen Humanisten blieb Pirkheimer ihm freundlich verbunden.

Im April 1540 erschienen bei ihm, ähnlich wie 1538 und 1540 bei Luther, Abgesandte der Böhmischen Brüder aus Mähren, Mart. Michalec und Mathias Cerwenka, um herzliche Gemeinschaft zu schließen und über einige Punkte der christlichen Lehre (ebenso wie mit Luther, vgl. mein. „M. Luther“[3] Bd 2 S. 367 f.) sich zu besprechen. Er erkannte, wie sie nachher daheim berichteten, mit ihnen den vom Apostel Paulus der Ehelosigkeit beigelegten Wert an, wobei sie noch auf ihre dabei in Betracht kommenden besonderen bedrängten Verhältnisse sich beriefen. Die Glaubensartikel, auf die er laut ihres Berichts besonderes Gewicht legte, waren die Rechtfertigung durch den Glauben und die Totenauferstehung. Sie verwahrten sich gegen den ihnen von andern gemachten Vorwurf, als ob sie jene deswegen nicht anerkannten, weil sie Unbußfertigen nicht die Vergebung zusprechen wollten. Dabei wurde noch weiter die kirchliche Zucht und Zulassung zum Abendmahl besprochen; Heß klagte über die Schwierigkeiten, welche in dieser Hinsicht bei den Evangelischen, und zwar namentlich auch wegen des Verhältnisses zur weltlichen Macht vorlägen, erzählte auch, daß Fürst Friedrich von Liegnitz eine Zuchtordnung im Fürstentum gewünscht habe, aber auf seine Bemerkung, daß dann auch Sr. Gnaden dem Urteil sich unterwerfen müßten, davon abgestanden sei.

Nach seiner Vaterstadt Nürnberg kam Heß wieder einmal im Jahre 1540, wo Veit Dietrich sehr des Zusammenseins mit ihm sich freute (Luther. Op. exeg. EA. 18, 264), und nachdem dort sein Vater am 12. März 1541 gestorben war (laut Eintragung in der oben S. 788,31 erwähnten Supputatio a. m.), auch wieder im Frühjahr dieses Jahres; hier hatte er jetzt mit günstigen Erbschaftsangelegenheiten zu thun, und von hier aus ging er nach Regensburg, wo das auch von Veit Dietrich besuchte Religionsgespräch statt hatte und von wo aus wir auch von Melanchthon und Bucer freudige Äußerungen über ihr Zusammentreffen mit Heß haben.

Heß starb, nachdem er in seinem letzten Lebensjahr wegen körperlicher Leiden wenig mehr hatte die Kanzel besteigen können, am Vorabend des Erscheinungsfestes, den 5. Januar (nicht wie manche angeben am 6. Januar) 1547. In betreff seiner Kinder ist zu bemerken, daß sein Sohn Johannes Jurist, kaiserlicher Beamter und als „Heß von Hessenstein auf Stein und Weigelsdorf“ geadelt wurde, — sein Sohn Paul Professor der Medizin in Wittenberg und später Arzt eines Fürsten von Öls, — seine Tochter Sara Gattin des Mag. Joh. Aurifaber aus Breslau, Professors in Wittenberg und später Pastors in Breslau, — seine Tochter Anna unglücklich verheiratet war mit dem Königsberger Theologen Staphylus, der später, zum Katholicismus übergetreten, sie verstieß.

Fälschlich ist Heß von späteren zum Verfasser des (vom schlesischen Pfarrer Val. Triller verfaßten) Liedes „O Mensch, bedenk' zu dieser Frist“ gemacht worden. Die Abfassung des Liedes „O Welt, ich muß dich lassen“ (wovon ein Nürnberger Druck vom Jahre 1555 existiert) durch ihn läßt sich wenigstens nicht beweisen. Vgl. dazu Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd 3 S. 952 f.

J. Köstlin.

Heß, Johann Jakob, 1741—1828, Dr. theol., 18. Antistes der Zürcherischen Kirche.

Litteratur: Leonh. Meister, Berühmte Zürcher II, S. 146 (1782); Die Verdienste des sel. Herrn Antistes Heß um Religion, Kirche und Vaterland (Prosynodalrede von Dekan Zimmermann zu Steinmaur 1828); Schweizerische Monatschronik Sept. 1828 (von Chorherr Heinrich Heß); Blicke auf das Leben und Wesen des verewigten J. J. Heß, Antistes der Zürch. Kirche. Von seinem Amtsnachfolger G. Geßner, Zürich 1829 (125 S.); Joh. Jac. Heß, Doktor der Theologie und Antistes der Zürch. Kirche. Skizze seines Lebens und seiner Ansichten mit einem Auszuge aus seiner ungedruckten Auslegung der Apokalypse von Dr. Heinrich Escher, Prof. in Zürich, Zürich 1837 (137 S. Die ausführlichste und zuverlässigste Schrift über Heß); Neujahrsblatt des Waisenhauses 1845 (v. Diakon Fel. v. Orelli); Die Zürch. Kirche nach der Reihenfolge ihrer Antistes von G. R. Zimmermann, Zürich 1878; Die Zürch. Kirche zur Zeit der helvet. Republik (Von Antistes Dr. Finsler im Zürcher Taschenbuch 1850); A. Heß in der AdB (G. v. Wyß); Antistes Dr. J. J. Heß und Pfr. J. C. Lavater in ihren gegenseitigen Beziehungen (v. Pfr. P. D. Heß im Zürch. Taschenbuch 1895); P. D. Heß. Aus dem Briefwechsel zwischen Antist. Heß und Kaplan Ignaz Romer (Theol. Zeitschrift der Schweiz, 1899); Theol. Realencyklopädie A. Heß I. Aufl. von Diakon J. J. Heß, 2. Aufl. Inst. Heer.

Joh. Jacob Heß, als biblischer Schriftsteller und Prediger hochgeschätzt und einflußreich, als einer der trefflichsten Vorsteher der Zürcherischen Kirche um die ganze evangeliche Kirche der Schweiz hochverdient, entstammte einem angesehenen alten Zürcherischen Ratsgeschlecht. Er wurde in Zürich geboren den 21. Oktober 1741. Sein Vater Salomon war Stadtuhrmacher, ein in seinem Beruf sehr geschickter, geistig regsamer, unermüdlich thätiger, stiller und frommer Mann. Die nicht minder treffliche Mutter Anna Marie geb. Goßweiler starb, als der Knabe erst 5 Jahre alt war. Aber 1748 erhielt er eine zweite Mutter gleichen Namens und gleicher frommer Gesinnung. Beide gehörten zu den ersten Freunden der Brüdergemeinde in Zürich. Wenige Monate nach seiner zweiten Verheiratung übergab der Vater den Knaben, der bereits die erste lateinische Klasse zu besuchen angefangen, aber neben erfreulichen Talenten ein sehr flüchtiges und träumerisches Wesen zeigte, einem Bruder seiner verstorbenen Mutter, Pfr. Heinrich Goßweiler in Affoltern bei Zürich, zur Erziehung. Dieser erst 31jährige Mann verband mit ungewöhnlichen Talenten einen gleichzeitig frommen und freien, für Theologie und Philosophie, Physik, Mathematik und Litteratur offenen Sinn sowie praktische Erfahrung im Lehramt. Der 1750/51 bei Prof. Bodmer in Zürich weilende junge Klopstock machte bei Pfr. Goßweiler öftere Besuche und begeisterte auch den kleinen Zögling durch Vorträge aus ungedruckten Gesängen der Messiade zu ersten poetischen Versuchen. Anfangs 1752 mußte dieser wegen langwieriger Krankheit seines Oheims nach Zürich zurückkehren, war aber durch dessen Unterricht bereits zum Lesen der leichteren lateinischen Schriftsteller befähigt und mit den Anfangsgründen des Griechischen vertraut. Bis zum Frühjahr 1755 genoß er zusammen mit Heinrich Füßli, dem nachmaligen Staatsmann, und Salomon Landolt,

dem nachmaligen originellen Landvogt und Scharfschützenoberst, erfolgreichen Privatunterricht und trat dann in das Zürcherische collegium humanitatis ein mit dem hauptsächlich durch seinen Pfarrhausaufenthalt angeregten Entschluß, Theologie zu studieren. Er arbeitete mit großem Eifer und Ehrgeiz, so daß er schon im Frühjahr 1760, ein erst 18½ Jähriger, sämtliche Examina hinter sich hatte und ins Zürcherische Ministerium aufgenommen werden konnte. Dabei jedoch hatte sich sein Herz zum Leidwesen der Eltern der Theologie stark entfremdet und vielmehr der Dichtkunst zugewendet. Der Jüngling war ein begeisterter Schüler Bodmers und Breitingers und strebte selber nach Dichterruhm, besonders seit Wieland, mit dem er während dessen Aufenthalt in Zürich öfters verkehrte, ihm 1759 auf Grund eines poetischen Probestücks geschrieben hatte: „Sie müssen nichts Geringeres als ein deutscher Thomson werden." Schon hatte er alle Vorbereitungen getroffen, um mit seinem einzigen Bruder Heinrich (zuerst Uhrenmacher, später als Professor der Schweizergeschichte Nachfolger des berühmten Bodmer) für längere Zeit nach England zu reisen, als seine Entwickelung durch Berufung zum Vikar und Hauslehrer seines väterlichen Oheims Pfr. Kaspar Heß in Neftenbach eine sehr glückliche Wendung nahm. Von diesem gründlich gebildeten Theologen, Philosophen und Aesthetiker, Freund Prof. Sulzers in Berlin, Klopstocks, Wielands, Bodmers &c. sagt Heß selbst: „Ein tiefer Kenner der Wolfischen Philosophie, verband er mit seltener Gründlichkeit im Denken den feinsten Geschmack und die ausgesuchteste Belesenheit und, was über alles geht, das menschenfreundlichste Herz." Und J. C. Lavater nennt ihn geradezu einen Schweizerischen Spalding. In dieser trefflichen Schule reifte der junge Theologe an Charaktereigenschaften und Kenntnissen erfreulich heran, so daß er sich die Liebe seines Oheims, seiner Schüler und der Gemeinde schnell erwarb. Übrigens zeigt seine Korrespondenz, daß er während der siebenjährigen Vikariatszeit allerlei Wandlungen durchmachte. Litterarisch-philosophische, politische und theologische Interessen wechselten ab; einen tiefen Eindruck machte Rousseau. Von 1764 an ist Heß eifrig mit Vorarbeiten für ein Leben Jesu beschäftigt, wozu er schon 1762, besonders durch die Wochenpredigten seines Oheims, der in schlichter Weise die evangelische Geschichte im Zusammenhang erzählte, und das Lesen von Maddletons Leben Ciceros angeregt wurde. Jetzt kann er auch einem Freunde schreiben: „Die Ehrsucht verliert sich, wenn die Vernunft kommt, und man sucht dann lieber das zu sein, was man vorher scheinen wollte". Übrigens empfing Heß auch einen tiefen und bleibenden Eindruck (sein Leben lang beging er diesen Gedenktag), als am 5. Februar 1764 vor seinen Augen der pflichteifrige Knecht ertrank, der ihn über die Töß nach Neftenbach bringen sollte. Im Frühjahr 1767 ward Heß dort entbehrlich, und wegen mangelnder Aussicht auf Anstellung entschloß er sich, einstweilen ganz seinen Studien zu leben. Er gründete sich, da ihm der 1765 erfolgte Tod seines Vaters ein bescheidenes Vermögen in die Hände gegeben hatte, gleich einen Ehestand (1767) mit Anna Maria Schinz von Zürich, Tochter des Amtmanns in Embrach. Sie war neun Jahre älter als er, aber die Ehe ward, wenn auch kinderlos, eine ungemein glückliche. Anna Maria Schinz war eine häuslich erzogene, fromme, sehr aufgeweckte Tochter voll geistiger Interessen, einst Klopstocks bewunderte Gefährtin bei der Fahrt auf dem Zürichsee („sanft, der fühlenden Schinzin gleich" hieß es ursprünglich in der Ode auf den Zürichsee) und kürzlich von Heß selbst unter dem Titel „Charikleia" in Lavaters (dieser hätte sich auch gern um sie beworben) Zeitschrift „Erinnerer" (10. April 1766) als Muster weiblicher Tugend geschildert. Sie wurde Heß eine unschätzbare Lebensgefährtin und er durfte später von ihr schreiben: „Über alles Wesentliche des Bibelinhalts konnte ich bei ihrem männlich reifen und geübten Wahrheitssinn fruchtbarer mit ihr sprechen, als ich es vielleicht mit manchem Gelehrten nicht hätte können und doch wollte sie ganz und gar nicht für eine gelehrte Dame gelten." Gleich nach der Hochzeit schlug das junge Ehepaar seinen Wohnsitz im freundlichen Landhaus „im Keller" bei Kloten, zwei Stunden von Zürich, auf und blieb daselbst bis 1770. Von hier aus trat Heß zum erstenmal in die Öffentlichkeit mit „Der Tod Mose. Ein Gedicht. Dem Herrn J. C. Hessen, Pastor zu N— — zugeeignet" (1767. 36 S.). Nun aber ging es mit aller Macht an die Ausarbeitung des Lebens Jesu. Im November 1767 erschien bereits das 1. Bändchen im Druck (mit Jahrzahl 1768), im Januar 1769 das zweite, nachdem schon 1765 im Lindauer Journal ein Probestück veröffentlicht worden war. Bemerkenswert ist, daß Heß und seine Freunde fürchteten, das Werk sei nicht orthodox genug, um die Zürcher Zensur zu bestehen. Diese wurde daher umgangen, indem als Druckort fälschlich Leipzig (F. A. Hartwig) angegeben wurde und der Verfasser sich nicht nannte. Es ergab sich aber, daß die Befürchtung grundlos war und die folgenden Bände erschienen anstandslos in Zürich.

Vorher aber machte Heß noch eine innere Umwandlung durch, die wohl zu beachten ist. Während seiner Bearbeitung des Lebens Jesu stieß er auf immer mehr Rätsel und dadurch wurde er angetrieben, mit Beiseitelassung aller menschlichen Hilfsmittel die ganze hl. Schrift mehrmals möglichst unbefangen, als geschehe es zum erstenmal, zu durchlesen. Dabei ging ihm nun (1769) gleich einer göttlichen Offenbarung das Licht auf, daß der ganzen Entwickelung des Reiches Gottes ein wunderbarer göttlicher Plan zu Grunde liege und alle einzelnen Begebenheiten nur als Teilstücke der ganzen Offenbarungsgeschichte zu betrachten seien. Heß hatte somit ohne jeden menschlichen Einfluß den offenbarungsgeschichtlichen Standpunkt gefunden, auf dem er künftig unerschütterlich feststand. Es war der entscheidende Wendepunkt in seiner theologischen Entwickelung wie in seinem persönlichen Leben, auf den er in Schriften und Briefen immer wieder zurückweist. Er ward nicht müde, seinen ältern und jüngern Freunden über seine Entdeckung zu schreiben und übte dadurch besonders auf Lavater einen tiefgehenden Einfluß aus. Aber auch innerlich ward er ein anderer. So schreibt er 1770 seiner Frau u. a.: „Es fängt an, mir eine Herzensangelegenheit zu werden, was so lange nur Spekulieren war, ich spüre die Allmacht des Wortes Gottes zu meiner Bekehrung und daß, wenn ich dem Empfangenen treu bin, Mehreres folgen wird . . . Täglich werde ich gewürdigt, tiefer in mich selbst und tiefer in das Evangelium hineinzuschauen". Am liebsten hätte Heß sich nun sofort an Ausarbeitung des Buches gemacht, in welchem er seine Entdeckung über den Plan der göttlichen Offenbarungen im einzelnen darlegen wollte (Vom Reiche Gottes); aber zunächst mußte das Leben Jesu beendet werden. So begnügte er sich einstweilen damit, nur in einer kürzern Schrift seine Gedanken zu entwickeln: „Gedanken eines Geistlichen über die beste Art, das Christentum zu verteidigen. Für seine geistlichen Brüder bestimmt" (mit Vorrede an Prof. Breitinger 1769).

Nach Ostern 1770 übersiedelte Heß mit seiner Frau, deren Mutter und Schwestern an den Zeltweg bei Zürich und privatisierte daselbst weiter bis zum Jahr 1777, immer umsonst auf eine Pfarrstelle wartend, zuletzt aber sich auch nicht mehr darum bewerbend und eine theologische Professur in Hessen-Kassel ausschlagend. Eine Zeit lang hatte er auch einige Jünglinge in Pension. Im Juni 1771 konnte er den dritten und im November den 4. Teil der Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu herausgeben und zwar mit der Überzeugung, daß sie merkliche Vorzüge vor den ersten Bänden aufweisen. Kaum war der vierte Teil herausgegeben, so stellte sich eine so große Nachfrage nach dem Werke heraus, daß schon 1772 eine 2. Auflage der ersten vier Teile erscheinen mußte, bereits wesentlich vermehrt und verbessert. Mit doppeltem Eifer machte sich Heß nun an den Abschluß des Ganzen. Schon im Frühling 1773 erschien der Schlußband (6. Teil) mit der wichtigen Vorrede: „Wie man die Evangelien lesen müsse". Am Schluß derselben findet sich zum erstenmal der Name des Verfassers „Joh. Jak. Heß, V. D. M."; aber er wurde wenig beachtet, und im Ausland wurde das Werk meist Lavater, bisweilen auch Felix Heß, zugeschrieben. Der wirkliche Verfasser erntete daher zunächst wenig Autorruhm. Dafür konnte er sich überzeugen, daß er einem wirklichen Bedürfnis des gebildeten Publikums nach einer auf wissenschaftlichem Boden ruhenden und doch leicht verständlichen, zusammenhängenden Darstellung des Lebens Jesu nach seiner menschlichen Seite und Entwickelung hin in richtiger Weise entgegenkommen war; denn nicht nur fand das Werk schnellen Absatz und brachte es auf acht Auflagen (8. Aufl. 1822), sondern es wurden auch zahlreiche Nachdrucke veranstaltet (in Hamburg, Güstrow und Frankfurt). 1775—77 erschien in Haarlem die erste holländische, 1781 in Kopenhagen die erste dänische Übersetzung und beide erlebten wiederholte Auflagen. Ein französische Ausgabe unterblieb nur infolge eines Irrtums. Auch die katholische Kirche wußte das Werk zu schätzen. 1784 erschien in Wien eine Ausgabe „zum Gebrauch der Römisch-Katholischen und Griechischen", 1788 eine solche in Münster, 1794 in München. Ferner ist zu erwähnen die „Erklärung aller Sonn- und Festtagsevangelien nach der paraphrast. Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu des Herrn J. J. Heß rc. von Dr. J. F. Teller" (Leipzig 1799). In der 3. Auflage (1773/74) nennt sich Heß zum erstenmal deutlich als Verfasser und bringt auch auf dringende Wünsche des Publikums hin in einer Einleitung die Jugendgeschichte Jesu nach, die er wegen ihrer besondern Schwierigkeiten in den ersten Auflagen übergangen hatte. Diese Einleitung samt zwei weiteren Beigaben der 3. Auflage erschien 1773 auch separat unter dem Titel: „Erste Jugendgeschichte Jesu". — Durch dieses sein Leben Jesu ist Heß der erfolgreiche Bahnbrecher der ganzen reichen Litteratur hierüber geworden, hat Tausenden in einer Zeit der Aufklärung nahrhafte evangelische Kost dargeboten und eine Verbindungsbrücke zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen geschlagen. Wenn

auch stilistisch etwas schwerfällig, umständlich und nicht immer in die tiefste Tiefe gehend, hat das Buch doch ungemein viel Segen gestiftet. Viele Briefe an Heß von Evangelischen und Katholiken, Vornehmen und Gelehrten bezeugen, daß dies Buch das Werkzeug zu ihrer Bekehrung gewesen sei. Über die Art der Behandlung giebt Heß selbst nach seiner Gewohnheit in längerer Vorrede einläßliche Auskunft.

Eine weitere verdienstvolle Arbeit erschien 1772: „Biblische Erzählungen für die Jugend. AT" (656 S,). Der 2. Teil (NT) folgte 1774 nach (616 S.). Der Anstoß hierzu war von der Moralischen Gesellschaft in Zürich ausgegangen, verschiedene jüngere Theologen, auch Lavater, hatten sich in die Bearbeitung geteilt, Heß aber überdies die einheitliche Redaktion übernommen. Ihm kommt das Hauptverdienst daran zu, wenn auch die Gesellschaft die eigentliche Herausgeberin war. Das treffliche Werk erlebte zahlreiche Auflagen und fand seinen Eingang auch in Deutschland. 1773 erschien ferner aus Hessens Feder: „Kurzer Inbegriff der biblischen Geschichte und Lehre. Für die Realschulen". Zunächst für die Zürcher Kunstschüler verfaßt, erlebte das gehaltvolle Büchlein vier weitere Auflagen und machte seinen Weg auch nach Deutschland (z. B. erhielt der Erbprinz von Anhalt-Dessau danach den Religionsunterricht). 1774 folgte eine Umarbeitung und Erweiterung der „Gedanken über die beste Art, das Christentum zu verteidigen" unter dem Titel: „Über die beste Art, die göttlichen Schriften zu studieren; in Rücksicht auf die gegenwärtige Lage des Christentums" (93 S.; holländische Übersetzung Amsterdam 1778). Im gleichen Jahre noch erschien auch in zwei Bänden Hessens 2. Hauptwerk: „Von dem Reiche Gottes. Ein Versuch über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen. Von dem Verfasser der Geschichte Jesu". Die ausführliche Vorrede orientiert den Leser vollständig über des Verfassers Absicht, den Leser auf dem gleichen Wege zur Glaubensgewißheit zu führen, auf dem er dazu gelangt war. Der Verfasser beginnt bei der Schöpfung und endet mit dem Reiche des Messias als „einer in die Ewigkeit hinreichenden Beseligungsanstalt für das ganze menschliche Geschlecht". Das Buch ist etwas langatmig; trotzdem erlebte es drei Auflagen und Nachdrucke in Güstrow und Frankfurt a. M. Heß selber fand später für gut, es in präciserer Form herauszugeben unter dem Titel „Kern der Lehre vom Reich Gottes" 1819 (1820 holländische Übersetzung). Man wird also am Besten thun, zunächst nach diesem letzten Buch, der reifsten Frucht seines vieljährigen Bibelstudiums, zu greifen.

Hessens Bücher fanden aber nicht nur dankbare Leser, sondern auch eifrige Gegner. 1774 erschienen von orthodoxer Seite zwei anonyme Streitschriften gegen ihn, die eine von 48 Seiten („Gedanken eines sächsischen Predigers über die Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu, so in diesem Jahre 1774 zum drittenmale in Zürich herausgekommen", Leipzig 8°), die andere von 200 Seiten („Nötige Erinnerungen über Herrn J. J. Heß Gesch. der drei letzten Lebensjahre Jesu", Frankfurt u. Leipzig 8°) in hochfahrendem und bissigem Ton. Heß machte es in diesem Falle wie in ähnlichen: er prüfte in der Stille, was an den Vorwürfen Berechtigtes sei und antwortete im übrigen mit Stillschweigen. Bereits war er wieder fleißig an einer anderen Arbeit: 1775 veröffentlichte er in zwei Bänden „Geschichte und Schriften der Apostel Jesu". Das Werk erlebte vier Auflagen (1778, 1809—12, 1820—22), einen Nachdruck in Tübingen (1786), einen autorisierten Abdruck der 2. Auflage mit Beilage und Anmerkungen von Sandbüchler für katholische Leser (Salzburg 1791) und eine holländische Ausgabe (Haarlem). Behandelte Heß schon die Geschichte der Apostel als bedeutsamen Bruchteil der großen planvollen Reichsgottesgeschichte, so war es begreiflich, wenn er nun auch das Planvolle in der Geschichte der Israeliten genauer nachzuweisen wünschte. Die Aufgabe war groß; er rechnete zum Voraus auf 12 Bände, ließ sich aber dadurch nicht abschrecken. Es erschienen: Geschichte der Patriarchen 2 Bände 1776, Geschichte Moses 2 Bände, 1777, Geschichte Josuas und der Heerführer 2 Bde 1779, Davids und Salomos 2 Bde 1785, Juda und Israel nach der Trennung des Reiches 2 Bde 1787, Die Regenten nach dem Exilio 2 Bde 1788. Eine holländische Übersetzung ging damit Hand in Hand (Amsterdam 1776—89, 8 Bde). — Bei all diesen wissenschaftlichen Arbeiten fand Heß doch noch Zeit, von 1771 an jüngere Kandidaten wöchentlich zu einer Biblischen Gesellschaft zu versammeln und ihr Docent zu sein (12 Vorlesungen über alttestl. Offenbarungsgeschichte machten den Anfang) und 1772 mit Lavater und Diakon Tobler ein, zunächst wegen ungenügender Orthodoxie hart angefochtenes, alphabet. Realregister zur revidierten Zürcherbibel herauszugeben. 1775 verteidigte er auch seinen Freund Lavater in „Gedanken über das Sendschreiben eines Zürcherischen Geistlichen". Vom Jahr 1772 an bekleidete Heß überdies mit besonderer Auszeichnung das Präsidium der „Asketischen Gesellschaft" (vgl. F. Meyer, Geschichte der-

selben 1868), einer noch heute blühenden Vereinigung jüngerer Geistlicher von Stadt und Land, deren nächster Zweck die Einführung in die Seelsorge war. Er behielt es bei bis zu seiner Wahl zum Vorsteher der Zürch. Kirche und machte die Gesellschaft durch gehaltreiche Vorträge und treffliche Leitung zu einem blühenden Institut, das nicht nur den Mitgliedern sehr viel Belehrung bot, sondern auch im Ausland des besten Rufes genoß, angesehene Theologen desselben zu Mitgliedern bekam und anderorten den Anstoß zu ähnlichen Einrichtungen gab. Von den vielen Vorlesungen, die Heß in diesem Kreise hielt, erschienen im Druck die Eröffnungsrede, eine „Pastoralvorlesung über die Schrifttheologie" (separat und als Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen „Joh. Taylors Entwurf der Schrifttheologie" 1777) und eine Gedächtnisrede auf Chorherr Breitinger.

Endlich schlug für Heß die Stunde, da er zu amtlicher Thätigkeit berufen wurde: 1777 erwählte ihn der kleine Rat einhellig zum Diakon am Fraumünster in Zürich. Dies Amt erschien insofern undankbar, als damit bloß Nachmittags- und Wochenpredigten sowie Jugendunterricht und zeitweiser Sitz im Ehegericht verbunden waren. Heß aber ging mit solchem Nachdruck und Geschick an die Arbeit, daß er trotz ungünstigem Organ und schlichtem Auftreten Sonntag für Sonntag vor dicht angefüllter Kirche predigen und sich oft nur mit Mühe durch die Menge zur Kanzel hindurch arbeiten konnte. Und dies, obwohl Zürich damals mehrere ausgezeichnete Prediger besaß! Zudem zirkulierten die Predigten noch in mehrern Abschriften bei einer zahlreichen Abonnentenschar. Drei Predigtsammlungen aus der Zeit seines Diakonats erschienen im Drucke: 1. Der Christenlehrer oder Predigten über die Entstehungsgeschichte der Gemeine Jesu. 5 Dekaden 1781/88 (holländische Übersetzung 1784); 2. Christliches Übungsjahr oder Geschichte des Menschen, wie ihn die Religion mittelst gewisser Übungen durch alle Hindernisse glücklich zum Ziele führt (Zürich 1791, 2. Auflage 1829, Nachdruck in Bregenz 1792; im ganzen 63 zusammenhängende Predigten über die Übung in der Gottseligkeit in den verschiedenen Lebensverhältnissen). 3. Über die Volks- und Vaterlandsliebe Jesu (1793. 12 Predigten mit Bezug auf die damaligen politischen Verhältnisse, gehalten 1792). Viele weitere Predigten, besonders auch die vorzüglichen Ansprachen an ausziehende Truppen, erschienen vereinzelt im Druck. Heß hat mit diesen Predigten nicht nur seine Gemeinde und die Leser erbaut, sondern einen sehr großen und heilsamen Einfluß auf hunderte von Predigern in der Schweiz und im Ausland ausgeübt. Rednerischer Schwung und Formvollendung findet sich in den Predigten nur selten. Aber ihr echt biblischer Charakter, ihr Herauswachsen aus dem Text, ihr geschichtlicher Hintergrund und die geschickten praktischen Anwendungen machten sie anziehend und reizten mit Erfolg zur Nachahmung. Heß darf darum in der Geschichte der Predigt nicht übersehen werden. — Die vielen freien Stunden, die das Amt ihm ließ, verwendete Heß zu weitern schriftstellerischen Arbeiten. Zunächst galten sie der Vollendung der bereits erwähnten Geschichte Israels. Zwischenhinein veröffentlichte er „Über Lehren, Thaten und Schicksale unsers Herrn" (1782, 2. stark vermehrte Auflage in zwei Bänden 1806, 3. verbesserte Auflage 1817). Es ist ein Anhang zur Lebensgeschichte Jesu, bestehend aus 14 bedeutsamen Abhandlungen (vom Geist der Lehre Jesu 2c.). Nach Beendigung seiner Hauptwerke begann der unermüdliche Schriftsteller mit Herausgabe seiner „Bibliothek der heiligen Geschichte. Beyträge zur Beförderung des biblischen Geschichtsstudiums mit Hinsicht auf die Apologie des Christentums" (1. Bd 1791, 2. Bd 1792). Hier wendet er sich zum erstenmal an die gelehrte Welt. Das Hauptstück derselben ist die „Revision des biblischen Geschichtsstudiums oder Übersicht dessen, was in der biblischen Geschichtskunde und ihrer Anwendung auf die Apologie des Christentums von desselben Entstehung an geleistet worden." Viele kürzere Abhandlungen über Grundsätze, Wichtigkeit und Annehmlichkeit des biblischen Geschichtsstudiums, das Evangelium Nicodemi, den wahren Begriff von Theokratie, Jehovah, Naturlehre, Offenbarungslehre der hl. Schrift 2c. gehen nebenher. Das Werk war sehr geschätzt; sofort erschien wieder ein Nachdruck in Frankfurt und Leipzig und drei holländische Buchhändler kündigten eine holländische Ausgabe an. Zu erwähnen ist noch, daß Heß während der Mußestunden seines Amtes gern auch Lieder und Parabeln dichtete. Von Bedeutung sind sie nicht, fanden aber doch dankbare Leser, erlebten wiederholte Auflagen und wurden teilweise komponiert. Hierher gehören: Die Hoffnungsinsel (1783), Lieder zur Ehre unsers Herrn und Schweizerpsalm (1785), Die Reise (1789), Meine Bibel (1815).

Ganz unerwartet wurde Heß seiner stillen Amts- und Schriftstellerthätigkeit entrissen durch die am 9. Februar 1795 erfolgte Wahl zum Pfarrer am Großmünster und damit zum Antistes der ganzen Zürch. Kirche. Er hatte gehofft, seine Thätigkeit als Pfarrer am

Fraumünster beschließen zu können und den viel glänzender begabten Lavater aus der Antisteswahl hervorgehen zu sehen. Nun ward er selber als Gegenkandidat seines Freundes aufgestellt und gewählt. Schweren Herzens trat er das in dieser bewegten Zeit doppelt verantwortungsvolle Amt an. Die Zürch. Kirche aber konnte sich glücklich preisen, in ihm einen Steuermann bekommen zu haben, der auch in den folgenden schweren Stürmen kaltblütig und äußerst geschickt das Steuer führte. Schon zur Zeit seines Amtsantrittes waren die Gemüter sehr erregt durch den „Stäfner Handel". Die Gärung griff weiter; den 5. Februar 1798 mußte Zürich die Gleichheit proklamieren und schon im folgenden Monat erfolgte der ruhmlose Untergang der alten Eidgenossenschaft, damit auch der größte Wirrwarr auf kirchlichem Gebiet. 1799 ward die Schweiz zum Kampfplatz der fremden Heere, 1800—2 waren Jahre unfruchtbarer Verfassungskämpfe und erst mit der Mediationsverfassung 1803 begannen wieder geordnete Verhältnisse, 1804 immerhin noch durch den „Bockenkrieg" gestört.

In dieser Zeit konnte nur ein Charakter sich behaupten, in welchem „Festigkeit mit der tiefsten Kenntnis aller Verhältnisse, mit der größten Klugheit, mit unerschütterlichem Vertrauen auf Gott und mit Reinheit der Sitten sich vereinigte, an welche sich nie der leiseste Verdacht gewagt hat" (Escher). Heß hatte sich darauf gerüstet durch gewissenhaftestes Studium des Kirchenarchivs und fand nun mit Sicherheit den Weg, als das Alte zusammenstürzte und die neuen helvetischen Amtsorgane auch den bestehenden kantonalen „Examinatorenkonvent", der unter dem Präsidium des Antistes das Kirchen- und Schulwesen leitete, ignorierten, ohne doch selber an dessen Stelle treten zu können. Da mußte der Antistes selber Recht und Würde der Kirche wahren, Vorstellungen bei Statthalter und Verwaltungskammer machen, Beschwerden gegen dieselben bei Minister Stapfer und dem Direktorium erheben, die ohne Besoldung gelassenen Pfarrer und Lehrer ermuntern, Hilfe vermitteln, die Gemaßregelten und Verfolgten unter ihnen trösten und andere vor Unklugheit warnen, kurz in allem für den Fortbestand der kirchlichen Ordnung besorgt sein. Das alles hat er in trefflicher Weise gethan, besonders auch durch seine kraftvollen Hirtenbriefe und Zirkulare an die Geistlichen. Auch die anderen evangelischen Kirchenvorsteher der Schweiz sahen in ihm ihr Haupt und traten nach Möglichkeit in seine Fußstapfen. Mit welchem Mut, prophetischem Ernst und Schlangenklugheit Heß von der Kanzel aus die Zeitereignisse biblisch beleuchtete, beweist seine sehr lehrreiche Predigtsammlung: „Der Christ bei Gefahren des Vaterlandes" (Winterthur 3 Bde 1799 und 1800). Auch seine Schrift: „Helvetiens neue Staatsverfassung, von Seite des Einflusses der Religion und Sittlichkeit auf das Glück der Freistaaten betrachtet" (Zürich 1798), sei erwähnt. Heß war durch all das den kirchenfeindlichen Gewalthabern ein arger Dorn im Auge, öfters mußte er auf Klagen hin Predigten, Zirkulare 2c. dem Statthalter und selbst dem Direktorium einreichen. Das that er dann wieder mit so unerschrockenen Begleitworten, daß ihm Absetzung und Deportation drohte. Allein niemand wagte sich an ihn heran, obwohl bereits ein patriotischer Streber auf die Antisteswürde spekulierte. Heß schrieb auch in seinem zweiten Hirtenbrief von 1798, „daß seine Kräfte erschöpft seien, daß diese Zeit aber eines geist- und kraftvollen Kirchenvorstehers bedürfe", und nimmt Abschied mit der Erklärung, „er erwarte nur einen Wink von Gott oder Menschen, um abzutreten". Dieser Wink kam nicht, vielmehr trat im Januar 1800 durch den Sturz des Direktoriums eine Besserung der Verhältnisse ein. Sofort war Heß wieder auf dem Platze mit einem Memorial über die Rechte der Kirche, das freie Bewegung der Kantonalkirchen empfahl und auch von den Kirchenbehörden von Basel, Bern, St. Gallen, Schaffhausen und Waadt unterzeichnet wurde. Der Geschichtschreibung arbeitete er in die Hand durch Anlegung von wertvollen „Sammlungen zur einheimischen, besonders zürcherischen, moralisch-politischen und religiösen Zeitgeschichte" (32 Bde, die Jahre 1751—1804 umfassend). Die Beschießung von Zürich 1802 vermochte Hessens unerschütterliche Ruhe in Gott so wenig zu stören, daß er unterdessen seine Predigt schrieb und über *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* und *ὄνομα θεοῦ*, inwiefern es sich auf Christus bezieht, meditierte. Die Mediationsverfassung von 1803 brachte ihm neue und verantwortungsvolle Aufgaben: die neue Organisation des Kirchenwesens, die Ausarbeitung der Prädikanten-, Synodal- und Stillstandsordnung. Sie sind ganz sein Werk und sprechende Zeugnisse seiner tiefen Einsicht und Pastoralklugheit. — In dieser schweren Zeit sah sich der Vielbeschäftigte auch noch widerlichen öffentlichen Angriffen eines römischen Eiferers ausgesetzt. Der Offizial Reutemann von Konstanz ließ im Jahre 1802 anonym und ohne Angabe des Druckortes zwei bissige Streitschriften gegen ihn ausgehen, speziell veranlaßt durch die aus H.s Leben Jesu herausgelesene Meinung, daß ihm Jesus nicht der wahre Sohn Gottes sei. Der Titel der ersten Schrift

lautet (etwas abgekürzt): „Bemerkungen über die von J. J. Heß herausgegebene Lebensgeschichte Jesu. Geschrieben von einem warmen Katholik, aber gedruckt ohnweit der Gegend vom Bodensee, wo man nur von Tisch und Bett scheidet die Eh', aber nicht auflöst das von Gott selbst geknüpfte Eheband, wie es geschieht im Zürcher Land." Die andere: „Kurzgefaßte Demonstration und Belehrung an den Herrn J. J. Heß u. s. f." Ohne Datum ist eine „Beilage an den Herrn Antistes" mit ganz gemeinen Ausfällen. Heß hatte natürlich weder Zeit noch Lust, einem solchen Gegner zu antworten. Auch in den folgenden Jahren noch war seine Amtslast so groß, daß er 1807 schreibt: „Ich atme oft nach Muße wie ein Schweratmender nach freier Luft." Daß aber seine Kräfte nicht erlahmt waren, beweisen die zwei kleinen Predigtsammlungen: 1. Tagsatzungspredigten oder christliche Betrachtungen über die Grundsätze, die Pflichten und das Glück eines brüderlichen Bundesstaats" (1807), und 2. Einheit im Mannigfaltigen oder das Christentum, betrachtet als ein Vereinigungsmittel für Wahrheitsfreunde ꝛc." (1813/14. 7 Predigten). Bei diesem Anlaß seien auch noch die weihevollen (gedruckten) Gebete erwähnt, die er während 30 Jahren auf den Buß- und Bettag verfertigte. — Im Jahre 1804 begann sein Briefwechsel mit der edeln Evangelistin Baronin Wilhelmine von Oeynhausen, geb. v. Mengerssen in Grevenburg (Paderborn), die später auch auf Besuch kam. Er veranlaßte Heß von 1808 an zu gründlicher Durchforschung und Erklärung der Apokalypse. Seine Briefe darüber, in vertrauten Kreisen als kostbares Gut hoch geschätzt und viel abgeschrieben, gaben auch zu einem Briefwechsel mit Jung Stilling über dieses Thema Anlaß und erschienen zuerst auszugsweise in der Escherschen Lebensskizze, dann vollständig 1843 unter dem Titel: Briefe über die Offenbarung Johannes von dem sel. Antistes J. J. Heß" (Zürich). Heß zeigt sich auch hier als nüchterner Forscher und fand darum sehr viel Anerkennung. Er sieht das Ende oder wenigstens eine entscheidende Wendung nahen; die Sammlung der Frommen über konfessionelle Schranken hinweg und anderseits das Neuaufleben antichristlichen Wesens sind ihm bedeutsame Anzeichen dafür. Hier kommt auch schon die Idee von dem „inneren Verein" oder der „inneren Christusgemeinde" deutlich zum Vorschein. Seit dem Jahre 1809, wo sie zuerst in ihm aufstieg, ist sie seine Lieblingsidee geworden. Und zwar betont er: „Es ist kein bloßes Ideal. Es ist ein wirkliches neues Phänomen, das an Wichtigkeit seinesgleichen nicht hat." Er sieht nämlich im Geiste alle wahren Jünger Christi sich von Jahr zu Jahr mehr zusammenschließen zu einer Brüdergemeinde im Großen, nicht äußerlich, sondern so, „daß das das Geistige, Echte und Freie sich immer weniger in die alten hierarchischen Fesseln zurückdrängen läßt". Man begreift, wie Heß darauf kam. Wenn schon zur Zeit, da er noch privatisierte, ein Goethe, die Grafen von Stolberg, Fürsten, Dichter und Gelehrte ihn aufsuchten, so sammelte sich mit der Zeit um ihn fast alles, was die Bibel lieb hatte. Fast unübersehbar ist die Zahl der geistlichen und weltlichen Besucher und Korrespondenten aus allen Konfessionen, Nationen und Ständen. Es seien hier aus der Zahl engerer Freunde nur genannt die Katholiken Sailer, Wessenberg, die Äbte (Mauriz) von St. Blasien, von Einsiedeln, Engelberg, St. Urban, Kreuzlingen, die Fürstin von Buchau (bei ihr machte Heß mit Frau einen längeren Ferienaufenthalt), Kommissarius Ringold in Altorf, Sandbüchler und Reiter in Salzburg, Prof. J. L. Hug in Freiburg i. B. (verdankte Heß wie viele andere seine Bekehrung), die Brüder van Eß, Dekan Boßhardt und Prof. Brandenberg in Zug, Landeshauptmann Bernold in Walenstadt, Rat von Brentano. Von Protestanten: Abt Jerusalem, Bischof Münter, die Professoren Niemeyer, G. Müller, Storr, Flatt, Morus, Bahnmeier, Keil, Klaiber ꝛc., ferner Jung Stilling, Probst Hermes, die Prediger Reinhard, Häfeli, Stolz, Strauß, Dann, Sekretär Steinkopf. Eine besondere vertrauliche Korrespondenz führte Heß mit den Töchtergesellschaften Danns' und Riegers in Stuttgart. Und jedes Jahr schrieb er an die Predigerkonferenz der ihm sehr sympathischen Brüdergemeinde einen längeren gehaltvollen Brief. Bei all dem ward ihm das Herz immer weiter und hoffnungsfreudiger. Das Erwachen des Missionssinnes und das wachsende Interesse für Bibelverbreitung stimmten ihn noch zuversichtlicher. Er half mit Freuden mit, zuerst privatim in Verbindung mit L. van Eß für Verbreitung seiner Bibelübersetzung unter Katholiken wirkend, dann als Begründer und Präsident der Zürcher Bibelgesellschaft. (1817 veröffentlichte er: „Das Vorsehungsvolle der immer weiteren Bibelverbreitung in unseren Tagen"). Alle freieren Regungen christlichen Lebens fanden in ihm gegenüber rationalistischer Engherzigkeit einen warmen, weitherzigen Verteidiger; gegen Ungesundes an ihnen machte er dankbar aufgenommene Vorstellungen. — Am 19. März 1811 starben gleichzeitig H.s Gattin und die Freundin v. Oeynhausen. Der Verlust ging tief und zog noch mehr nach oben. An Stelle der ersteren zog nun der Bruder Professor mit Gattin im

Antistium ein, an Stelle der anderen führte die ihr auch geistig verwandte Luise von Kerssenbruch = v. Bülow in Helmsdorf und deren frommer Gatte die Korrespondenz weiter. Im folgenden Jahre ließ sich Heß zu etwelcher Entlastung die Dienstagspredigten abnehmen. Das J. 1813 brachte ihm die Zurückführung des einst ganz neologisch gewordenen V. D. M. Hardmeyer zum Glauben, „in seiner Art das allerwichtigste Ereignis in einer oft so dunkeln und schwierigen Amtsführung“ (vgl. K. D. Hardmeyers Darstellung seiner gegenwärtigen Ansicht des Christentums. Mit einer Einleitung von J. J. Heß Antistes, Zürich 1814). 1815 dachte Heß wieder ernstlich an Rücktritt vom Amt, um in der Stille theologischen Studien zu leben. Aber es hieß: „Unser Ministerium seiner großen Mehrzahl nach setzt ein unbegrenztes Zutrauen in Sie. Es verehrt ihre Worte beinahe wie die Worte eines höheren Sehers.“ — Das Reformationsjubiläum von 1817 brachte Heß unerwartet die theologischen Doktordiplome von Tübingen und Jena; auch Kopenhagen kreierte ihn damals trotz seinem bescheidenen Abwinken zum Dr. theol. (nur durch Schuld des damals kranken Dekans unterblieb die Mitteilung an Heß bis Ende 1818). Und nun kam am 1. Januar 1819 die Säkularfeier der Reformation in Zürich. Der 78 Jährige lebte dabei neu auf. Der taktlose römische Eiferer Prof. Anton Sulzer in Konstanz, der schon Lavater und Stilling zu Proselyten hatte machen wollen, mutete ihm zu, die Feier zu hintertreiben, da sie dem konfessionellen Frieden zuwider sei. Kurz vor dem Jubiläum suchte er ihn sogar in 16 seitigem Briefe zu bestimmen, ihr fern zu bleiben, ja in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche zurückzukehren. Auch sein rationalistischer Vetter Prof. Joh. Schultheß drohte durch taktlose Ausfälle noch einen Mißton in die Feier hineinzubringen. Heß war aber nur um so eifriger, das Jubiläum würdig zu gestalten. Mit merkwürdiger Geistesfrische hielt er am Vorabend eine formvollendete lateinische Rede über den Segen der Reformation („Emendationis Sacrorum Beneficium Immortale“ etc.) und am Hauptfesttage die Festpredigt. Seine Verdienste wurden bei diesem Anlaß auch durch Verleihung der großen goldenen Zwinglimedaille seitens der Regierung, und der großen goldenen akademischen Medaille seitens des Königs von Preußen gewürdigt. — Nun aber sollte ihm die gewünschte Muße zu teil werden. Wenige Tage nach dem Jubiläum erkrankte er schwer und konnte die Kanzel nicht mehr betreten. Zu Beginn des folgenden Jahres wiederholte sich der Anfall. Beidemale erwartete er sein Ende, erholte sich aber so, daß er von Hause aus die Antistitialgeschäfte weiter besorgen konnte und nur im Kirchenrate sich vertreten lassen mußte. Auch jetzt wollte man von seinem Rücktritt nichts wissen, und so freute er sich, jetzt den „Kern der Lehre vom Reiche Gottes“ (1819) ausarbeiten und frühere Werke, besonders das Leben Jesu, umarbeiten zu können. 1826 folgte noch eine Gesamtausgabe seiner theologischen Werke („Biblische Geschichte, A und NTs, Zürich 23 Bde. G. von Wyß in der AdB war falsch berichtet, daß diese Ausgabe bloß angekündigt worden sei). Zu öffentlichem Auftreten kam Heß nur noch einmal bei der öffentlichen Versammlung der Bibelgesellschaft 1820. Um so mehr ward er den immer zahlreicheren Besuchern zum Segen. Wir finden unter ihnen Herzogin Henriette von Württemberg, geb. Prinzessin von Nassau mit Sohn und drei Töchtern, Herzog Wilhelm von Württemberg und Gemahlin, die Großherzogin-Witwe von Mecklenburg-Schwerin mit Sohn und Tochter (mehrmals), Prinzen von Sachsen, Graf und Gräfin von Lippe, Beate Paulus geb. Hahn, Staatsrat Alex. Turgjeneff, Schubert, auch viele Engländer. — Mit der frommen Herzogin Henriette von Württemberg kam es zu einem sehr familiären Briefwechsel; jeder Brief von Heß wurde von ihr abgeschrieben und ihren Töchtern, auch der Königin, als kostbares Gut zugestellt. Immer öfters begehrten Angehörige aller Stände den Segen des frommen Greisen, der sich immer mehr in das Bild Christi verklärte und sich glaubensfreudig äußerte: „Ich könnte von der Wahrheit der evangelischen Geschichte nicht inniger überzeugt sein, wenn ich schon alles mit eigenen Augen angesehen hätte.“ Viele erinnerte er unwillkürlich an den greisen Apostel Johannes. Schubert schildert seinen Eindruck von einem Besuch bei Heß: „Bei dem alten Heß erinnert uns nichts an das leibliche Sterben, alles nur an das geistige ewige Leben.“

Am 27. Mai 1828, nachdem er noch gewissenhaft im Leben Jesu von Dr. Paulus studiert hatte, erlitt Heß, bereits recht schwach, einen neuen Krankheitsanfall und starb am 29. Mai tief betrauert den glaubensfrohen, friedlichen Tod des Gerechten. 14 jüngere Geistliche trugen ihn zu Grabe; alle weiteren Ehren hatte er sich verbeten. An der nächsten Synode wurde er als der nach Zwingli (wir dürfen Bullinger hinzusetzen) wohl verdienteste Vorsteher der Zürcher Kirche gepriesen. Und im Kirchenrate wurde noch besonders darauf hingewiesen, wie Heß vermöge der allseitigen Verehrung so vieles habe zu stande

bringen können, was keinem anderen möglich gewesen wäre, und daß ohne sein Zuthun einzig mit Rücksicht auf ihn manches Schlimme unterblieben sei.

Heß war im Gegensatz zu seinem Freund Lavater kein genialer Geist, auch kein besonders scharfsinniger Denker. Aber er ist an Christo doch zu einem großen Manne herangewachsen, das Evangelium erwies sich an ihm als eine Kraft Gottes. In eine theologische Schule darf man ihn nicht einreihen; er war ein ganz selbstständiger Forscher, der selber Schule gemacht hat, ein biblischer Theologe, dem nichts widerwärtiger war als das Gerede von „Bibliolatrie". Unentwegt verharrte er auf dem durch eigenes Forschen errungenen offenbarungsgeschichtlichen Standpunkt, aus welchem die ganze alt- und neutestamentliche Geschichte sich in ihrem Hauptinhalt als ein unumstößliches Ganzes darstellt. „Weit entfernt, sich von diesem Standpunkt zu entfernen," schreibt er in der Vorrede zur letzten Ausgabe des Lebens Jesu, „bleibt er jetzt noch um so fester bei demselben, weil er sieht, wohin die Trennung des Geschichtsglaubens vom Glauben an das moralisch Wahre und Gute führt. Dankbar freut er sich der höheren Leitung, die ihm aus den Labyrinthen der Zweifelsucht herausgeholfen und ihn in dem untrennbaren und durchaus harmonischen Zusammenhang der göttlichen Führungen das Fundament des vernunftmäßigsten Offenbarungsglaubens hat finden lassen." Er ließ sich nicht irre machen, wennschon er etwa in früheren Zeiten als Freidenker und später als befangener Orthodoxer angefeindet wurde; es war ja nur ein Zeugnis dafür, daß er selber auf festem Grunde stand. Ein orthodoxer Reformierter ist Heß nicht gewesen; dazu war er viel zu weitherzig. Unfruchtbare Spekulationen mied er; in seiner Demut erkannte er wohl, daß unser Wissen Stückwerk ist. Er war einfach ein evangelischer Bibelchrist, ein Mann der Liebe und des Friedens, aber unerschütterlich feststehend auf dem einen Grunde und seinen Wahlspruch nie verleugnend: *οἶδα ᾧ πεπίστευκα*. Er hat dadurch sehr viel beigetragen zur Annäherung der Konfessionen im Geiste. Durch sein Leben Jesu und seine Predigtsammlungen hat er nicht nur in den weitesten Kreisen ungewöhnlichen Segen gestiftet, sondern auch anderen Theologen den Weg gewiesen, auf dem sie mit Erfolg weiterschreiten konnten. Dazu kommen seine außerordentlichen Verdienste um die Kirche seines Vaterlandes. Allezeit wird er als einer der edelsten, thätigsten, einflußreichsten, liebenswürdigsten und gesegnetsten Vertreter der evangelisch-reformierten Kirche anerkannt werden. P. D. Heß.

Heß, Salomo, gest. 1837.

Salomo Heß, Neffe von Antistes J. J. Heß, geb. in Zürich 1763, 1792 Diakon am St. Peter daselbst neben Pfr. J. K. Lavater, 1801 dessen Nachfolger und Kirchenrat, gest. 1837, schrieb eine Biographie von Erasmus (Zürich 1791), Biographien berühmter Schweizer Reformatoren (1. Bd Ökolampadius, Zürich 1792, 2. und 3. Bd Heinrich Bullinger, Zürich 1828); Geschichte der Pfarrkirche St. Peter, Zürich 1793; Sammlungen zur Beleuchtung der Kirchen- und Reformationsgeschichte der Schweiz, 1. Heft, Zürich 1811; Geschichte des Zürcher-Katechismus, Zürich 1811; Ursprung, Gang und Folgen der durch Ulr. Zwingli in Zürich bewirkten Glaubensverbesserung u. Kirchen-Reform., Zürich 1819; Das Reformationsfest, Zürich 1819. Anna Reinhart, Gattin und Witwe von Ulrich Zwingli 1819 (2. Aufl. 1820). Ferner Andachten und Gebetsübungen für die christl. Jugend, Zürich 1810 und 1820.

Die geschichtlichen Schriften entbehren der wissenschaftlichen Genauigkeit und sind darum mit Vorsicht zu benützen. P. D. Heß.

Verzeichnis

der im Siebenten Bande enthaltenen Artikel.

